

# CLAUDE LÉVI-STRAUSS

*Mitologice II*  
*Miere și scrum*

**EB**  
EDITURĂ BABEL

291  
L55

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



Mitologice

\* \*

# MIERE ȘI SCRUM

Traducere și prefață de Ioan Pânzaru



700.976

Editura Babel  
București, 1998

Coperta de Daniel NICOLESCU



**Lucrare publicată cu sprijinul  
Ministerului Francez al Afacerilor Externe  
și al  
Ambasadei Franței în România**

© 1966 by Librairie Plon

Toate drepturile asupra versiunii de față aparțin Editurii Babel

ISBN 973-48-1030-8

## INTRODUCERE

Cei care au citit primul volum al *Mitologicelor*, *Crud și gătit*, au observat poate că ponderea demonstrației lui Lévi-Strauss nu poartă asupra corelațiilor structurale, ci asupra a ceea ce rămâne nefolosit după elucidarea acestor corelații.

Actualitatea traducerii de față și a reflecției pe care o prilejuiește apare îndoielnică unora. Ce rost are să traduci astăzi, în epoca post-modernismului, o lucrare structuralistă? Răspund negînd ambele afirmații implicate. Nu trăim într-o epocă a post-modernismului. Lévi-Strauss nu este pur și simplu un „structuralist“, ci un antropolog original și profund, a cărui operă a modificat radical modul de a gîndi științele umane.

Obiceiul de a împărți epocile pe mode și pe modele de gîndire este pur didactic; servește doar la memorizarea unor date în cursul studiilor școlare, și nu are un corespondent științific. Evul mediu nu este „medieval“. Aristotel nu este un filozof „sclavagist“, deși consideră naturală existența sclavilor.

Enunțarea unei poziții clasificatorii înlocuiește, pentru unii, actul de a gîndi. Epoca noastră include orientări post-moderne, ca și altele proto-raționaliste (fidele gîndirii secolului XVIII), ca și un utilitarism aventurier de tipul veacurilor XVI-XVII, ca și o raționalitate multiscop care va caracteriza probabil secolul următor. Veacul care se încheie trebuie evaluat din punct de vedere intelectual și civilizațional. Lévi-Strauss, unul dintre criticii cei mai categorici ai gîndirii dominante a secolului XX, trebuie el însuși analizat critic.

Ceea ce s-a numit „structuralism“ a fost mai degrabă o vagă mișcare intelectualistă (cum este și „post-modernismul“), rătăcind la liziera profesiunilor, și al cărei nucleu dur era constituit de doi-trei reformatori ai metodologiei științelor umane. „Structuralismul“ ca mișcare intelectuală

s-a împotmolit, cum era și firesc, deoarece nu avea obiective suficiente de precizie ca să poată fi atinse. Reformele întreprinse însă în științele umane de gânditorii structuraliști fac parte integrantă din patrimoniul acelor științe. Oamenii de știință gândesc azi post-structuralist, dar nimeni nu-și permite să ignore structuralismul în disciplinele specifice. O reformă a metodologiei unei științe nu este o operațiune formală, care poartă asupra limbajelor și cadrelor descriptive, ci este o reflecție originală asupra naturii obiectului științei respective. Reforma lingvisticii înseamnă un alt răspuns la întrebarea „ce este limbajul?”. O reformă a antropologiei înseamnă nu atât a spune cum prelucrăm documentele culturale, ci a cerceta în ce constă cultura însăși, ca origine a acelor documente. Gândirea Lévi-Straussiană este desigur, și încă la nivel de măiestrie, o critică structurală, dar este mai cu seamă o critică a reziduurilor analizei structurale. Ea instituie cultura ca metastructură, ca sistem inconștient al sistemelor vehiculate conștient de tradiție.

În Chaco, mitul tereno M<sub>24</sub>, discutat în *Crud și gătit*, povestește cum o femeie vrăjitoare își otrăvește încet bărbatul dându-i să mănânce frunze de caraguata minjite de sânge menstrual. În urma acestui tratament, omul este obosit și merge șchiopătând. Fiul său află însă taina și-l pune la curent. Atunci, bărbatul se duce în junglă pentru a căuta miere. Își lovește una de alta sandalele „ca să găsească mai ușor miere”, apoi, întorcându-se acasă cu o pradă bogată, își intoxică soția oferindu-i miere amestecată cu embrioni de șarpe. Aceasta încearcă să-l mănânce și el îi aruncă dintr-un copac pui de papagal ca s-o potolească. Alergând după soț, femeia cade într-o groapă-capcană, unde acesta o și îngroapă; ea se transformă într-un lujer de tutun. Bărbatul usucă frunzele la soare și le fumează noaptea pe ascuns, pînă ce tovarășii săi îl surprind și-l obligă să împartă cu ei.

Analiza structurală ar fi sensibilă aici la un patralter relațional format din femeie, bărbat, miere și tutun. Femeia este mare consumatoare de miere (altfel n-ar putea fi momită să înghită otrava), pe cînd bărbatul este prezentat ca un beneficiar al tutunului, pe care îl consumă cu plăcere, fumînd pe ascuns. Mierea are vocația unui consum indiscret (scandalos și periculos), pe cînd tutunul implică un consum discret, rezervat bărbaților și unor ceremonii nocturne. Disjunția soț-soție, ocazionată de un consum intempestiv al mierii, este urmată de conjunția bărbaților în ceremonii al căror obiect este consumul ritual al tutunului. O căsătorie ale cărei accidente sînt ingestii involuntare de otravă este înlocuită de constituirea unei societăți rituale ale cărei practici regulate constau în ingestia voluntară de tutun, care este tot o otravă. Pe cînd otrăvurile

ucigăse induc ruperea legăturilor dintre soț și soție, tutunul ca otravă comunicatională induce stabilirea afiți a unei legături între bărbați, cît și, cum arată datele etnografice, între societatea bărbaților și lumea duhurilor. Otrăvurile obișnuite suprimă conjunția dintre sexe, dar tutunul suprimă disjunția cotidiană dintre oameni și spirite.

Pus în context de analogie structurală, mitul tereno își dezvăluie afinitatea cu altele din aceeași regiune, Chaco. Mitul matakó M<sub>22</sub> vorbește despre originea jaguarului, care la început era o femeie ce dorea să-și mănînce soțul, și pe care acesta n-a putut-o potoli aruncîndu-i dintr-un copac pui de papagal. Deci jaguarul este o femeie care și-a ucis bărbatul, iar comportamentul soției din M<sub>24</sub> o arată ca femeie-jaguar. În mitul toba-pilaga M<sub>23</sub>, femeia jaguar mănîncă papagalii, apoi pe soț, apoi încearcă să-șiucidă copiii, dar aceștia izbutesc s-o incinereze cu ajutorul eroului cultural carancho, un soi de șoim; din cenușa ei crește planta de tutun.

Știm pe de altă parte că la indienii din grupul gi (și anume kayaps-gorotiri, kubenranken, apinayi, timbira, sherente, M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>), jaguarul îl invită pe erou acasă la el, după ce acesta i-a aruncat pui de papagal din copacul unde se afla. Jaguarul este stăpînul focului de bucătărie, pe care în ciuda soției sale, care va trebui să moară, i-l dăruiește eroului.

Pus în raport sintactic cu celelalte, mitul tereno M<sub>24</sub> se dovedește deci a fi o transformare a miturilor gi despre originea focului de bucătărie, dar și a celor din Chaco despre originea jaguarului, care este stăpînul focului de bucătărie.

Aceste prime nivele de analiză lasă deoparte natura otrăvurilor (caraguata, sângele menstrual, embrionii de șarpe), șchiopătatul, episodul sandalelor lovite una de alta, ca și problema mai complexă a raporturilor dintre formele rituale ale consumului de miere și consumului de tutun. Rolul în sistemul mitologic al caraguatei și bromeliaceelor în general nu a fost abordat decît în treacăt de Lévi-Strauss. Valoarea mitologică a menstruației nu constituie o problemă, deoarece este o temă clasică și abundant documentată. Celelalte patru chestiuni de amănunt vor ajunge însă să ocupe un loc însemnat în reflecția antropologului.

Volumul al doilea al *Mitologicelor* este dedicat tocmai relației dintre miere și tutun, iar ultima jumătate a tomului se ocupă anume de interpretarea episodului sandalelor lovite, ca o „chemare adresată mierii”. Un detaliu ce nu se lasă explicat cu ajutorul analizei structurale la nivelele textual și intertextual devine deci punctul de pornire al unei investigații interculturale, care aduce aminte de tradiția comparațiilor, la scară plane-

tară ale lui Frazer și Van Gennep. La fel, în primul volum, amănunte înfime ocazionau vastele excursuri despre cromatismul în muzică și în lumea culorilor, despre *charivari* sau despre percepția continuului și a discontinuului. Iată deci pentru ce consider că mitologia Lévi-Straussiană nu poate fi calificată simplu drept „structurală”, ci trebuie mai degrabă considerată ca o critică a resturilor analizei structurale, în orice sens ar fi interpretată o asemenea analiză. „Resturile” duc însă direct la nivel metasistemic; în loc ca interpretarea lor să fie căutată într-o microanaliză, elementele incongruente cu structura mitului își găsesc rațiunea într-o structură a structurilor mitice. Astfel, „chemarea mierii” prin lovirea sandalelor se încadrează într-un sistem al „chemării ciocănite” și mai departe într-un metasistem al organologiei rituale europene, asiatice, americane și australiene.

Trebuie spus că unitățile referențiale ale mitului nu se explică în întregime prin corelațiile structurale pe care le întrețin în texte; sensul lor se îmbogățește prin conexiunea între textele înseși. Raportul de asociere și transformare între elemente nu poate fi pe deplin înțeles în afara raportului de asociere și transformare dintre texte. Este limpede că, dacă situăm într-un sistem miturile despre originea bucătăriei, vom fi nevoiți să recunoaștem că miturile despre originea mierii și a tutunului (legate prin structura lor de cele dintii), referă la lucruri care se află dincoace de bucătărie (mierea este o hrană crudă, dar și „sălbatică”, adică mai mult decât crudă) sau dincolo de ea (tutunul). Poziția tutunului este paradoxală nu numai pentru că este ingerat ca o hrană „teribilă”, mâncare-otrăvă ce provoacă vomismente purificatoare, ci și pentru că este preparat în moduri care sunt marginale în raport cu bucătăria.

Mai întâi, planta poate fi prizată sau mestecată fără nici un fel de transformare. Arderea tutunului necesită focul de bucătărie, dar nu și bucătăria propriu-zisă. Obținerea lui implică agricultura, dar nu implică neapărat și bucătăria (deși unele culturi folosesc un sirop ori o marmeladă de tutun, îl fierb sau îl macerează, de pildă). Tutunul este consumat în moduri ceremoniale, care transcend bucătăria prin aparatul comunitar pe care-l mobilizează. Tehnica fumatului necesită în unele societăți două persoane, dintre care una trage fumul din țigară și-l eliberează (sau îl suflă spre exterior de la capătul aprins), iar cealaltă îl aspiră pe nări. Nu se fumează de unul singur; iar pe de altă parte reuniunile necesită ca factor socializant consumul de tutun. Trebuie spus însă că în unele culturi amerindiene, tutunul nu este folosit, ba chiar inspiră o repulsie violentă.

Mierile sudamericane pot fi și ele otrăvitoare, la fel ca tutunul. Din cele câteva sute de specii de albine și viespi melifice, unele vizitează plante toxice. Mai mult, dulceața și parfumul produselor acestor himeoptere intensifică plăcerea gustativă a consumatorului până la stări extatice care pot părea greu suportabile. Ideea că ar putea găsi miere induce la indian sau la peonul sudamerican un fel de stare de nebunie temporară, care-l face să muncească întreaga zi ciopîrtind copaci uriași pentru câteva zeci de grame de produs. Rolul important al mierii în societățile sud-americane nu este independent de acela jucat de diferitele soiuri de otrăvuri, folosite fie împotriva peștilor (cunoscutul, din volumul precedent, timbs), fie la vînătoare (celebra curara), fie împotriva dușmanilor (mai ales sub forma unor otrăvuri magice), fie împotriva sinelui (sinuciderea cu fructe de sachasandia la matakoko). Mierea este asociată unei tensiuni între consumul individual, nemijlocit, al recoltei, și consumul amînat, colectiv, eventual în cadrul unor mari ceremonii cu ocazia cărora se prepară uriașe cantități de hidromel. Tensiunea între lăcomie pasională și prestație socială rituală este bine reliefată în mitul „fetei nebune după miere”, care e ucisă de sot pentru că nu înțelege să păstreze mierea în vederea prestațiilor familiale.

Prin urmare mierea și tutunul apar corelate ca fiind respectiv dincoace și dincolo de societate (și desigur de bucătărie înțeleasă ca o cultură a preparării hranei). În timp ce prima induce o patimă imoderată pentru un produs sălbatic (asemănătoare patimii sexuale pentru un animal superviril ca tapirul), cel de al doilea induce un fel de nebunie sacră a riturilor, după cum o arată mitul arekuna M334.

Acesta povestește cum un grup de copii pleacă de acasă și se supun unor îndelungi rituri de inițiere foarte crude, la capătul cărora devin vrăjitori desăvîrșiți. Ei și familia lor sînt astăzi duhurile tutunului. Un mit warrau (M327) arată cum puterea de conjuncție a tutunului și a sunătorii a servit la început pentru a-i aduce temporar acasă pe niște copii neglijati care fugiseră peste mare și se transformaseră în duhuri. Pe cînd mierea produce o tensiune disjunctivă în interiorul căsătoriei, tutunul produce o tensiune conjunctivă între generații, intensificînd iubirea dintre părinți și copii (sentiment pe care-l slăbesc altminteri pasiunea maritală, neglijența, plictiseala). Or, Lévi-Strauss arată printr-o demonstrație subtilă că M327 poate fi considerat ca o transformare a mitului de referință M1: copilul neglijat de părinții prea ocupați de amor este o replică a tatălui ofensat de incestul mamei cu fiul; călătoria peste mare a celor trei păsări care aduc tutunul corespunde călătoriei peste lac a păsărilor care aduc sunătoarea maraca etc.

În aceste condiții, chemarea mierii prin lovirea sandalelor trebuie să fie inserată într-un ansamblu mai vast, unde vor lua loc în primul rând chemările adresate de femei amantului lor animal în M49, M153, M287 etc. Ele fie îl cheamă pe nume (Tupasherébé! Minti! Araben!), fie bocănesc într-un trunchi de copac sau într-un blid de tigră așezat pe apă cu gura în jos. Analogia între mierea irezistibilă și amantul animal este stabilită prin analiza comparată a miturilor. Pe de altă parte, mierea poate fi personificată de o femeie sau un bărbat, ale căror nume nu trebuie pronunțate sau respectiv care nu trebuie stropiți cu apă. Chemării nominale i se opune deci interdicția numelui, iar loviturilor în apă interdicția stropitului, care ar putea rezulta dintr-o asemenea lovitură. Mierea este un seducător alimentar timid și eluziv.

Uitoto bat din picior pentru a-și chema strămoșii să privească marile festivaluri, iar într-un mit matakō, o păsărică a bătut în tobă pentru a grăbi creșterea unui copac care i-a adăpostit pe oamenii rămași după un incendiu care a distrus pământul. Ciocănitorea, stăpîn al mierii la tacana, ciocănește într-un urciōr ca să-l orienteze pe un bărbat rătăcit prin pădure.

Pe de altă parte, indienii bororo și duhurile lor comunică între ei cu ajutorul unui limbaj șuierat, care ar fi și acela în care duhurile salută noaptea răsăritul constelațiilor. Duhul porumbului, Bopé-joku, fluieră încetșor pentru ca porumbul să crească mai mare. O conduită lingvistică adecvată poate deci ameliora șansele de găsire a mierii, poate chema seducătorul animal din pădure, sau poate face să crească porumbul în plantații. Formele conduitei se opun însă, formînd un sistem asemănător unei prisme triunghiulare: chemările șuierată, nominală, ciocănită se opun unui triunghi format din limbajul injurios, politicoș sau șuierat, precum și unei configurații de instrumente muzicale formate din tobă, flaut și sunătoare.

Sunătoarea însăși, ca și tutunul, are un rol eminent conjunctiv, deoarece ea servește la chemarea duhurilor și la propițiere. După observația unui călător protestant, sunătorile ar avea la amerindieni același rol ca și, la catolici, clopotele, cu ajutorul cărora se adună oamenii la biserică.

Există însă alte instrumente, care nu servesc la conjungerea, ci la disjungerea oamenilor. Astfel este rōmbul la australieni, care separă societatea bărbaților de aceea a femeilor, tot așa cum în Franța, în Pirinei, un buhai rotativ zis *toulouhou* este folosit de băieți pentru a speria femeile. Rōmbul bororo numit *aigé* este legat de disjunctia dintre vii și morți.

Reevaluînd un alt rest rămas în urma analizei structurale a unui mit, și anume M304 (tukuna), sîntem confrunțați cu problema pusă de folo-

sirea unui soi de instrument muzical făcut dintr-un trunchi de copac găunos crăpat longitudinal la unul din capete. Utilizarea lui le permite nepoților să-și ucidă bunica cea rea, care, transformată în jaguar, le mîncase tatăl; deci le îngăduie să se disjuncgă de un demon. Instrumentul mitic, care pare a nu avea nici o realitate organologică, se aseamănă, la o scară redusă, cu parabara – o prăjină de bambus despicată la un capăt, folosită ca păcănitōare de către indienii bororo în riturile lor funerare. La fel este construit bastonul de ritm al indienilor tukuna. Aceste instrumente produc un soi de păcănit, și ca atare pot fi comparate cu alte dispozitive analoge. Dar păcănitōrile joacă un rol important în țările catolice în timpul celor trei zile din postul Paștelui, cît timp Isus se crede că a coborît la iad. Ele pot fi numite *instrumente ale beznei*, deoarece sînt legate de „liturghia beznei”, care se slujește după pogorîrea în mormînt. În acest interval clopotele nu pot suna, iar legendele susțin că, în chip imaterial, ele se transportă cu toatele la Roma. Dezlegarea glasului clopotelor sosește abia după vestirea învierii lui Hristos. O analogie asemănătoare între păcănitōri și întunerice există în China antică, în cursul ritualului înnoirii anuale a focului. Or, se știe că la învierea Domnului, în biserica Sfîntului Mormînt se aprinde în chip miraculos un foc nou, de la care se vor împărtăși toți credincioșii. Întunericul, demonii și păcănitōrile sînt asociați într-o serie de mituri sud-americane, în care trosniturile și păcăniturile sînt considerate a fi limbajul duhurilor rele. Asocierea dintre trosnete și întunerice apare într-un foarte frumos mit tupi (M326a), unde Marele Șarpe închide noaptea într-o nucă, din care, dacă o duci la ureche, se aud mici zgomote ca un cîntec de greiere sau de broscuță. Or, instrumentele beznei sînt de obicei numite chiar cu numele de greiere, brotac, lăcustă etc.

Cît despre șchiopătutul bărbatului otrăvit din M24 tereno, el corespunde, la aceeași populație, unui dans șchiopătut care se interpretează într-un mare festival al cărui scop este să salute apariția Pleiadelor și să îndeparteze primejdiile anotimpului secetos, aflat la început. În multe mituri nord-americane, șchiopătutul ritual apare asociat fenomenelor sezoniere. Dar și în Vechiul Testament, dansul șchiopătut servește pentru a se chema ploaia, pe cînd în China arhaică eroul Yu, cel care a pus capăt inundațiilor, era hemiplegic și șchiop. Ameindienii karaja cred că a fost nevoie să se rupă cîte un picior Soarelui, Lunii și stelelor, pentru că altfel timpul vieții oamenilor ar fi prea scurt, iar munca prea grea. În toate aceste cazuri, este vorba de a se scurta o perioadă a anului în favoarea alteia. Pe cînd mersul normal evocă periodicitatea zilei și a nopții,

egalitatea anotimpurilor, șchiopătutul, prin corelație structurală, se impune ca mijlocul de a semnifica dorința să fie alterată succesiunea egală a acestor durate.

Un rest al analizei structurale, cum este detaliul sandalelor lovite, chemare adresată mierii, ocazională construiește un întreg sistem de semnificații ale modurilor de comunicare, sistem specific miturilor sud-americe. Analiza instrumentelor muzicale incluse în această clasificare conduce la o opoziție între instrumentele „conjunctive“ (clopotele, sunătoare), și acelea „disjunctive“, cum sunt instrumentele beznei, într-un mod, și rombul, în alt mod. Dar opoziția aceasta nu mai e specifică Lumii noi. La fel, semnificația șchiopătutului ritual (deși analizată aici numai în treacăt, și de fapt fără legătură cu armătura mitului M24) se dovedește a avea o valență universală, în legătură cu care Lévi-Strauss nu șovăie să evoce o posibilă origine comună paleolitică.

Rezultă că cercetarea reziduurilor analizei structurale este mai productivă și mai sugestivă decât analiza structurală însăși. Desigur, nu trebuie să tragem de aici concluzia că Lévi-Strauss nu ar folosi de fapt metoda structurală sau că îi depășește limitările. Dimpotrivă, modul în care el obține rezultatele cele mai senzaționale este prin solicitarea dincolo de limită a metodei structurale înseși.

Structuralismul a arătat că echivalentul preciziei cantitative urmărite în științele naturii este, în științele umane, conservarea raporturilor dintre elemente în cazul transformării structurilor. Dar această observație nu face decât să repună problema unei false opoziții dintre științe. Acolo unde naturalistul descoperă cu uimire o ordine a fenomenelor aflate mult mai sus sau mai jos de scara umanului, în durate enorme sau infime, el nu face decât să urmărească în esență configurația relațiilor. Antropologul constată că, în interiorul scării umane, dar iarăși în durate și peste spații ce depășesc experiența individuală, se pot urmări configurații și descoperi relații de ordine dinamică. Desigur că în primul caz, ceea ce se studiază este alteritatea a ceva ce ne rămâne incomprehensibil în esența sa, și străin în toate manifestările sale, „natura“, pe când, în celălalt caz, avem pretenția măcar a unei intuiții, deoarece pretindem că obiectul ne-ar fi familiar: omul. Dar omul care judecă și gîndește este în orice caz prizonierul unei culturi, și niciodată (în afara înșelătoarei introspecții) omul obiect nu va coincide cu omul subiect. Or, regăsirea constanțelor în transformări ale produselor spiritului este, pentru un cercetător de bună credință, tot atît de uimitoare ca și descoperirea regularităților în curgerea turbulentă ori în domeniul numerelor complexe.

Un asemenea fenomen straniu este consistența, în America de Sud, a asociațiilor legate de miere. Miturile folosesc adeseori inversiunea, pentru a „explica“ anumite stări de lucruri printr-un procedeu bizar: dacă lucrurile stau așa, e pentru că la origine ele stăteau exact pe dos, însă a intervenit un personaj care a produs schimbarea. Dintr-un asemenea mecanism reținem notele esențiale ale conceptelor culturale implicate. În miturile despre miere, relațiile cu apa și focul sînt foarte importante.

Mitul ofaié M 192 ne povestește că la început, mierea izvora dintr-o tîgvă aflată în coliba lupului. Animalele o trimit pe broasca țestoasă pentru a obține miere. În timp ce țestoasa se îndoapă cu miere sfînd răsturnată pe spate sub tîgvă, puii lupului îngrămădesc în jurul ei lemne pentru a o coace în propria ei carapace. Dar broasca nu se sinchisește, deoarece, desigur, este imună la foc; focul e asociat mierii ca un fel de condiție. Mierea, considerată ca o hrană din regnul vegetal, apare la început din tîgvă, dar, întrucît e concepută ca un fel de plantă cultivabilă, într-un al doilea timp animalele își împart butași de miere, pe care îi seamănă în pămînt. Însă plantațiile de miere din timpul originar ocazional o căldură insuportabilă. De altfel, mierea era apărată de viespi, care atacau cu un fel de apă arzătoare ce producea moartea. Iată deci trei forme sub care apare focul: mai întîi ca foc de bucătărie, apoi sub formă de căldură toridă, în fine ca un lichid caustic.

Un mit botocudo (M203) evocă timpurile dintru început, cînd animalele n-aveau apă deloc, ci numai miere; apa se afla în posesia păsării-muscă (altminteri ființă afină cu mierea, deoarece se hrănește cu nectar). Or, în viața cotidiană, indienii diluează mereu mierea cu apă, deoarece altminteri intensitatea senzației gustative ar fi aproape insuportabilă. Prin urmare, dacă mierea și focul sînt asociate prin metaforă în virtutea gustului „arzător“ al mierii, mierea și apa sînt inseparabile în mit deoarece nu pot fi despărțite în viața practică. Tînărul Simo din M235 (warrau) obișnuiește să se spele cu miere ca albinele și își previne cumnatele că dacă apa i-ar atinge trupul, acesta s-ar înmuia și apoi s-ar risipi ca și cum ar fi fost ars. Dar cum warrau practică poligamia, iar cumnatele îl găsesc foarte atrăgător, ele își exprimă admirația stropindu-l cu apă la scaldat, formă oficială a unei declarații de dragoste pe malurile Orinocului.

Mierea fără apă, sau apa fără miere sînt atribute ale înșelătorului din Chaco, Vulpoiul. Acesta este și un mare amator de femei, în special de acelea care au acces la miere, cum este soția unuia dintre stăpînii mierii, Ciocănițoarea. Prin M212 (cules de la populația toba din Chaco), care

prezintă această intrigă, miturile Vulpoiului se leagă de acelea ale fetei nebune după miere.

Pe de altă parte, mierea fermentată cu apă, adică hidromelul, se prepară în mari adăpătoare de lemn, scobite din câte un trunchi întreg de copac. În același fel se scobesc și tobele de lemn, asociate cu acestea explicit de un mit matakō. Însă legătura dintre miere și trunchiurile scobite – sau găunoase – nu este deloc una accidentală, deoarece stupii se găsesc chiar în asemenea copaci. Iată de ce unul dintre stăpînii mierii este brotacul cunauarú, care-și duce traiul în apa care se adună pe fundul scorburilor (sau în apa colectată la rădăcina frunzelor marilor bromeliacee). Dar secreția exsudată de acești brotaci este toxică, ceea ce se potrivește perfect cu conotațiile otrăvitoare ale mierii și ocazională câteva frumoase desfășurări de falduri ale materiei mitice.

„Pămîntul mitologiei este rotund“, spune Lévi-Strauss. Mitologia servește la constituirea unei imagini despre lume care să satisfacă câteva exigențe: coerență, consistență și saturație. Pentru cel care înțelege miturile în spiritul tradiției, acestea nu sînt contradictorii, nu susțin teze disparate și nu lasă neexplicat nimic din lumea experienței culturilor tradiționale. Nu acesta a fost și visul gînditorilor care au întemeiat știința modernă?

Ioan PÂNZARU

#### PENTRU MONIQUE

*«Scriptorum chorus omnis amat nemus, et fugit urbes,  
rite cliens Bacchi, somno gaudentis et umbra»*

Horățiu, Ep. II, cartea a II-a, Lui Iulius Florus



## CUVÎNT ÎNAINTE

*Mitologicele* de față, al doilea tom cu același titlu, continuă ancheta inaugurată în *Crud și gătit*. De aceea, am avut grijă să recapitulăm la început, aruncînd însă asupra lor o nouă lumină, informații indispensabile pentru ca, fără a cunoaște volumul precedent, cititorul să se poată avînta în cel de față, care pretinde să demonstreze că pămîntul mitologiei este rotund; ca urmare el nu trimite neapărat la un punct de plecare obligatoriu. De oriunde ar începe, cititorul poate fi sigur că va isprăvi itinerarul, cu condiția să-și îndrepte pașii mereu în același sens și să înainteze cu răbdare și regularitate.

În Franța ca și în străinătate, metoda urmată și rezultatele enunțate în cel dintîi volum au trezit multe discuții. Nu pare să fi venit încă momentul de a răspunde. Decît să lăsăm ca dezbateră să ia o întorsătură filozofică, care ar face-o repede sterilă, preferăm să ne continuăm sarcina și să ne îmbogățim dosarul. Atît adversarii cît și apărătorii vor dispune de mai multe dovezi. Cînd întreprinderea noastră se va apropia de sfîrșit, cînd ne vom fi chemat toți martorii, cînd vom fi arătat toate dovezile, procesul va putea fi pledat.

Prin urmare, ne vom mărgini pentru moment să adresăm recunoștința noastră persoanelor care ne-au venit în ajutor. Domnul Jesus Marden dos Santos, director la *Serviço de Meteorologia do Brasil*, domnul Djalma Batista, director la *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazonia*, domnul Dalcy de Oliveira Albuquerque, director la *Museu Paraense Emilio Goeldi* și doamna Claudine Berthe, de la Muzeul național de istorie naturală, ne-au furnizat prețioase informații meteorologice sau botanice. Domnișoara Jacqueline Bolens ne-a ajutat să adunăm izvoarele în limba germană și le-a tradus. Domnișoara Nicole Belmont ne-a ajutat pentru documentare, ilustrare, întocmirea indexurilor și corectura spalturilor, pe care le-au mai citit și soția mea și domnul Isac Chiva. Serviciul de dactilografic de la Collège de France s-a însărcinat cu dactilograficrea manuscrisului. Doamna Henri Dubief, conservator la departamentul manuscrite de la Biblioteca națională, a găsit documentul care figurează pe copertă.

400.976



## PENTRU ACORDARE

*«Et encore estandi l'angre sa main tierce  
foiz et toucha le miel, et le feu sailli sus la  
table et usa le miel sanz faire a la table  
mal, et l'oudeur qui yssi du miel et du feu  
fu tresdoulce.»*

«Îngerul își întinse mâna și pentru a treia  
oară și atinse mierea, iar focul izbucni pe  
masă și arse mierea fără să strice masa și  
mirosul care ieși din miere și din foc fu  
foarte plăcut.»

*«De l'Ystoire Asseneth», p. 10; in: Nou-  
velles Françaises en prose du XIV<sup>e</sup> siècle.  
Bibl. elzévirienne, Paris, 1858.*

Metaforele inspirate de miere se numără printre cele mai vechi din limba noastră și din limbile care au precedat-o în timp. Imnurile vedice asociază de multe ori laptele și mierea, care vor curge pe pământul făgăduinței, după termenii Bibliei. „Mai dulci ca mierea” sînt cuvintele Domnului. Babilonienii făceau din miere jertfa adusă zeilor prin excelență, pentru că aceștia cereau o hrană care să nu fi fost atinsă de foc. În *Iliada*, chiupurile cu miere erau ofranda adusă morților. În alte părți resturile morților erau puse în oale cu miere.

Locuțiuni ca „numai miere” și „dulce ca mierea” continuă să fie întrebuințate în civilizația noastră de mai multe mii de ani. În schimb, metaforele inspirate de folosirea tutunului sînt recente și ușor de datat. Littré nu vrea să recunoască decît două „*cela ne vaut pas une pipe de tabac*” adică nu face doi bani; și „*tomber dans le tabac*”, a cădea în mizerie. Asemenea locuțiuni argotice, din care s-ar putea cita numeroase variante (cf. Vimaître), sînt atestate și în alte limbi: în engleză „*not to care a tobacco for...*”, a nu-i păsa de cineva sau de ceva; și în portugheză „*tabaquear*”, a batjocori sau a glumi pe socoteala cuiva (Sebillot). La marinari, expresiile „*il y aura du tabac*”, „*coup de tabac*”, conotează vremea rea. „*Coquer, fourrer, foutre, donner du tabac*” și mai recent „*passer à tabac, tabasser*”, înscamnă a maltrata, a brutaliza, a cotonogi (Rigaud, Sainéan, Lorédan-Larchcy, Delvau, Giraud, Galtier-Boissière și Devaux).

Mierea și tutunul sînt substanțe comestibile, dar la drept vorbind, nici una nici cealaltă nu țin de bucătărie. Pentru că mierea este elaborată de ființe non umane, albinele, care o livrează gata pentru consum; în timp ce modul cel mai obișnuit de a consuma tutunul îl situează pe acesta, spre deosebire de miere, nu dincoace, ci dincolo de bucătărie. Tutunul nu e absorbit în stare crudă, ca mierea, sau expus în prealabil la foc pentru a

fi gătit, așa cum se întâmplă cu carnea. Tutunul e incinerat pentru a i se aspira fumul.

Or, limba familiară (din care împrumutăm cu precădere exemple franceze, sigur fiind că și în alte limbi se pot face observații analoge, în mod direct sau pur și simplu transpus) atestă că locuțiunile „cu miere” și „cu tutun” formează pereche și că ele servesc pentru a exprima idei antitetice care se situează la rîndul lor pe mai multe planuri. Fără a uita cîtusi de puțin că locuțiunile „cu miere” cuprind cazuri limită unde conotația devine peiorativă „discurs mîeros”, „cuvinte meliflue” și chiar interjecția „miel!”, care nu e numai întemeiată pe o omofonie comodă domnișoarelor care se cred bine crescute (cu participiul derivat *emmiel-lant*)<sup>1</sup> – deturnări de sens al căror motiv, departe de a-l ignora, îl vom scoate în lumină – nu ni se pare îndoielnic că în civilizația noastră locuțiunile „cu miere” și „cu tutun” se opun unele altora. În ciuda anumitor suprapuneri, ceea ce ne-ar place să numim punctele lor de echilibru semantic sînt așezate în locuri diferite: unele sînt mai ales laudative, celelalte mai mult depreciative. Ele conotează respectiv abundența și lipsa, luxul și sărăcia; și fie blîndețea, bunăvoința și seninătatea – „*Manare poetica mella*”<sup>2</sup> –, fie turbulenta, violența și dezordinea. Ba, poate, dacă am dispune de alte exemple, ar trebui să spunem că unele se situează în raport cu spațiul („*tout miel*”), celelalte în raport cu timpul („*toujours le même tabac*”).

Fraza pe care am pus-o ca motto acestei introduceri arată că raportul de opoziție de care este vorba aici este oarecum anterior lucrurilor puse în opoziție. Chiar înainte ca tutunul să fie cunoscut în Occident, „focul de miere”, aprins prin puterea supranaturală a îngerului, îi păstrează locul termenului absent și anticipează proprietățile acestuia, care trebuie să fie

1 „*Miel (c'est un)*. Expresie din argoul cartierelor mărginașe care spun asta în legătură cu orice și mai ales fără nici o legătură. Dacă un lucru li se pare bun sau frumos *c'est un miel*. Intră într-un loc care miroase urît: *c'est un miel*. Cîțiva oameni se bat în fața lor cu pumnii sau cu cuțitul și curge sînge: *c'est un miel*” (Delvau). „*C'est un miel* este ceva foarte plăcut și (prin ironie) este ceva foarte neplăcut” (Lorédan-Larchey). Această amplă oscilație semantică e dată deja, cel puțin implicit, în credința greacă și latină, desigur de origine egipteană, că un roi de albine se va naște fără greș din cadavrul putrezit al unui vițel sufocat într-o încăpere închisă prin astuparea căilor respiratorii și a cărui carne a fost zdrobită pentru a fi dezagregată, fără a strica pielea (VIRGIL, *Georgicele*, IV, v. 299-314, 554-558).

2 A revărsa mierea poeziei. *N. trad.*

acelea ale unui termen corelativ și antitetice mierii fluide, corespunzîndu-i punct cu punct în registrul complementar al uscatului, al scrumului și al aromaticului. *Povestea lui Asseneth*, unde figurează acest exemplu, este probabil opera unui autor evreu de la sfîrșitul Evului Mediu, ceea ce face și mai ciudată interpretarea medievală, care totuși e tot evreiască, a prohibiției din Levitic care lovește ofranda de miere pe altare, datorită mirosului dezagreabil al mierii arse. În orice caz, această divergență arată că sub raportul fumului și mirosului acestuia, care vor fi esențialmente modurile tutunului, încă din Evul Mediu și poate chiar dinainte, mierea era, așa cum spun lingviștii, un termen puternic „marcat”.

Această prioritate a raportului de opoziție asupra lucrurilor opuse, sau cel puțin asupra unora dintre ele, ne permite să înțelegem că deîndată ce a fost cunoscut tutunul, el s-a unit cu mierea pentru a forma cu aceasta o pereche înzestrată cu virtuți suverane. Într-o piesă de teatru englezesc datînd la sfîrșitul secolului al XVI-lea (1597), datorată lui William Lilly și al cărui titlu chiar, *The Woman in the Moone*, amintește un ecou din mitologia Lumii Noi (cum vom vedea în volumul următor), eroina numită Pandore își rănește iubitul cu sabia și, cuprinsă de remușcări, trimite după leacuri ca să îl panseze:

„*Gather me balme and cooling violets,  
And of our holy herb nicotian  
And bring withall pure honey from the hive  
To heale the wound of my unhappy hand.*”<sup>1</sup>

„*Adu-mi balsam și violete răcoroase  
Și-un fir din sfînta iarbă nicotină  
Și adu totdeodată miere curată de stup  
Să vindec rana făcută de nefericita-mi mîină.*”

Textul acesta ne va plăcea pentru că subliniază în mod neprevăzut continuitatea legăturii care, prin *Crud și gătit*, a cărui urmare este, unește cartea de față cu *Gîndirea sălbatică*... Și atestă de asemenea existența de multă vreme pe pămînt englezesc a unei asocieri între miere și tutun, care ni se pare că există și astăzi pe plan tehnic. Nouă, francezilor, tutunurile englezești ni se par mai apropiate de miere decît ale noastre. Explicăm adeseori aceasta presupunînd, cu sau fără motiv, că frunzele blonde ale tutunului au fost puse la macerat în miere.

1 Citat de B. Laufer, p. 23.

Spre deosebire de Europa, America de Sud a cunoscut și consumat întotdeauna deopotrivă și mierea și tutunul. Pentru studiul semantic al opoziției dintre ele, America oferă deci un teren privilegiat, pentru că, în mod diacronic și sincronie în același timp, mierea și tutunul pot fi observate aici una lângă alta în durată. Din acest punct de vedere, America de Nord pare să ocupe o situație simetrică cu aceea a Lumii Vechi, pentru că ar fi posibil ca într-o epocă recentă ea să nu mai fi posedat decât tutunul, pierzând cu desăvârșire mierea, pe când Europa era în posesia deplină a mierii în momentul când a dobândit tutunul. Problema va fi reluată în altă parte (vol. III). Deci în America tropicală, acolo unde o lucrare precedentă ne-a îngăduit să studiem opoziția celor două categorii fundamentale ale bucătăriei, crudul și gătitul, constitutive ale mesei, în America tropicală trebuie să ne situăm pentru a analiza o a doua opoziție: cea a mierii și a tutunului, în măsura în care aceste preparate oferă caracterele complementare de a fi, una infra-culinară, celălalt meta-culinar. Ne vom continua astfel ancheta asupra reprezentărilor mitice ale trecerii de la natură la cultură. Dezvoltând cea dintâi reprezentare și lărgind domeniul celorlalte, vom fi în măsură să ne întrebăm, după ancheta precedentă care privește originea mitică a bucătăriei, asupra a ceea ce am putea numi acum *marginaliile* mesei.

Astfel ne vom limita, ca întotdeauna, să urmărim un program care ne e impus de materia mitică însăși. Nici tutunul, nici mierea, nici ideea de a le pune în conexiune pe planurile logic și sensibil, nu apar aici ca ipoteze speculative. Temele acestea ne sînt, dimpotrivă, explicit oferite de unele mituri, pe care le-am găsit în drumul nostru, și le-am studiat parțial într-o lucrare anterioară. Pentru a-l scuti pe cititor de obligația de a se întoarce la ele, le vom aminti pe scurt.

\*  
\* \*

Punctul de plecare al considerațiilor cu care începea *Crud și gătit*, primul volum din *Mitologicele* de față, era o povestire a indienilor bororo din Brazilia centrală, evocînd originea furtunii și a ploii (M<sub>1</sub>). Începeam prin a demonstra că, fără să postulăm un raport de prioritate între acest mit și alte mituri, puteam să-l descriem ca o transformare prin inversiune a unui mit din care se cunosc mai multe variante provenind din triburi din grupul lingvistic gé (care este geografic și cultural apropiat indicilor

bororo), și unde se povestește originea gătitului alimentelor (M<sub>7</sub> la M<sub>12</sub>). Într-adevăr, toate aceste mituri au drept motiv central istoria unui prințator de păsări, blocat în vârful unui copac sau la jumătatea unui perete stîncos, ca urmare a unei certe cu o rudă prin căsătorie (cumnat – soț de soră – sau, într-o societate de drept matern, tată). Într-unul din cazuri, eroul își pedepsește persecutorul trimițându-i ploaia, care stinge focurile domestice. În celelalte cazuri aduce părinților lui un lemn aprins, al cărui stăpîn era jaguarul; deci oferă oamenilor focul de bucătărie, în loc să li-l fure.

Notăm atunci că în miturile gé și într-un mit dintr-un grup vecin (ofaié, M<sub>14</sub>), jaguarul stăpîn al focului ocupă poziția unui aliat prin căsătorie, pentru că și-a primit nevasta de la oameni, și am stabilit existența unei transformări, ilustrate, sub forma ei regulată, de miturile provenind de la triburile tupi, limitrofe cu gé: tenetehara și mundurucú (M<sub>15</sub>, M<sub>16</sub>). Ca și în cazul precedent, aceste mituri pun în scenă un (sau de această dată mai mulți) cumnat(ti), care sînt „primitori” de femei. Dar, în loc să fie vorba de un cumnat animal, protector și hrănitor al eroului uman care personifică grupul aliaților, miturile despre care este acum vorba povestesc un conflict între unul sau mai mulți eroi supraumani (demiurghi și alți eroi apropiați ca statut) și rudele lor prin alianță umane (soții surorilor), care le refuză hrana; drept care aceștia din urmă sînt transformați în porci sălbatici, mai exact în tayassuide din specia queixada (*Dicotyles labiatus*), care nu existau încă pe vremea aceea, și pe care indigenii le consideră drept vînatul superior, care reprezintă carnea în cea mai înaltă accepțiune a termenului.

Trecînd de la un grup de mituri la altul, prin urmare, se vede că ele pun în scenă cînd un erou uman și aliatul lui (prin căsătorie) jaguarul, animal stăpîn al focului de bucătărie; cînd eroi supraumani și aliații lor (prin căsătorie) vînătorii umani, stăpînii cărnii. Deși *animal*, jaguarul se poartă *civilizat*: își hrănește cumnatul uman, îl apără împotriva răutății nevastei lui și lasă să i se fure focul de bucătărie. Deși *umani*, vînătorii se poartă ca niște *sălbatici*: păstrînd toată carnea pentru folosința lor și bucurîndu-se fără măsură de soțiile primite, fără a oferi o contrapartidă sub forma unor prestații alimentare:

a) [Erou uman/animal] ⇒ [Eroi supraumani/umani]

b) [Animal, cumnat politicoș → mă-nîncă hrană crudă] ⇒ [Oameni, cumnați sălbatici → mîncăți gătiți]

Această dublă transformare se repercutează și pe plan etiologic, pentru că unul dintre grupurile de mituri privește originea gătitului alimentelor, iar celălalt originea cărnii; adică respectiv *mijlocul și materia bucătăriei*:

c) foc ⇒ carne

Deși oferă construcții simetrice, cele două grupuri sînt astfel într-un raport dialectic: trebuie să existe carnea pentru ca omul să o poată găti; carnea, evocată de mituri sub forma privilegiată a cărnii de queixada, va fi gătită pentru prima dată datorită focului obținut de la jaguar, din care miturile au avut grijă să facă un vînat de porci.

Ajunși în acest loc al demonstrației noastre, am vrut să o verificăm printr-una din consecințele ei. Dacă un mit bororo (M<sub>1</sub>) era transformabil în mituri gé (M<sub>7</sub> la M<sub>12</sub>) pe o axă, și dacă aceste mituri gé erau la rîndul lor transformabile în mituri tupí (M<sub>15</sub>, 16) pe o altă axă, acest ansamblu nu ar putea constitui un grup închis, așa cum am postulat noi, decît cu condiția să existe și alte transformări situate eventual pe o a treia axă, care permit să revenim de la miturile tupí la miturile bororo și care sînt ele însele transformarea mitului de la care am plecat la început. Credințioși unei reguli de metodă pe care o aplicăm în mod sistematic, trebuia deci să supunem cele două mituri tupí unui soi de filtrare, pentru a culege reziduurile materiei mitice care ar fi rămas neîntrebuințate în cursul operațiunilor precedente.

Imediat s-a putut observa că exista într-adevăr un asemenea reziduu, și că el consta în ansamblul de procedee întrebuițate de demiurg pentru a-și transforma cumnații cei răi în porci. În M<sub>15</sub> el îi poruncește nepotului să-i închidă pe vinovați într-o închisoare de pene, căreia îi dă foc și al cărei fum asfixiant provoacă transformarea culpabililor. Totul începe la fel în M<sub>16</sub>, numai că demiurgul este ajutat de fiul lui, iar rolul determinant este jucat de fumul de tutun suflat în incinta de pene. Un mit kayapó-kubenkrankens despre originea porcilor sălbatici (M<sub>18</sub>), despre care am demonstrat în prealabil că era necesarmente derivat din celelalte două, sau din unul dintre ele, oferea o variantă slabă a transformării magice, explicînd-o de această dată prin folosirea unui farmec făcut din pene și spini. Atunci propunem<sup>1</sup> să ordonăm mijloacele magice așa cum urmează:

<sup>1</sup> *Crud și gătit*, p. 137. Trimiterile la *Crud și gătit* referă la paginația ediției române, apărută la Editura Babel în 1995. N. trad.

<sup>1</sup>(fum de tutun, M<sub>16</sub>), <sup>2</sup>(fum de pene, M<sub>15</sub>), <sup>3</sup>(farmec de pene, M<sub>18</sub>)

Pe lângă faptul că această dispunere este singura satisfăcătoare din punct de vedere logic, pentru că ține cont în același timp de caracterul derivat al lui M<sub>18</sub> în raport cu M<sub>15</sub> și M<sub>16</sub>, și de prezența simultană a fumului în M<sub>15</sub>, M<sub>16</sub> și a penelor în M<sub>15</sub>, M<sub>18</sub>, ea își găsește confirmarea în celebrul mit al indienilor cariri, cules la sfîrșitul secolului al XVII-lea de misionarul francez Martin de Nantes. Acest mit (M<sub>25</sub>) explică și el originea porcilor sălbatici pe care o atribuie lăcomiei celor dintii oameni care l-au rugat pe demiurg să-i lase să guste acest vînat pe atunci încă necunoscut. Demiurgul le duce copiii în cer și îi schimbă în porci. De acum înainte oamenii vor putea vîna porcul sălbatic, dar vor fi lipsiți de tovarășia demiurgului. Acesta se hotărăște să rămînă în cer, iar pe pămînt va fi înlocuit de tutun. În acest mit, prin urmare, tutunul joacă și el un rol determinant, dar sub o formă încă mai tare decît în versiunea mundurucú (M<sub>16</sub>): dintr-o simplă substanță magică devine ipostaza unei divinități (cf. M<sub>338</sub>). Deci există o serie, astfel încît fumul de tutun să fie forma slabă a tutunului personificat, fumul de pene, forma slabă a fumului de tutun și farmecul de pene, forma slabă a fumului acestora.

Acestea fiind stabilite, cum povestesc bororosii originea porcilor sălbatici? Unul dintre miturile lor (M<sub>21</sub>) explică faptul că aceste animale au fost odinioară oameni, cărora, ca să se răzbune pentru o jignire, soțiile lor le-au dat să mănînce un compot de fructe spinoase. Cu gîtlejul jupuit de țepi, bărbații au gemut: „ú, ú, ú...”; și așa s-au transformat în porci sălbatici, care strigă astfel.

Acest mit merită să ne rețină atenția din două motive. Mai întîi, rolul magic al spinilor trimite la farmecul fabricat din pene și din țepi, de care era vorba în M<sub>18</sub>. Privit sub acest raport, el se situează deci în urma lui M<sub>18</sub> în seria de transformări magice, pe care le îmbogățește cu o nouă variantă, fără a modifica ordinea în care celelalte fuseseră dispuse. Dar, sub un alt raport, mitul bororo îndeplinește o mișcare de basculă: pe cînd în M<sub>15</sub>, M<sub>16</sub>, M<sub>18</sub>, evenimentul își află originea într-o ceartă între rude prin alianță, aici devine urmarca unei certuri între soți. Pentru discutarea acestei transformări ne vom mulțumi să trimitem cititorul la volumul precedent (*Crud și gătit*, p. 126-127) unde s-a arătat că este tipică pentru mitologia bororo. În cazul care ne preocupă, ea rezultă deci din aplicarea legii canonice care o domină:

a) Pentru un mesaj invariant (aici originea porcilor sălbatici):



|  |   |                    |                                |                           |
|--|---|--------------------|--------------------------------|---------------------------|
| $M_{15} :$<br>$M_{16} :$<br>$M_{20} :$ | Donator(i) de soție stabilit(ți) la oarecare distanță de cumnat(ți) | Rol de intermediar | $M_{15} :$ nepotului           | maltratat de              |
|  |   |                    | $M_{16} :$ fiului              | care suferă refuzul cămii |
|  |   |                    | $M_{20} :$ fratelui mai mic al | care obține miere proastă |

//

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| $M_{15} :$<br>$M_{16} :$<br>$M_{20} :$ | un abuz sexual al femeii(lor) primit(e) de la... | $M_{15} :$ (bărbați) care îi închid atunci într-o <i>închisoare</i> | bărbați care înainte lode...<br>$M_{20} :$ cui au într-un <i>palat</i> de pene |
|  |  | $M_{16} :$ de pene.   |  |
|  |  | $M_{20} :$  |  |

//

|  |                                  |  |   |                                 |
|--|----------------------------------|--|---|---------------------------------|
| $M_{15} :$<br>$M_{16} :$                           | teatrul unei purtări             | copulație imoderată cu soțiile.                            | $M_{15} :$ Vinații sînt afumați pasiv cu fum de pene, | transformați în porci sălbatici |
|  |                                  |  | $M_{16} :$ Vinații sînt afumați pasiv cu fum de tutun |                                 |
| $M_{20} :$ teatrul inventării artelor civilizației | spionată indiscret de către soră | Victime care se aruncă de bună voie în flăcările unui rug. | transformate în păsări cu pene <i>ornamentale</i>     |                                 |

//

|  |  |   |   |                     |   |
|--|--|---|---|---------------------|---|
| $M_{15} :$<br>$M_{16} :$<br>$M_{20} :$ | originea cămii, hrană de origine ANIMALĂ | originea: 1° găteliilor de origine ANIMALĂ; 2° a produselor non-                          | în măsura în care se raportează la o fisiune a omeni- | ajungînd parțial la | $M_{20} :$ prin obținerea gătelilor <i>dincolo</i> de           |
|  |  |   |   |                     | $M_{15} etc. :$ prin obținerea cămii <i>dincoace</i> de bucătă- |
|  |  |   |   |                     | $M_{20} :$ prefăcîndu-se în păsări... = CER (Cf. $M_1 :$        |
| $M_{15} etc. :$                        | regreăsînd parțial la                    | $M_{15} etc. :$ fiind prefăcuți în patru- = PĂMÎNT (Cf. $M_{7-12} :$ <i>foc</i> terestru) |   |                     |   |

Este ușor să demonstrăm că datorită acestei transformări, lanțul se încheie și grupul miturilor examinate pînă acum prezintă sub acest raport un caracter ciclic. Într-adevăr, la început transformasem:

g<sup>e</sup> [Originea (focului de) bucătărie] ⇒ *hororo* [Originea anti-(focului de) bucătărie = apa]

Apoi am transformat:



g<sup>é</sup> [ Originea focului (= mijloc) al bucătăriei ] ⇒ tupi [ Originea cărnii  
(= materie) a bucătăriei ]

În sfârșit, a treia transformare pe care am obținut-o poate să fie scrisă în modul următor:

tupi [ Originea cărnii (materie de bucătărie) ] ⇒ bororo [ Originea gătelilor  
anti-materie a bucătăriei ]

deoarece s-a văzut la fel de bine că gătelile provin din părțile animale necomestibile (scoici, pene) și din plante (tigve, bumbac, urucú) care nu joacă nici un rol în alimentație. Opoziția inițială care era între mijloc (al bucătăriei) și contrariul lui, s-a transformat deci numai într-o opoziție între materie (a bucătăriei) și contrariul ei. În raport cu aceste două opoziții miturile bororo se situează întotdeauna în același fel.

\*  
\* \*

Tot ceea ce am amintit pînă în prezent era deja demonstrat în *Crud și gătit* pe aceeași cale, sau pe căi diferite. Acum ne vom îndrepta atenția asupra unui alt aspect al acestor mituri, pe care nu fuscse nevoic să-l examinăm, sau pe care nu l-am examinat decît în treacăt. S-a stabilit mai sus că în seria mijloacelor magice ilustrate de miturile cariri, mundurucú, tenetehara și kubenkranken pentru a explica transformarea oamenilor în porci, tutunul constituia termenul pertinent. Nu trebuie să fim surprinși de faptul că orice referire la tutun lipsește din mitul bororo despre originea bunurilor culturale, deoarece fiind analog miturilor tupi prin armătura sa, transmite un mesaj inversat, care presupune un alt lexic. De aceea vedem apărînd un nou termen, care lipsește în alte mituri: mierea. Refuzul mierii sau mai exact oferta de miere de proastă calitate joacă rolul de factor determinant în transformarea eroilor în păsări, dimpreună cu indiscreția „incestuoașă” a *surorii* lor, căreia mitul mundurucú îi oferă

o imagine simetrică sub forma unui coit imoderat al soților cu soțiile lor (care sînt *surorile* eroului).

Ne amintim de asemenea că în mitul bororo despre originea porcilor sălbatici (simetric cu celălalt, deoarece de această dată, cînd îl comparăm cu grupul tupi-gé în privința aceleiași teme, mesajul apare identic și armătura inversată), un compot de proastă calitate (plin de țepi) ține locul mierii de proastă calitate (grunjoasă în loc să fie fluidă). Mijloacele magice din miturile bororo, care țin de ud, se opun astfel mijloacelor magice din seria gé-tupi (fumul de tutun sau de pene, farmece de pene sau de spini), care sînt de partea uscatului, opoziție care este congruă cu aceea care ne-a slujit de punct de plecare între mitul bororo despre originea apei și miturile gé-tupi despre originea focului.

În realitate, lucrurile sînt ceva mai complexe, pentru că numai unul dintre cele două mituri bororo este integral „umed”: mitul M<sub>21</sub>, unde conflictul între soți apare în legătură cu pescuitul (peștii sînt un vînat acvatic, formînd un triunghi cu păsările: vînat celest în M<sub>20</sub>, și cu porcii: vînat terestru în M<sub>16</sub> etc.) pentru a se rezolva în favoarea soțiilor, datorită unui compot de fructe (compot = *vegetal* ∪ *apă* / *pește* = *animal* ∪ *apă*). În schimb, elementul uscat joacă un rol esențial în M<sub>20</sub>, cu rugul pe care eroii se incinerează voluntar și care pare a fi omologul (deși mai puternic marcat) al rugului de pene din M<sub>15</sub> și al rugului de tutun din M<sub>16</sub>. Dar, dacă termenii sînt efectiv omologi, se opun prin finalitățile respective ale întrebuințării. Incinerarea pe un rug – a eroilor înșiși în locul unui produs destinat consumării de către aceștia – constituie un procedeu de două ori „ultra-culinar”, care întreține deci un raport *suplimentar* cu rezultatul său: apariția gătelilor și ornamentelor, care sînt și ele „ultra-culinare”, fiind de partea culturii, pe cînd bucătăria este o activitate tehnică ce face puntea între natură și cultură. Dimpotrivă, în M<sub>15</sub> și M<sub>16</sub> incinerarea penelor și a tutunului, care e și ea de tip „ultra-culinar”, deși într-o măsură mai mică, intervine în felul unui procedeu *complementar* al rezultatului, care este apariția cărnii, obiect de două ori „infra-culinar” fiind o condiție în același timp naturală și prealabilă a existenței bucătăriei.

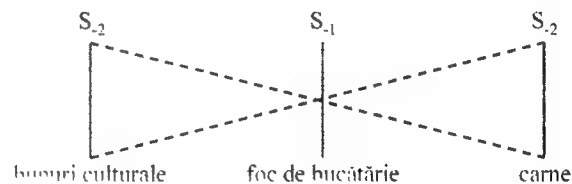
O dată rezolvată această dificultate, putem pune mai liber accentul pe opoziția dintre miere și tutun, care răsare aici pentru prima dată din mituri și care ne va reține pînă la sfîrșitul acestei cărți. Apartenența celor doi termeni la același cuplu de opoziții rezulta deja din prezența exclusivă a unuia sau a celuilalt termen în mituri (M<sub>20</sub> și M<sub>16</sub>) despre care stabilisem, pentru motive independente, că erau inversate pe planul

mesajului. Se cuvine să adăugăm acum că un termen corelativ al mierii de proastă calitate – compotul de proastă calitate – apare în M<sub>21</sub> identic în ce privește mesajul cu M<sub>16</sub> (originea porcilor sălbatici) dar inversat în ceea ce privește armătura  $\circ \neq \Delta / \Delta \overset{\#}{\circ} = \Delta$  și chiar de două ori inversat (în ce privește armătura și în ceea ce privește mesajul) în raport cu M<sub>20</sub>. Mierea și compotul sînt substanțe clasificate ca vegetale (ceea ce este evident pentru compot, iar în ce privește mierea chestiunea va fi stabilită ulterior), și care țin amîndouă de categoria elementului ud. Mierea de proastă calitate se definește prin faptul că este tare și are o textură grunjoasă, în opoziție cu mierea de bună calitate, care în consecință este fluidă și alunecă ușor pe gît<sup>1</sup>; compotul de proastă calitate, prin prezența țepilor, care îl fac dens și aspru deopotrivă. Mierea și compotul sînt deci analoge și știm de altminteri că compotul cu țepi ia loc în seria mijloacelor magice în urma farmecului de pene și de spini din M<sub>18</sub>, transformare slăbită a fumului de pene din M<sub>15</sub>, care întretine același raport cu fumul de tutun din M<sub>16</sub>. În fine, am văzut că dacă lărgim această serie, verificăm și corelația și opoziția dintre miere și tutun.

Astfel se confirmă într-un nou mod rolul de pivot care a fost atribuit tutunului în sistem. Numai tutunul demn de acest nume împerechează atribute în general incompatibile. Un mit bororo (M<sub>26</sub>) care se referă la originea tutunului, sau mai exact a diferitelor soiuri de frunze mirositoare pe care le fumează indienii, povestește că aceștia, încercîndu-le pentru prima dată, le declarau pe unele bune și pe altele proaste, după cum fumul lor era sau nu „întepător”. Termenii din seria mijloacelor magice care transformă oamenii și animalele sînt deci legați. Fumul de tutun și fumul de pene au în comun faptul că sînt întepătoare, dar unul este urît mirositor, iar celălalt este parfumat; compoturile de fructe sînt savuroase (de vreme ce se mănîncă în toate cazurile), dar mai mult sau mai puțin bine preparate: alunecă pe gîtlej atunci cînd fructele au fost curățate de spini, sau întepă; mierea poate să fie și ea omogenă sau grunjoasă. Există deci două feluri de fum, două feluri de compot, două feluri de miere. În sfîrșit, în miturile omomorfe (care au aceeași armătură), mierea și tutunul sînt în raport de simetrie inversă.

1 Invocatia către miere a indienilor umutina, rude apropiate ale indienilor bororo, subliniază că fluiditatea este una din principalele calități cerute de la miere: „Ca să dea multă miere... miere moale, dulce, lichidă... ca apa. Ca să dea miere curgătoare ca apa de rîu, dulce ca apa argilosoasă, ca să nu dea miere ca aluatul (polen)” (Schultz 2, p. 174).

Înseamnă că sîntem confrunțați cu o problemă interesantă. America tropicală ne-a oferit din capul locului un sistem mitologic referitor la originea bucătăriei care, în funcție de grupurile de triburi, ne-a apărut sub o formă directă (originea focului) sau sub o formă inversată (originea apei). Să convenim a numi S<sub>1</sub> forma directă a acestui prim sistem și S<sub>1</sub> forma sa inversată, pe care o vom lăsa deocamdată deoparte. Întorcîndu-l pe S<sub>1</sub> pe dos pornind de la unul din elementele sale (aparitia episodică a unui porc sălbatic), am reconstituit în *Crud și gătit* un al doilea sistem mitologic referitor la originea porcilor sălbatici, altfel zis a cărnii: materie și condiție a bucătăriei, așa cum în primul sistem focul era mijlocul și instrumentul acesteia. Acest al doilea sistem, pe care îl vom desemna prin S<sub>2</sub>, va fi așezat arbitrar în dreapta celuiilalt (pentru a respecta o dispunere schematică deja adoptată în *Crud și gătit*, fig. 6, p. 143). Va trebui atunci să așezăm la stînga lui S<sub>1</sub> un al treilea sistem, referitor la originea bunurilor culturale, simetric cu S<sub>2</sub> în raport cu S<sub>1</sub> (deoarece carnea și podoabele sînt respectiv dincoace și dincolo de bucătărie, bucătărie căreia S<sub>1</sub> îi explică originea). Acest sistem invers al lui S<sub>2</sub> va fi numit S<sub>2</sub>.

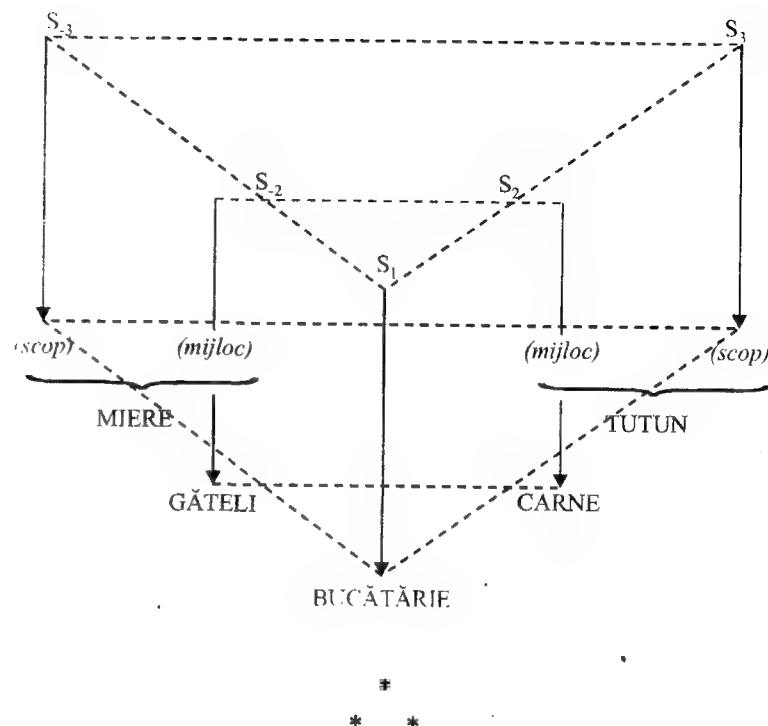


Să ne limităm, pentru moment, să considerăm ceea ce se petrece în cîmpul mitic „la dreapta” lui S<sub>1</sub>. Vedem aici sistemul S<sub>2</sub>, pe care l-am caracterizat mai înainte în două feluri: este un sistem mitic al cărui scop este de a explica originea porcilor sălbatici, și care recurge, ca mijloc, la diferite substanțe despre care am arătat că sînt variante combinatorii ale fumului de tutun. Tutunul apare deci în S<sub>2</sub> sub formă de termen instrumental. Dar, tot așa cum S<sub>1</sub> (nașterea bucătăriei) presupune neapărat pe S<sub>2</sub> (existența cărnii) – deoarece una este materia celeilalte – folosirea tutunului ca mijloc în S<sub>2</sub> presupune neapărat existența lui prealabilă. Altfel spus, trebuie să existe în dreapta lui S<sub>2</sub> un sistem mitologic S<sub>3</sub>, unde tutunul joacă rolul de scop și nu numai de mijloc; care consistă în consecință într-un grup de mituri despre originea tutunului; și care, fiind o transformare a lui S<sub>2</sub>, așa cum S<sub>2</sub> era o transformare a lui S<sub>1</sub>, va trebui să-l reproducă pe S<sub>1</sub>, cel puțin pe o axă, pentru ca, pe această latură,

grupul să poată fi considerat ca închis. Dacă nu, va trebui să reiterăm operația și să căutăm un sistem  $S_4$ , în legătură cu care ne vom pune aceleași întrebări, și așa mai departe pînă cînd vom obține un răspuns pozitiv sau pînă cînd, pierzînd orice speranță de a ajunge la un rezultat, ne vom resemna să vedem în mitologie un gen lipsit de redundanță. Orice efort de a înzestra mitologia cu o gramatică ar purcede atunci dintr-o iluzie.

De fapt, am izolat deja sistemul  $S_3$  în lucrarea noastră precedentă și am verificat faptul că-l reproducea pe  $S_1$ . Să amintim aici numai că e vorba de un grup de mituri din Chaco ( $M_{22}$ ,  $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ) referitoare la originea jaguarului (problemă pusă de  $S_1$ , unde jaguarul figurează în calitate de stăpîn al focului de bucătărie) și a tutunului (problemă pusă de  $S_2$ ). Luată în sine, unirea acestor doi termeni în același cîmp etiologic ar fi deja revelatoare. Dar e de subliniat mai ales că  $S_3$  îl reproduce efectiv pe  $S_1$ , deoarece afabulația este identică în ambele cazuri: istoria unui prințator de păsări (ara sau papagali) care se confruntă cu un jaguar, fie mascul, fie femelă (sau la început mascul, apoi femelă); și fie amical, fie dușmănos; în sfîrșit, cumnat sau soție, adică aliat(ă) prin căsătorie. Mai mult, miturile din  $S_1$  au drept scop bucătăria, prin intermediul focului „constructor”, a cărui funcție este de a face carnea bună pentru consumul uman. În paralel, miturile din  $S_3$  au drept scop tutunul, prin intermediul unui foc distrugător (rugul pe care piere jaguarul, din cenușa căruia va naște planta). Acest foc este constructor numai în ceea ce privește tutunul care – spre deosebire de carne – trebuie să fie incinerat (= distrus) pentru a putea fi consumat.

Se vede prin urmare că  $S_2$  este flancat în partea dreaptă de un sistem  $S_3$  care îl transformă și îl explică, reproducîndu-l în același timp pe  $S_1$ , și că în consecință lanțul se închide pe această latură. Ce se întîmplă însă la stînga lui  $S_1$ ? Găsim aici sistemul  $S_{-2}$  al cărui scop este de a explica originea gătelilor folosind drept mijloc miecra, termen despre care am stabilit în mod independent că era simetric cu tutunul. Dacă grupul este cu adevărat închis, putem să postulăm nu numai că la stînga lui  $S_{-2}$  există un sistem  $S_{-3}$  care întemeiază existența mierii, tot așa cum o făcea pentru tutun  $S_3$  la cealaltă extremitate a cîmpului, dar și că acesta va trebui, în ceea ce privește conținutul, să-l reproducă pe  $S_1$  – deși într-o altă perspectivă – în mod simetric cu modul în care  $S_3$  îl reproducea pe  $S_1$ . Astfel încît  $S_3$  și  $S_{-3}$  îl reproduc fiecare independent pe  $S_1$  și se reproduc între ele:



Să pornim deci în căutarea lui  $S_{-3}$ .

După cît se știe în prezent, miecra pare să fi ocupat cel mai mare loc în viața ceremonială și în gîndirea religioasă la anumite triburi de tupi septentrionali. Ca și rudele lor tembé, tenetehara de pe fluviul Maranhão consacrau miecii cea mai importantă dintre sărbătorile lor. Aceasta avea loc în fiecare an, la sfîrșitul anotimpului seccetos, adică în lunile septembrie sau octombrie. Deși nu a mai fost celebrată de mulți ani, indienii vizitați de Wagley și Galvão (p. 99) între 1939 și 1941 au refuzat categoric să le execute cîntările serbării mierii, pentru că, spuneau ei, acum era anotimpul ploilor, și a cînta în anotimpul nepotrivit ar fi putut provoca o pedeapsă supranaturală.

Sărbătoarea propriu-zisă dura numai cîteva zile, dar pregătirea ei începea cu șase pînă la opt luni înainte. Încă din lunile martie sau aprilie

trebuia culeasă mierea sălbatică și depozitată în recipiente din tigră, care erau suspendate de grinziile unei cabane ceremoniale, construită special pentru această împrejurare. Mărturiile vorbesc de 120 pînă la 180 de tigve, conținând fiecare mai mult de un litru de miere, legate una lîngă alta și formînd șase pînă la opt rînduri. În tot timpul cît dura culegerea mierii, sătenii se adunau în fiecare noapte ca să cînte: femeile în cabana ceremonială, „sub miere“, iar bărbații în piața de dans, afară. Se pare că aceste cînturi se refereau la diferitele tipuri de vînat și la tehnicile de vînătoare prescrise pentru fiecare din acestea. Într-adevăr, sărbătoarea mierii avea ca scop principal să asigure o vînătoare rodnică pentru tot restul anului.

Inițiativa culegerii și a festivității revenea cîte unui membru important al comunității, care căpăta titlul de „proprietar al sărbătorii“. După ce se asigurase că ajungeau cantitățile culese pînă atunci, invita prin ștafete satele vecine. Pentru a-i hrăni pe acești vizitatori se pregătea multă supă de manioc și se făceau provizii de vînat. Primirea era zgomotoasă din ambele părți, dar îndată ce noii veniți pătrundeau în cabana ceremonială, strigătelor și trîmbițelor le urma o tăcere absolută. Bărbații se grupau atunci pe sate și cîntau pe rînd. Cei din satul gazdă încheiau ciclul. Atunci erau coborîte din grindă tigvele, al căror conținut era diluat cu apă într-un vas mare de pămînt, înainte de a fi băut. Sărbătoarea dura pînă la terminarea mierii. În dimineața ultimei zile avea loc o vînătoare colectivă urmată de un ospăț cu carne friptă (Wagley-Galvão, p. 122-125).

Un mit explică originea sărbătorii mierii:

M188. *Tenetehara: originea sărbătorii mierii.*

Un vînat vestit pe nume Aruwé a descoperit un copac unde papagalii ara veneau să mînînce semințe. El se sui în copac, construind o ascunzătoare și stătu la pîndă. După ce a omorît multe păsări, a vrut să se dea jos, dar a trebuit să se ascundă din nou pentru că se apropiau niște jaguari. Jaguarii aceștia obișnuiau să vină la acel copac, unde culegeau miere sălbatică. Cînd jaguarii au terminat, Aruwé s-a întors cu vînatul în sat. A doua zi s-a dus să vîneze în același loc, avînd grijă să rămînă în ascunzătoarea lui, pînă cînd jaguarii au venit și au plecat îndărăt.

Într-o zi, fratele lui Aruwé s-a cățărât în acel copac pentru că avea nevoie de penele din coada unui ara roșu pentru o

găteală de sărbătoare. Fusese avertizat să fie prudent din cauza jaguarilor, dar lui i s-a năzărit să îl ucidă pe unul. Săgeata lui nu a nimerit ținta, i-a trădat prezența, fiara ochită a făcut un salt și l-a ucis pe vînatul neîndeminatic.

În zadar și-a așteptat Aruwé fratele pînă a doua zi. Sigur că acesta fusese ucis de către jaguari, s-a dus la copac, unde a observat urmele de luptă. Luîndu-se după dîra de sînge lăsată de fratele lui, a ajuns la un furnicar în care a reușit să pătrundă – pentru că era un șaman – transformat în furnică. În interiorul furnicarului a văzut satul jaguarilor. După ce și-a recăpătat forma omenească, a început să-l caute pe fratele lui. Dar una dintre fetele jaguarilor i-a căzut cu tronc; a luat-o de nevastă, s-a instalat la tatăl acesteia, care era jaguarul ucigaș, și care a reușit să-l convingă că uciderea fratelui lui Aruwé fusese justificată.

În timpul șederii la jaguar, croul a asistat la preparativele și la celebrarea sărbătorii mierii; a învățat toate amănuntele ritualului, cîntecele și dansurile. Dar îi era dor de casă, și mai ales de soția lui omenească și de fiul lui. Jaguarii, înduioșîndu-se, i-au îngăduit să se întoarcă la ai săi, cu condiția să o ducă cu el și pe noua lui soție. Cînd a ajuns aproape de sat, Aruwé a sfătuit-o pe aceasta să aștepte acolo, pînă cînd el își va pune familia la curent. Dar i s-a făcut o primire atît de călduroasă, încît nu s-a întors multă vreme. Cînd s-a hotărît în cele din urmă să revină, soția jaguar dispăruse în furnicar și astupase intrarea acestuia. În ciuda strădaniilor lui, Aruwé nu a mai descoperit niciodată drumul care ducea la satul jaguarilor. El i-a învățat pe tenetehara riturile sărbătorii mierii, care, de atunci, este celebrată așa cum a fost observată (Wagley-Galvão, p. 143-144).

Înainte de a discuta acestui mit, să dăm versiunea tembé (tembé formează un subgrup al grupului tenetehara):

M189. *Tembé: originea sărbătorii mierii*

Au fost odată doi frați. Unul și-a făcut o ascunzătoare în vîrful unui copac /azywaywa/ ale cărui flori erau căutate de papagalii ara. Ucisese deja multe păsări, cînd cîndată au apărut doi jaguari, ducînd tigve, și le-au umplut cu nectarul

florilor copacului, pe care le storceau. Timp de mai multe zile la rind vânătorul a observat animalele, fără să îndrăznească să leucidă, dar în ciuda sfaturilor lui, fratele lui a fost mai puțin prudent. A tras asupra jaguarilor, fără să aibă habar că aceștia erau invulnerabili. Fiarele au provocat o furtună, care a scuturat copacul pînă cînd s-au prăbușit și adăpostul și ocupantul acestuia, ucis pe loc. Apoi au dus cadavrul în lumea subterană, a cărei intrare era mică cît o gaură de furnică, și l-au pus pe o cruce de lemn ridicată în plin soare.

Preschimbând în furnică, eroul ajunge pînă la cabana jaguarilor, unde erau atîrnate recipientele pline cu miere. A învățat cîntările rituale, și-a regăsit forma omenească în fiecare noapte, pentru a dansa cu jaguarii; ziua redevenea furnică.

Întors în sat, i-a învățat pe tovarășii lui tot ceea ce văzuse (Nimuendajú 2, p. 294).

Cele două versiuni nu prea se deosebesc decît prin bogăția lor inegală și prin proveniența mierii, care în M<sub>189</sub> nu este luată de la albine, ci este direct stoarsă din florile galbene ale copacului /azywaywa/, care poate să fie și /aiuuá-iwa?/, care în acest caz ar fi o Lauraceae. Oricare ar fi esența copacului, varianta este cu atât mai instructivă cu cît, spre deosebire de mierea europeană, soiurile de miere din America tropicală nu par să fie obținute în principal din flori. Dar indienii sud-americani, care găsesc mierea mai ales în trunchiurile scobite unde își fac cuibul mai multe specii de albine, o clasifică pentru acest motiv în regnul vegetal. Mai multe mituri tacana (M<sub>189b</sub> etc.) evocă întîmplarea neplăcută a unci maimuțe care a fost înțepată cu cruzime deoarece mușcase dintr-un cuib de viespi, crezînd că este un fruct (Hissink-Hahn, p. 255-258). Un mit karajá povestește (M<sub>70</sub>) că cei dinții oameni, ieșind din adîncurile pămîntului, au cules „o mulțime de fructe, albine și miere”. După umutina, omenirea dinții a fost creată din fructe sălbatice și din miere (Schultz 2, p. 172, 227, 228). Regăsim aceeași asimilare în Europa, în antichitate; dovadă acest pasaj din Hesiod: „Stejarul poartă în vîrf ghinda și în mijloc albinele” (*Munci și zile*, v. 232-233), precum și diferite credințe romane: în vremea Vîrstei de Aur, frunzele copacilor secretau miere și încă și astăzi albinele se nasc din frunze și din ierburi prin generație spontanee (Vergiliu, *Georgice*, I, v. 129-131; IV, v. 200).



Fig. 1. - Vînătorul de ara. (Desen de Riou, după J. Crevaux, *Voyage dans l'Amérique du Sud*, Paris, 1883, p. 263.)

Astfel se explică poate faptul că indienii tupi desemnează albinda printr-o locuțiune, /iramaña/, pe care în urma lui Ihering, Nordenskiöld (5, p. 170; 6, p. 197) o ia în sensul de „păzitoare a mierii” (și nu producătoare). Dar, după Chermont de Miranda, termenul /ira-mya/ ar însemna mai degrabă „mama mierii”. Barbosa Rodrigues dă fără comentariu /iramaña/, termen pe care Tastevin și Stradelli îl derivă și ei din /ira-maia/, făcînd din al doilea cuvînt un împrumut din portughezul /mãe/ „mamă”; nu fără șovăială totuși din partea lui Stradelli (cf. art. „maia, manha”) în *Vocabularul* acestuia fiind menționată o rădăcină /manha(na)/ cu același sens ca acela propus de Ihering.

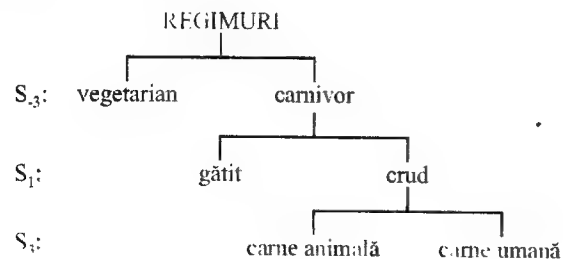
Vom reveni asupra acestei chestiuni. Deocamdată trebuie mai ales să subliniem rudenian miturilor tenetehara și tembé cu cele din grupul S<sub>1</sub>, ceea ce confirmă ipoteza noastră că mitul avînd drept temă principală mierea trebuie să le reproducă pe cele care se referă la originea focului de bucătărie, acestea din urmă fiind ele însele reproduse de miturile despre originea tutunului (S<sub>3</sub>). În toate cele trei cazuri avem de-a face cu un vînător de ara sau de papagali, care constată că unul sau mai mulți

jaguari stau la picioarele copacului sau a stîncii pe care s-a suit el. Pretutindeni jaguarul este rudă prin alianță: soț al unei femei umane în S<sub>1</sub>, soție întii umană în S<sub>3</sub>, tatăl unei soții-jaguar în cazul care ne ocupă acest moment. În S<sub>1</sub> și S<sub>3</sub> jaguarul mănîncă ara; în S<sub>-3</sub> omul mănîncă ara.

Cei doi jaguari din S<sub>1</sub>, unul mascul protector, celălalt femelă dușmănoasă, au purtări diferențiate față de același om. Jaguarul unic din S<sub>-3</sub> adoptă față de doi oameni purtări la fel de diferențiate: pe unul îl mănîncă, celuilalt îi dă fiica în căsătorie. În S<sub>3</sub>, unde nu există decît un singur jaguar și un singur om, dualitatea se restabilește în plan diacronic, deoarece la început jaguarul era o soție umană, care apoi se transformă în fiară canibală. Cele trei sisteme au deci aceeași armătură, care constă în triada: om (oameni), ara, jaguar(i), iar tipurile lor de comportament contrastate (+, -) unesc doi doi termenii:

|                 |                   |                |                  |                |                             |
|-----------------|-------------------|----------------|------------------|----------------|-----------------------------|
| S <sub>-3</sub> | oameni / ara: (-) | S <sub>1</sub> | jaguar 1/        | S <sub>3</sub> | (soție umană) / bărbat: (+) |
|                 | jaguar /          |                | ara: (-)         | ↓              |                             |
|                 | om 1: (-)         |                | om: (+)          |                |                             |
|                 | om 2: (+)         |                | jaguar 2 om: (-) |                | jaguar /                    |
|                 |                   |                |                  |                | ara: (-)                    |
|                 |                   |                |                  |                | om: (-)                     |

Fiecare sistem mitologic se inspiră dintr-o opoziție, care ar putea fi calificată drept dietetică: aceea dintre crud și gătit în S<sub>1</sub> (mereu sub raportul alimentației carnee); aceea dintre canibalism și un alt regim carnivor (papagalii devorați de femeie) în S<sub>3</sub>; în sfîrșit, în S<sub>-3</sub>, aceea dintre regimul carnivor (omul fiind definit ca ucigaș de ara) și regimul vegetarian (deoarece am văzut că mierea este clasificată printre substanțele vegetale). Din acest punct de vedere, cele trei sisteme se ordonează după cum urmează:



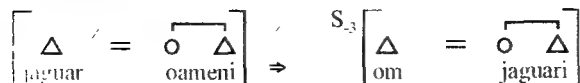
În ciuda acestei structuri aparent „deschise”, grupul se închide în S<sub>3</sub> și S<sub>-3</sub>. Într-adevăr, din cele trei sisteme, numai S<sub>1</sub> oferă un caracter static: la început, omul este un „mîncător de crud”, iar jaguarul un „mîncător de gătit”; la sfîrșit își schimbă pur și simplu rolurile. Dimpotrivă, la începutul lui S<sub>-3</sub>, omul este carnivor, jaguarul este vegetarian și dacă reușește să-l inițieze pe om la regimul lui propriu, îl face numai cu condiția de a se fi transformat la început el însuși din vegetarian în canibal, precum femeia transformată în jaguar din S<sub>3</sub>. Simetric, în S<sub>3</sub>, „canibalismul” femeii (devoratoare de păsări vii) anticipează și anunță transformarea ei în jaguar; și, deoarece și-a făcut o hrană din om (în loc de a fi făcut din el un consumator de hrană), acest jaguar se transformă el însuși în tutun: fie deci o hrană vegetală (poziție congruă cu aceea a consumatorului de hrană vegetală, pe care o ocupă în S<sub>-3</sub>), care trebuie să fie *incinerată* pentru a fi consumată, deci anti-simetrică cu mierea pe care jaguarul din S<sub>-3</sub> o consumă *udă* (diluată). Închiderea are într-adevăr loc, dar ea este subordonată la trei transformări care sînt situate pe trei axe diferite; fie o transformare identică: jaguar canibal ⇒ *jaguar canibal*; și două transformări non identice, care se raportează amîndouă la regimul vegetarian: *hrană consumată* ⇒ *consumator de hrană*, și: *ars* ⇒ *ud*.

După ce am stabilit unitatea meta-sistemului constituit din ansamblul (S<sub>1</sub>, S<sub>3</sub>, S<sub>-3</sub>) ne putem permite să considerăm în amănunt raporturile dintre S<sub>1</sub> și S<sub>-3</sub>; într-adevăr, planul nostru inițial era să-l descoperim pe S<sub>-3</sub> în măsura în care el îl reproduce pe S<sub>1</sub>. În această perspectivă restrînsă vom face trei observații:

1) Trăsătura proprie a omului este că e în același timp vegetarian și carnivor. Sub aspectul vegetarian, el se potrivește cu ara (care sînt întotdeauna definiți în mituri ca păsări vegetariene și formînd din această cauză un cuplu de opoziție cu păsările de pradă, cf. CG, p. 387-388). Sub aspectul carnivor, omul este congruent cu jaguarul. Din această dublă relație de congruență, S<sub>-3</sub> deduce o a treia relație, care-i unește direct pe jaguar și pe ara, asemănători în privința mierii, deoarece frecventează același copac, fie în scopuri diferite (formă slabă a competiției în M<sub>188</sub>), fie în același scop în M<sub>189</sub> unde papagalii ara mănîncă flori al căror nectar este stors de jaguari. Această congruență directă între ara și jaguari (derivată din celelalte două congruențe între oameni și ara, oameni și jaguari, prin aplicarea unui raționament de tipul: prietenii noștri sînt

prietenii prietenilor noștri)<sup>1</sup> ar putea să se stabilească teoretic în două feluri, fie transformându-i pe ara mitici în carnivore, fie transformând jaguarii mitici în vegetarieni. Prima transformare ar fi contradictorie cu poziția univocă deținută de ara în alte mituri. Cea de-a doua nu ar fi contradictorie cu poziția pe care o ocupă jaguarii, decât dacă în S-3 aceștia din urmă ar fi prezentați pur și simplu ca stăpînii și creatorii unei hrane vegetale: mierea. Dar tocmai se întîmplă că miturile din acest grup nu spun deloc așa ceva. M<sub>189</sub> se străduiește chiar să distingă două feluri antitetice de a consuma mierea: felul arășilor, care este *natural*, deoarece ei se mulțumesc să mănînce florile (oarecum „crude“) pe cînd jaguarii recoltează mierea în scopuri *culturale*: celebrarea sărbătorii mierii. Deci ei nu sînt „stăpînii mierii“, pe care o consumă între alții și ara (și pe care oamenii o consumă desigur și ei, deși pe vremea aceea într-un mod încă neritual), ci mai degrabă „stăpînii sărbătorii mierii“: inițiatorii unui mod al culturii (care mai este legat și de vînătoare pe lîngă toate altele); ceea ce nu contrazice, ci confirmă, rolul jaguarului ca stăpîn al altui mod de cultură – focul de bucătărie – în S<sub>1</sub>.

2) Din punctul de vedere al raporturilor de rudenie apare o transformare cînd se trece de la S<sub>1</sub> la S<sub>3</sub>:

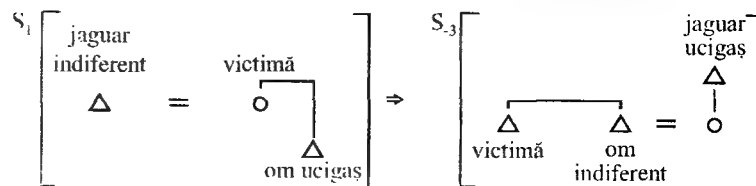


Altfel zis, oamenii sînt în poziția de donatori de femei în S<sub>1</sub> și în poziția de primitori de femei în S<sub>3</sub>.

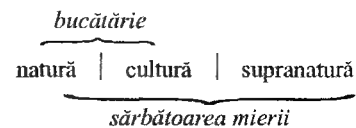
Această transformare este însoțită de alta, care se referă la atitudini. O trăsătură remarcabilă a lui S<sub>1</sub> constă în indiferența ostentativă cu care jaguarul primește vestea uciderii sau a rănirii soției sale de către tînărul

1 Se vede de aici că gîndirea mitică apelează simultan la două forme distincte de deducție. Congruența omului cu ara sub raport vegetarian, congruența omului cu jaguarul sub raport carnișier, sînt deduse pornind de la date furnizate de observație. În schimb, congruența dintre ara și jaguar, care e inferată din celelalte două, are un caracter sintetic, deoarece nu se sprijină pe experiență și chiar o contrazice. Multe anomalii aparente în etnozologie și etnobotanică se lămuresc de îndată ce observăm că aceste sisteme de cunoștințe juxtapun concluzii trase din ceea ce am putea numi, inspirîndu-ne din aceste observații, o *deducție empirică* și o *deducție transcendentă*. (Cf. articolul nostru „The Deduction of the Crane“, *American Anthropologist*, sub tipar.)

erou, pe care l-a luat drept fiu adoptiv (CG, p. 113-116). Această „profesiune de indiferență“ își găsește paralela exactă în S<sub>3</sub>, unde eroul se lasă convins ușor că jaguarul care i-a ucis fratele era în stare de legitimă apărare (M<sub>188</sub>), sau iarăși, se lasă captivat de cînturile și dansurile sărbătorii mierii pînă într-atît încît își uită principalul motiv al vizitei la jaguar, care era să-și regăsească fratele sau să-l răzbune (M<sub>189</sub>):



3) În sfîrșit, există între S<sub>1</sub> și S<sub>3</sub> o ultimă asemănare care, și în acest caz, este dublată cu o diferență. Jaguarul joacă pretutindeni rolul de inițiator al culturii: fie sub forma bucătăriei care necesită focul, fie sub forma sărbătorii mierii care are nevoie de apă. Celei dintîi îi corespunde hrana gătită, consumată în mod profan, celeilalte, hrana crudă, consumată în mod sacru. Se poate spune și că o dată cu bucătăria (însoțită în S<sub>1</sub> de arc și de săgeți și de fire toarse de bumbac), jaguarul le aduce oamenilor cultura materială. O dată cu sărbătoarea mierii, care la tupi din nord este cea mai importantă și cea mai sfîntă dintre ceremoniile religioase, le aduce cultura spirituală. Trecere decisivă în ambele cazuri, dar în legătură cu care este important să notăm că, fiind într-un caz trecere de la crud la gătit (demers o dată pentru totdeauna constitutiv al culturii), iar în celălalt caz de la crudul profan la crudul sacru (deci depășind opoziția naturalului și a supranaturalului, dar în mod nedefinitiv pentru că celebrarea riturilor trebuie să fie reînnoită în fiecare an), ea corespunde traversării unor intervale mai mari sau mai mici:



\*  
\* \*

Ne rămâne să examinăm un ultim aspect al metasistemului, care va ieși mai bine în evidență dacă facem mai întâi o scurtă recapitulare.

După ce l-am obținut pe  $S_2$  prin răsturnarea lui  $S_1$ , am constatat că în  $S_2$ , în funcție de grupuri, avea loc o spargere a armăturii sociologice care, pentru un mesaj ce rămâne invariant (originea porcilor sălbatici)

îmbracă forma:  $\Delta \overset{\#}{\circ} = \Delta$  la tenetehara și la mundurucú, pe cînd la bororo are forma:  $\circ \# \Delta$ . Căutînd atunci cărui mesaj îi corespunde armătura sociologică:  $\Delta \overset{\#}{\circ} = \Delta$  în acest din urmă grup, am găsit că era vorba de originea gâtelilor și a ornamentelor, adică a bunurilor culturale (S-2).

Lăsînd deocamdată deoparte acest rezultat, am abordat o a treia etapă observînd că jaguarul, în calitate și de animal și de cumnat binevoitor în  $S_1$ , era elementul corespunzător porcilor – cumnați (preschimbați în) animale (pentru că erau) răuvoitori – din  $S_2$ . Dar  $S_2$  se referea la originea porcilor; există deci oare un sistem  $S_3$  care să dea seama despre originea jaguarilor, care sînt protagoniștii lui  $S_1$ ? Cîteva mituri din Chaco ( $S_3$ ) satisfăceau această exigență și era deosebit de semnificativ că ele confundau în aceeași poveste originea jaguarului și originea tutunului, pentru că astfel cercul se închidea: în  $S_1$  jaguarul este mijlocul focului de bucătărie („foc constructor”); în  $S_2$ , focul de tutun este mijlocul porcilor (pentru că determină apariția lor); în sfîrșit, în  $S_3$ , rugul cremator (foc distrugător) este mijlocul tutunului care provine din trupul jaguarului al cărui „sfîrșit” – și scop – este în același timp. Or, focul de tutun ocupă un loc exact intermediar între focul de bucătărie și rugul cremator: el produce o substanță consumabilă, dar prin incinerare (CG, p. 132-146).

În același timp în care se verifica transformarea lui  $S_2$  în  $S_3$ , făceam trei constatări. În primul rînd,  $S_3$  îl reproducea pe  $S_1$  sub raportul codului (povestea vîntătorului de păsări; triada om, ara și jaguar); în al doilea rînd,  $S_3$  îl transforma pe  $S_1$  sub raportul armăturii, devenind:  $\circ \# \Delta$  în loc de:  $\Delta \overset{\#}{\circ} = \Delta$ ; în sfîrșit, această transformare era identică cu cea pe care o observasem trecînd de la miturile tupí la mitul bororo consacrat de ascendența originii porcilor sălbatici.

Prin urmare, se pune o problemă. Dacă la bororo armătura  $\circ \# \Delta$  este deja mobilizată în  $S_2$ , și armătura:  $\Delta \overset{\#}{\circ} = \Delta$  în  $S_2$ , la care tip de relații familiale vor recurge acești indieni pentru a da seama de originea tutunului? De fapt, asistăm la ei la o nouă despărțire, pentru că se cunosc două mituri diferite care se referă la originea speciilor de tutun diferite între ele.

Deja analizate (CG, p. 142-146), aceste mituri vor fi aici numai amintite. Unul ( $M_{26}$ ) face să se nască o varietate de tutun (*Nicotiana tabacum*) din cenușa unui șarpe pe care l-a născut o femeie după ce a fost fecundată din întîmplare de sîngele unui șarpe boa pe care soțul ei îl ucisese la vînătoare, și a cărui carne îl ajuta pe soț să o care. Celălalt mit ( $M_{27}$ ) se referă la o plantă anonacee ale cărei frunze indienii bororo le fumează deopotrivă și pe care o numesc cu același nume ca și tutunul adevărat. Frunzele acestea au fost descoperite de un pescar în burta unui pește; le-a fumat mai întîi noaptea și pe ascuns, dar tovarășii lui l-au obligat să le împartă cu ei. Pentru a-i pedepsi că înghițeau fumul în loc să-l sufle – lipsind astfel duhurile de jertfa care li se datorează – acestea din urmă i-au transformat pe oamenii lacomi de tutun în vidre. În ceea ce-l privește pe  $M_{26}$ , am demonstrat (CG, p. 141), că era riguros simetric cu miturile din Chaco despre originea tutunului ( $M_{23}$ ,  $M_{24}$ ). Nu mai puțin semnificative sînt raporturile care unesc acest mit cu acela pe care bororo îl consacră originii porcilor sălbatici ( $M_{21}$ ) și din care cunoaștem două versiuni: aceea deja rezumată, și o alta, mai veche, culeasă în 1917. În ciuda unor obscurități și lacune, reiese din această versiune că femeile, geloase pe succesul la pescuit al soților, au acceptat să se prostitueze cu vidrele contra unei promisiuni de a fi aprovizionate cu pește. Astfel femeile au putut pretinde că erau mai bune pescărițe decît bărbații (Rondon, p. 166-170). Intriga este identică cu a celeilalte versiuni, numai că aceasta din urmă aruncă un vîl pudic asupra relației dintre femei și vidre, care par să fie împinse de motive mai puțin desfrîinate.

Dacă tema animalului seducător este frecventă în mitologia sud-americană, nu prea se cunosc cazuri în care rolul acestă să fie încredințat vidrelor; de obicei i se cuvine tapirului, jaguarului, cainanului sau șarpelui. La bororo este utilizat tapirul seducător, dar prin umanizare (un bărbat al cărui eponim clanic este tapirul,  $M_2$ ), și constatăm că în  $M_{26}$  bororo se folosesc de șarpe, dar slăbindu-i la maximum caracterul seducător, fiindcă e vorba de un șarpe mort și nu viu, de o bucată și nu



de un animal întreg, iar fecundarea femeii se produce accidental și fără știrea ei, prin efectul singelui (lichid pingăritor și nu fecundant), care se scurge din bucata de carne transportată. Un animal care în mod normal e seducător e devirilizat prin urmare aici; și în paralel, victima lui feminină e scuzată de o greșeală care, în acest mit, pare să fie mai degrabă imputabilă fatalității. Dimpotrivă, în mitul de origine a porcilor sălbatici, bororo recurge la un seducător excepțional – vidra – al cărei rol este eminent activ față de femeii, care la rândul lor dau o dublă dovadă de perversitate: încheind un tîrg nerușinat cu animalele ca să-i învingă pe bărbații la întrecerea de pescuit, pe cînd, într-o societate civilizată, numai bărbații pescuiesc iar femeile se mulțumesc să transporte peștele.

De ce vidre? Grupul de mituri bororo pe care îl examinăm le aduce în prim-plan în două rînduri. După M<sub>27</sub>, un pescuit masculin ar duce la descoperirea tutunului prin intermediul unui pește ascuns față de ceilalți bărbați; și înghițirea fumului de tutun produce transformarea bărbaților în vidre. După M<sub>21</sub>, transformarea vidrelor în oameni (= seducători ai soțiilor umane; versiunea Rondon le numește efectiv „bărbați”) an-trează un pescuit feminin, care sustrage peștii bărbaților și care deter-mină transformarea bărbaților în porci ca urmare a ingerării unui compot plin de țepi. Există deci un raport între sensul unei transformări: fie din bărbați în vidre sau din vidre în oameni (într-un caz metonimic: o parte a oamenilor; în celălalt, metaforic, vidrele copulează cu femeile ca niște bărbați), și conținutul celeilalte transformări, care afectează o substanță înghițită atunci cînd ar fi trebuit ca ea să fie azvîrlită afară: tutun sau compot; dar, fie într-un scop metaforic (pentru ca fumul de tutun să joace rolul de jertfă față de spirite), fie în mod metonimic (scuipînd țepii care făceau parte din compot).

Dacă acum ne amintim că în mitul mundurucú (M<sub>16</sub>) despre origi-ne a porcilor sălbatici, fumul de tutun ingerat (care la bororo îi transformă pe bărbați în vidre) este operatorul transformării lor în porci (pe cînd la bororo compotul cu țepi îndeplinește această a doua funcție) vom înțelege motivul intervenției vidrelor, stăpîne ale peștilor, așa cum porcii sînt stăpînii vînatului terestru (pentru această demonstrație, cf. CG, p. 145). Cele două specii sînt simetrice sub rezerva unor transformări, omologe între ele, din *uscat* în *umed*, din *tutun* în *compot*, din vînatoare în *pescuit*, și în sfîrșit, din *foc* în *apă*. Tot ceea ce precede poate fi deci rezumat prin cele două formule care urmează:

$$\begin{aligned} a) \quad & M_{16} \left[ \text{bărbați} \Rightarrow \text{porci} \right], \quad M_{61} \left[ \text{bărbați} \Rightarrow \text{vidre} \right] = \overset{f}{\left[ \text{fum} \text{ înghițit} \right]} \\ b) \quad & M_{21} \left[ \text{bărbați} \Rightarrow \text{porci} \right] = \overset{f}{\left[ \text{fum} \Rightarrow \text{compot} \right]}, \quad \left[ \text{vidre} \Rightarrow \text{bărbați} \right]. \end{aligned}$$

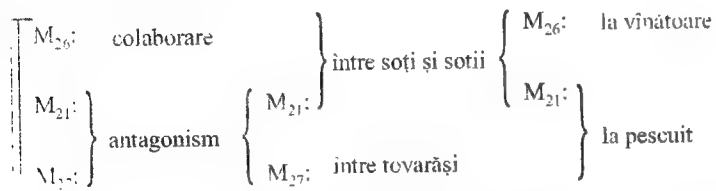
După ce, datorită lui M<sub>16</sub>, am redus codurile lui M<sub>27</sub> și M<sub>21</sub> la unitate, folosind proprietățile lor comune care, pentru M<sub>16</sub> și M<sub>21</sub>, sînt de a fi mituri despre originea aceleiași specii animale: porcii sălbatici, și pentru M<sub>16</sub> și M<sub>27</sub> de a avea recurs la același operator: fumul de tutun înghițit pentru a efectua transformarea oamenilor în specii animale diferite, putem întreprinde aceeași reducere pornind de la M<sub>26</sub> care, ca și M<sub>27</sub>, este un mit despre originea tutunului. Mitul acesta este evident o transformare a lui M<sub>27</sub> și M<sub>21</sub> sub raportul uscatului și umedului: tutunul provine aici dintr-un cadavru animal *scufundat în foc* în loc să fie ca în M<sub>27</sub> *scos din apă*. Și substanță rezultantă constă în *fum*, bun cu condiția să fie înțepător<sup>1</sup>, contrastînd deci cu *băutura* din M<sub>21</sub> pe care bărbații au comis greșeala fatală să o creadă bună, pentru că tocmai nu bănuiau că va fi înțepătoare.

Această dublă transformare: *[afară din apă] ⇒ [în foc]*, și: *[băutura] ⇒ [fum]*, inversează evident, în mitologia bororo, transformarea care guvernează trecerea de la miturile gé și tupí despre originea focului la mitul bororo corespunzător (M<sub>1</sub>), despre care știm că este un mit despre originea apei. Ca să rămînem la ansamblul bororo (M<sub>21</sub>, M<sub>26</sub>, M<sub>27</sub>), care face obiectul discuției de față, atenția noastră trebuie să fie atrasă îndeosebi de transformările corelative cu armătura sociologică. M<sub>21</sub> evocă un conflict între soți în legătură cu pescuitul, femeile refuzînd să colaboreze cu soții lor în rolul de purtătoare ale peștilor, rol care li se cuvine în mod normal conformcu regulile diviziunii sexuale a muncii, și țin morțiș să pescuiescă pe cont propriu, ca și bărbații, și mai bine încă decît bărbații. Asta le face să devină stăpînele vidrelor. Totul se petrece invers în M<sub>26</sub>: e vorba de vînatoare, nu de pescuit, iar femeile se grăbesc să colaboreze cu soții lor, fiindcă răspund la chemările șuierate ale vînatörilor oprîți la o oarecare distanță de sat, și vin în fugă să-i ajute să

<sup>1</sup> Minuat de explicit în această privință, M<sub>26</sub> precizează într-adevăr că, puși pentru prima dată în prezența tutunului, «bărbații au cules frunzele, le-au pus la uscat, apoi le-au răsucit sub formă de trabuce pe care le-au aprins și au început să le fumeze. Cînd tutunul era tare, spuneau: „E tare, e bun!” Dar cînd nu era tare, spuneau: „E rău! Nu înțepă!”» (Colb. 3. p. 199).

ducă bucățile de carne. Așa cum am mai spus, soțiile acestea docile nu au nici o perversitate. Numai fatalitatea va fi răspunzătoare de faptul că una dintre ele, în împrejurări care exclud orice erotism, a fost contaminată, mai degrabă decât sedusă, de către carne<sup>1</sup>. Faptul că această carne provine de la un șarpe, animal falic și seducător activ în nenumărate mituri din America tropicală, întărește și accentuează și mai mult neutralizarea acestor caractere, pe care cu multă silință o încearcă M<sub>26</sub>.

Or, se observă în M<sub>27</sub> aceeași neutralizare a conflictului între soți care formează armătura lui M<sub>21</sub>, deși aceasta se exprimă în alt mod. Să zicem că dacă în M<sub>26</sub> soții rămân și conflictul dispare, invers se întâmplă în M<sub>27</sub>, unde rămâne conflictul și dispar soții. Într-adevăr, este vorba tot de un conflict, dar între tovarăși de același sex – bărbați – ale căror roluri la pescuit sînt asemănătoare în loc să fie complementare. Și totuși, unul dintre ei încearcă să-și păstreze produsul miraculos al unei întreprinderi colective și nu se hotărăște să-l împartă cu ceilalți, decât atunci cînd e dat pe față și nu mai are încotro:



Iată-ne deci în stare să răspundem la întrebarea pusă adineauri. Pentru a da seamă de originea tutunului, bororo, cărora „nu le ajunge”, dacă se poate spune așa, o armătură, o folosesc din nou pe aceea care le-a servit deja pentru originea porcilor sălbatici, care e chiar cea de care se slujesc triburile din Chaco pentru originea tutunului, adică  $o \# \Delta$ , și care poate fi generalizată sub forma  $o/\Delta$  în opoziție cu  $o \cup \Delta$ . Dar cum la ei această armătură îndeplinește deja un alt rol, o fac să varieze, împingînd la limită în ambele direcții posibile; fie că mențin termenii și anulează relația:  $(o/\Delta) \Rightarrow (o \cup \Delta)$ ; fie că mențin relația și anulează diferența dintre termeni:  $(o/\Delta) \Rightarrow (\Delta/\Delta)$ . Ei concep deci ba o colaborare între soți alterată din afară de fatalitate, ba o colaborare între indivizi de același sex, alterată dinăuntru de perversitatea unuia dintre ei. Întrucît există două soluții, există două mituri despre originea tutunului și, cum

1 Despre repulsia pe care o simt bororo pentru sine, cf. CG, p. 160, n. 1.

aceste soluții sînt inversate, miturile sînt și ele inversate pe planul lexicului, deoarece o specie de tutun provine din apă și cealaltă din foc.

Prin urmare, transformarea armăturii sociologice ce caracterizează ansamblul sistemelor mitice {S<sub>1</sub> (originea focului), S<sub>1</sub> (originea apei), S<sub>2</sub> (originea cărnii), S<sub>2</sub> (originea bunurilor culturale), S<sub>3</sub> (originea tutunului), S<sub>3</sub> (originea sărbătorii mierii)} nu e complet epuizată de expresia ei cano-

nică:  $\left[ \begin{array}{c} \# \\ \Delta \quad o = \Delta \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} o \# \Delta \end{array} \right]$ . Dincolo de  $o \# \Delta$ , ea mai posedă încă un anumit randament. Așa cum am stabilit, miturile iau în considerare disjuncția soților sub două aspecte: un, aspect tehnico-economic, deoarece în societățile fără scriere domnește în general o diviziune a muncii după sexe, care conferă stării matrimoniale un sens deplin; și un aspect sexual. Alegînd alternativ unul sau celălalt din aceste aspecte și împingîndu-l la limită, se obțin o serie de termeni sociologici, care se întind de la personajul *tovarășului pervers* pînă la acela al *seducătorului apatic*, și care dezminț deopotrivă, unul, un raport între indivizi a căror înteață semnificație este de ordin tehnico-economic, iar celălalt, un raport a cărui înteață semnificație se situează pe plan sexual, deoarece, prin ipoteză, personajul seducătorului nu are altă calificare; și care în consecință sînt, unul *dincolo de căsătorie*, și celălalt *dincoace de rudenie*.

Or, această armătură sociologică dublu refractată și suferind datorită acestui fapt un anumit bruiaj, care rămîne totuși discernabil prin miturile bororo despre originea tutunului (fără să se compromită raportul de transformare pe care îl susțin cu miturile din Chaco pe aceeași temă), această armătură sociologică se regăsește și în miturile situate la cealaltă extremitate a cîmpului semantic, adică acelea ale indicilor *tembé* și *tenetehara* referitoare la originea (sărbătorii) mierii (M<sub>188</sub>, M<sub>189</sub>). În ambele versiuni eroul are un frate care se dovedește a fi un *tovarăș pervers*: greșcală care provoacă disjungerea. Eroul pleacă atunci în căutarea acestui frate, dar îl uită aproape imediat, într-atît este captivat (= *sedus*) de cînturile și dansurile sărbătorii mierii. Mai tîrziu, *sedus* de primirea pe care i-o fac ai săi, își uită de *soția-jaguar* și nu o mai găsește atunci cînd pleacă în căutarea ei.

Ajunși în acest punct al analizei, am putea să ne declarăm satisfăcuți și să considerăm că am reușit să punem de acord toate miturile noastre, așa ca niște instrumente muzicale care, după primul tumult al orchestrei, vibrează acum la unison, dacă nu ar mai rămîne o discordanță în meta-sistemul pe care ni l-am oferit în chip de orchestră, ca să cîntăm partitura

pe care această carte o constituie în felul ei. La un capăt al câmpului semantic găsim într-adevăr nu unul, ci două grupuri de mituri despre originea tutunului: miturile din Chaco cu armătură sociologică:  $\circ \neq \triangle$ , care dau seama despre originea tutunului *în general*, în beneficiul *întregii omeniri* (din acest ultim punct de vedere trimiterea de mesageri în satele vecine, despre care vorbesc miturile, dovedește o viziune deschisă spre în afară); și dincolo de aceste mituri, acelea ale indienilor bororo, a căror armătură sociologică oferă o imagine de două ori refractată a precedentei, și care se referă la originea *anumitor specii* de tutun în beneficiul unor *clanuri anume* ale unei societăți tribale. Prin urmare din două puncte de vedere, acela al obiectului și acela al subiectului, miturile bororo sînt într-un raport de sinecdoacă cu miturile din Chaco: ele se referă la părți ale întregului (o parte a tutunului, și o parte a fumătorilor), în loc să se refere la întreg.

Dar dacă la această extremitate a câmpului avem prea multe mituri, la cealaltă extremitate apare situația inversă, unde nu avem destule. Miturile (M<sub>188</sub>, M<sub>189</sub>) de care ne-am servit ca să mobilăm această regiune, nu sînt la drept vorbind, așa cum ne-am fi așteptat, mituri despre originea mierii, ci sînt mituri despre originea *sărbătorii* mierii: un rit social și religios și nu un produs natural, deși acest produs natural este implicat cu necesitate aici. Prin urmare ne lipsește aici un grup de mituri despre originea mierii, al căror loc, citind de la dreapta la stînga schema de la pagina 37, se va situa chiar înainte de S-3, sau alături. Dacă postulăm existența unui asemenea grup cu titlul de ipoteză de lucru, urmează deci că sistemul S-3, care se referă la miere, se dublează simetric cu sistemul S<sub>3</sub>, care se referă la tutun. În sfîrșit, această simetrie trebuie să acopere o disimetrie manifestă pe alt plan: cele două grupuri de mituri despre originea tutunului sînt, cum am spus, într-un raport de sinecdoacă, care, dacă luăm termenii în sens larg, ține de metonimie. Pe cînd, dacă există mituri despre originea mierii propriu-zise, acestea se vor afla cu miturile despre originea sărbătorii mierii într-un raport de la semnificat la semnificat, mierea reală dobîndind o semnificație care-i lipsește ca produs natural, cînd este recoltată și consumată în scopuri sociale și religioase. Raportul astfel conceput între cele două grupuri de mituri ține deci de această dată de ordinea metaforică.

Aceste considerații dictează programul cercetării pe care o vom întreprinde în prezent.

## PARTEA ÎNTÎI

### USCAT ȘI UMED

*„Si quando sedem augustam servataque mella  
thensauris relines, prius haustu sparsus aquarum  
ora foue fumosque manu praeiende sequaces.“*

VIRGILIU, *Georgicele*, IV, v. 228-230.

|      |  |     |
|------|--|-----|
| I.   | <i>Dialogul mierii și tutunului</i>  | 55  |
| II.  | <i>Jivina aridă</i>  | 73  |
| III. | <i>Povestea fetei nebune după miere,<br/>a josnicului ei seducător și a timidului ei soț</i> | 108 |

## I

## DIALOGUL MIERII ȘI TUTUNULUI

Albinele, ca și viespile, sînt insecte himenoptere care numără în America tropicală cîteva sute de specii grupate în 13 familii sau subfamilii, solitare în cea mai mare parte. Dar numai albinele sociale produc miere în cantități care să ofere un interes alimentar: *pais de mel*, „tații mierii“, spune portugheza cu o expresie frumoasă; ele aparțin toate familiei Meliponide, genurilor *Melipona* și *Trigona*. Spre deosebire de albinele noastre, meliponele, a căror mărime este mai mică, nu au nici ac și nici venin. Totuși, pot fi foarte stînjenoare datorită unei purtări agresive, care îi dă numele popular speciei zise *torce cabellos*, „încurcă-păr“; sau în mod poate și mai neplăcut, adunîndu-se cu zecile sau sutele pe fața și pe trupul unui călător, ca să-i sugă transpirația și secrețiile nazale sau oculare. De aici numele popular al lui *Trigona duckei*: *lambe olhos*, „linge ochi“.

Gidiliturile acestea aplicate în locuri deosebit de sensibile: în interiorul urechilor și nărilor, la colțurile ochilor și gurii, te scot foarte repede din sărite și îți este cu neputință să le pui capăt prin mișcările bruște care alungă de obicei insectele. Albinele, îngreunate, și ca și cum ar fi bete de hrana omenească, par să-și fi pierdut voința și poate chiar și puterea de a-și lua zborul. Victima lor, disperînd să tot bată aerul cu gesturi largi, ajunge repede să se lovească peste față: gest fatal, deoarece cadavrele îndopate cu sudoare și strivite le lipesc pe insectele supraviețuitoare pe loc și incită altele să vină, atrăgîndu-le cu o hrană nouă.

Experiența aceasta banală e deajuns pentru a atesta că regimul alimentar al meliponelor este mai variat decât cel al albinelor din Lumea Veche și că ele nu disprețuiesc substanțele de origine animală. Acum mai mult de un veac, Bates remarcase deja (p. 35) că albinele din regiunile amazoniene nu se hrăneau atita cu flori, cât cu seva copacilor și cu dejecțiile păsărilor. După Schwartz (2, p. 101-108), meliponele se interesează de materiile cele mai diferite, de la nectar și polen, pînă la hoițuri, urină și excremente. Nu e deci surprinzător că mierea lor diferă considerabil de cea a lui *Apis mellifica* prin culoare, consistentă, gust și compoziție chimică. Mierile de melipone sînt adesea foarte întunecate la culoare, întotdeauna fluide și cristalizează greu din cauza conținutului mare în apă. Dacă nu sînt fierte, ceea ce permite uneori să fie conservate, fermentează și se acresc repede.

Ihering, căruia îi împrumutăm aceste informații (art. „abelhas sociaes indigenas“) precizează că zaharoza, pe care mierile de *Apis mellifica* o conțin într-o proporție medie de 10%, lipsește cu desăvîrșire din mierile de meliponă, unde e înlocuită de levuloză și dextroză, în proporții mult mai mari (30 pînă la 70% și respectiv 20 pînă la 50%). Cum puterea de îndulcire a levulozei este cu mult superioară celei a zaharozei, mierile de melipone, ale căror parfumuri sînt foarte variate dar întotdeauna de o bogăție și complexitate care nu pot fi descrise celui care nu le-a gustat niciodată, au un gust atît de minunat, încît devin aproape intolerabile. O încîntare mai rafinată decât oricare din cele pe care le procură de obicei gustul și mirosul depășește pragurile sensibilității și își confundă registrele. Nu mai știi dacă guști o substanță sau dacă arzi de iubire. Tenta aceasta erotică nu a trecut neobservată de gîndirea mitică. Pe un plan mai pămîntesc, tăria în zahăr și în parfum a mierilor de melipone, care le acordă un statut incomparabil cu cea a altor elemente, îi obligă practic pe indieni să le dilueze cu apă pentru a le putea consuma.



Mandassaia

Fig. 2. — Albină mandassaia (*Melipona anthidioides quadrifasciata*) și cuibul ei. (După Ihering, loc. cit., art. „mandassaia“.)

Anumite mieri de compoziție alcalină sînt de altfel laxative și periculoase. Acesta e cazul mierii cîtorva specii de melipone aparținînd sub-genului *Trigona*, și mai ales cel al mierilor de viespi (Vespide) care sînt considerate „îmbătătoare“, la fel cu aceea a unei albine *Trigona*, numită pentru acest motiv în statul São Paulo: *feiticeira*, „vrăjitoare“, sau: *vamo-nos-embora*, „plecăm“ (Schwartz 2, p. 126). Alte mieri sînt de-a dreptul otrăvitoare; ca aceea a unei viespi numite în Amazonia sissuira (*Lecheguana colorada*, *Nectarina lecheguana*), căreia trebuie probabil să i se atribuie intoxicația de care a suferit Saint-Hilaire (III, p. 150). Această toxicitate ocazională se explică fără îndoială prin vizitarea unor specii de flori veninoase, așa cum s-a sugerat în cazul lui *Lestrimelita limão* (Schwartz 2, p. 178).

Oricum, mierea sălbatică are pentru indieni o atracție incomparabilă cu cea a oricărui alt fel de hrană, o atracție care, cum a observat Ihering, îmbracă un caracter cu adevărat pasional: „O Indio...(e) fanatico pelo mel de pau.“ Și în Argentina, „cea mai mare distracție și cea mai vie plăcere pe care o cunoaște peonul de la țară constă în culegerea mierii. Pentru a avea o cantitate de miere care încapă într-o lingură, e întotdeauna gata să muncească la un copac timp de o zi întreagă, adesea riscîndu-și viața. Pentru că nu se poate închipui la ce primejdii te expui în munți din cauza mierii. Dacă observă pe un trunchi un mic balcon de ceară sau o crăpătură, se duce să caute o secure pentru a doborî sau a strica un copac superb de esență prețioasă“ (Spegazzini, cit. de Schwartz 2, p. 158). Înainte de a pleca la cules de miere, indienii ashluslay din Chaco își lasă sînge de deasupra ochilor ca să aibă mai mult noroc (Nordenskiöld 4, p. 49). Vechii abiponi, care locuiau la granița dintre Paraguay și Brazilia și ai căror îndepărtați descendenți sînt caduveo din sudul podișului Mato Grosso, îi explicau odinioară lui Dobrizhoffer (II, p. 15) că își epilau cu grijă genele ca privirea să nu le fie stînjenită cînd urmărește pînă la cuib zborul unei albine izolate: tehnică de reperaj „la vedere“ pe care o vom regăsi în curînd în mitul unei populații vecine (p. 168).

Remarca lui Ihering se referă îndeosebi la *mel de pau*, „mierea de lemn“ care se găsește sub două forme: în cuiburi lipite la suprafața trunchiului sau agățate de o creangă, numite pitoresc după înfățișare: „plăcintă de manioc“, „carapace de tată“, „vulvă de femeie“, „penis de ciine“, „tărtăcută“, etc. (Rodrigues I, p. 308, n.1); sau în interiorul scorburilor de copaci, unde anumite specii, în special albina mandassaia (*Melipona quadrifasciata*), modelează frămîntînd împreună ceara pe care o secretă și cu lutul pe care îl adună în acest scop, un soi de „oale“

rotunjite a căror capacitate variază de la 3 la 15 cm<sup>3</sup>, în număr suficient de mare pentru a oferi o recoltă care atinge câteodată mai mulți litri de miere delicios parfumată (fig. 2).

Aceste albine, și poate și alte specii, au suferit ici și colo câte un început de domesticire. Metoda cea mai simplă și mai răspândită constă în a lăsa miere în scorbură pentru a incita roiul să se întoarcă. Indienii pareasi adună roiul într-o tigră pe care o așază în apropierea colibei lor, și mai multe triburi din Guyana, din Columbia și din Venezuela fac la fel, sau aduc înapoi trunchiul scorburos, tăiat în prealabil, pe care îl atârnă orizontal de lemnăria acoperișului, sau chiar pregătesc un trunchi în acest scop (Whiffen, p. 51; Nordenskiöld 5, 6).

Mai puțin abundentă decât mierea de lemn, mierea zisă „de pământ” sau „a broaștei rîioase” (*Trigona cupira*) se află în cuiburi subterane a căror intrare este atât de mică încît nu poate pătrunde decît o singură insectă deodată, și care adesea este foarte îndepărtată de cuib. După ceasuri și zile întregi de pîndă atentă pentru a repera această intrare, trebuie să sapi încă timp de mai multe ore pentru a obține o recoltă săracă: aproximativ o jumătate de litru.

Rezumînd toate aceste observații, se constată că mierile din America tropicală se găsesc în cantități neînsemnate sau apreciabile (și întotdeauna foarte inegale) după cum provin de la specii tericole sau arboricole; că speciile arboricole cuprind albine și viespi cu miere în general toxică; în sfîrșit, că mierile de albine, ele însele, pot fi dulci sau îmbătătoare<sup>1</sup>.

\*  
\* \*

Prea simplă, fără îndoială, pentru a traduce fidel realitatea zoologică, această triplă distincție are avantajul de a ogîndi categoriile indigene. Ca și alte triburi sud-americane, indienii kaingang-coroado opun albinele, create de demiurg, viespilor, opera înșelătorului, care le-a făcut împreună cu șerpii veninoși, puma și toate animalele dușmănoase omului (Borba, p. 22). Nu trebuie uitat, într-adevăr, că dacă meliponele

<sup>1</sup> Ar fi cazul să spunem poate stupefiante, paralizante și deprimante, prin contrast cu mierea de viespi, care ar provoca o excitație nervoasă de caracter vesel (Schwartz 2, p. 113). Dar problemele puse de toxicitatea mierilor sud-americane sunt departe de a fi rezolvate definitiv.

nu înțeapă (dar uneori mușcă), viespile din America tropicală numără și specii foarte veninoase. Dar în sînul acestei opoziții majore între mierile de albine și mierile de viespi, există și altă opoziție mai puțin absolută, pentru că include o serie întregă de intermediari între mierile inofensive și mierile îmbătătoare, fie că e vorba de mieri de specii distincte sau de aceeași miere, după cum e consumată proaspătă sau fermentată: gustul mierii variază cu specia și momentul culegerii, de la dulcele cel mai intens pînă la acid și amar (Schultz 2, p. 175).

Așa cum vom vedea mai tirziu, triburile amazoniene folosesc sistematic mierile toxice în scopuri rituale pentru a provoca vomismen-tul. Indienii kaingang din Brazilia meridională dau mierii două valori puternic contrastate. Pentru ei, mierea și vegetalele crude sînt hrană rece<sup>1</sup>, singurele permise văduvilor și văduvelor care, mîncînd carne sau orice altă hrană gătită, ar risca o încălzire internă urmată de moarte (Henry I, p. 181-182). Totuși, alte grupe din aceeași populație disting și opun între ele două varietăți de bere de porumb: una simplă, numită /goifa/, și cealaltă numită /quiquy/, care cuprinde și un adaos de miere (singura întrebuințare a mierii la ei). „Mai îmbătătoare” decît cealaltă, este băută fără a mînce și provoacă vomismen-te (Borba, p. 15 și p. 37).

Această bipărțire a mierilor, care aproape pretutindeni sînt împărțite în dulci și acre, inofensive sau toxice, chiar și în grupurile care ignoră băuturile fermentate sau care nu folosesc mierea pentru prepararea lor, este bine pus în lumină de către un mit mundurucú, pe care l-am rezumat și l-am discutat deja (CG, p. 329), dar în legătură cu care atunci indicam că vom rezerva o versiune ca să o examinăm într-un alt context. Iată acea versiune:

M157b. *Mundurucú: originea agriculturii.*

Odinioară, indienii mundurucú nu cunoșteau vînatul și plantele cultivate. Ei se hrăneau cu tuberculul sălbatic și cu ciupercii de copac.

Atunci a sosit Karucbak, mama maniocului, care i-a învățat pe oameni cum să-l prepare. Într-o zi, ca îi porunci nepotului ei să defrișeze o poastă de pădure și vesti că acolo vor crește în curînd banane, bumbac, cara (*Dioscorea*), porumb, cele trei specii de manioc, pepeni verzi, tutun și

<sup>1</sup> Spre deosebire de mexicani care clasifică mierea în rîndul hranei „calde” (Rois 2, p. 93)

trestie de zahăr. Puse să se sape o groapă în solul defrișat și porunci ca ea să fie îngropată acolo, dar ca oamenii să aibă grijă să nu cumva să calce peste groapă.

După câteva zile, nepotul lui Karuebak constată că plantele enumerate de mătușa lui creșteau deja acolo unde se lungise ea; dar din nebagare de seamă călcă pe pământul sfintit: de îndată, plantele încetară de a mai crește. Așa s-a stabilit mărimea pe care o au ele de atunci încoace.

Un vrăjitor, supărat că nu fusese informat de această minune, făcu în așa fel încât bătrina să piară în groapa ei. Lipsiți de sfaturile ei, indienii mîncară /manikuera/ crudă, neștiind că sub această formă soiul acesta de manioc e emetic și toxic. Toți muriră. A doua zi urcară la cer și deveniră stele.

Ceilalți indieni, care consumaseră /manikuera/ mai întii crudă, apoi gătită, se transformară în albinc. Și cei care au lins resturile de /manikuera/ gătită au devenit albincle a căror miere este acră și provoacă vomismente.

Cei dintii mundurucú care au mîncat pepeni verzi au murit și ei, pentru că fructele acestea fuseseră aduse de diavol. De aceea ei le numesc „plantele diavolului”. Ceilalți indieni au păstrat semintele și le-au plantat. Pepenii verzi care s-au copt atunci, s-au dovedit însă inofensivi.

De atunci, oamenii îi mîncă cu plăcere (Kruse 2, p. 619-621. Variantă aproape identică în: Kruse 3, p. 919-920).

Versiunea culcasă de Murphy în 1952-1953, și pe care am folosit-o în volumul precedent, oferă în raport cu versiunea lui Kruse o analogie și o diferență remarcabile. Analogia constă într-o opoziție între două tipuri de hrană, unul care cuprinde plantele consumabile pur și simplu, și celălalt care cuprinde una sau două plante consumabile numai după transformare. În versiunea Murphy, această a doua categorie se reduce la timbó, adică la otrava de pescuit pe care indienii mundurucú o cultivă în plantațiile lor și care, fără a fi consumabilă direct, poate fi consumată indirect și în felul ei: sub forma peștilor pe care le permite să îi prindă în cantități enorme. Versiunile Kruse citează timbó în lista plantelor cultivate care se vor naște din trupul bătrînei Karuebak, dar dezvoltarea deosebită, pe care o consacră versiunea Murphy, lipsește. În schimb, apare o dublă dezvoltare: în legătură cu pepenii verzi, care nu vor deveni comestibili decît la a doua generație, după ce oamenii le vor fi plantat ei înșiși semintele și le vor fi cultivat, și în legătură cu manikuera, care nici

ca nu e consumabilă decît într-o stare secundă: supusă în prealabil gătitului pentru a-i elimina toxicitatea.

Să lăsăm deocamdată deoparte pepenii verzi, pe care o să-i reintîlnim mai departe, și să facem ca și cum manikuera din M<sub>157b</sub> ar înlocui timbó-ul din M<sub>157</sub>. Cei dintii oameni au consumat această manikuera sub trei forme: crudă, gătită și în starea de resturi de bucătărie, adică, fără să solicităm deloc textul, rîncedă și ținînd de categoria lucrurilor putrede. Mîncătorii de manioc crud s-au prefăcut în stele. Trebuie să știm că în vremea aceea „nu exista nici cer, nici Calea Lactee, nici Pleiade”, ci numai ceață și foarte puțină apă. Datorită lipsei cerului, sufletele morților vegetau sub acoperișul colibelor (Kruse 3, p. 917).

În acest context vom face două observații. Mai întii, consumul de manioc crud și veninos aduce după sine simultan apariția cerului și prima despărțire între morți și vii. Această disjuncție sub forma stelelor rezultă dintr-un act de lăcomie, deoarece, ca să nu moară, oamenii ar fi trebuit să-și întîrzie masa în loc să o grăbească. Ne apropiem aici de un mit bororo (M<sub>34</sub>) care explică originea stelelor prin transformarea unor copii care s-au arătat lacomi. Or – și aceasta este a doua observație – am dat în altă parte (CG, p. 297-300) câteva motive de a se crede că aceste stele sînt Pleiadele. Menționarea expresă a Pleiadelor la începutul mitului mundurucú întărește această ipoteză pe care o vom confirma pe deplin în continuarea acestei lucrări. Vom vedea într-adevăr că dacă Pleiadele figurează ca prim termen dintr-un șir din care ceilalți doi termeni sînt reprezentați de mierea dulce și de mierea acră, anumite mituri amazoniene asociază direct cu Pleiadele mierea toxică, care ocupă aici un loc intermediar (locul otrăvitorului) între avatarul consumatorilor de manioc crud (otrăviți) și cel al consumatorilor de manioc gătit, care nu reprezintă un pericol nici pentru ei înșiși nici pentru alții, și care ocupă astfel o poziție neutră între două poziții marcate<sup>1</sup>.

1 Ordinea adoptată de mit: otrăviți > neutri > otrăvitori, nu constituie o problemă decît dacă neglijăm să observăm dubla opoziție pe care o respectă:

|   |                            |   |              |
|---|----------------------------|---|--------------|
| { | <i>crud</i> : muritor      | { | proaspăt (+) |
|   | <i>gătit</i> : non-muritor |   | rînced (-)   |

E totuși remarcat faptul că în acest sistem putredul apare ca un *terminus ad quem* al gătitului, în loc ca dimpotrivă crudul să fie *terminus a quo* al gătitului, așa cum e în majoritatea miturilor din America tropicală. Despre această transformare, desigur corelativă cu anumite tehnici de preparare a băuturilor fermentate, cf. C.G., p. 188-190.

Prin urmare, mierea ocupă în sistemul general al alimentelor vegetale o poziție ambiguă și echivocă, ca și otrava de pescuit. Timbó este în același timp otravă și mijloc de hrană, nu poate fi consumat în mod direct sub o formă, dar poate fi consumat indirect sub o altă formă. Această distincție, pe care M157 o enunță în mod explicit, va fi înlocuită în M157b de o altă distincție mai complexă, unde mierea este în același timp asociată și opusă otrăvii. Substituirea aceasta între miere și otrava de pescuit, în cele două variante foarte apropiate ale aceluiași mit, ar putea avea un temei empiric, deoarece într-o regiune din Brazilia – valea râului São Francisco – cuibul pisat al unei melipone agresive și care produce o miere rară cu gust neplăcut (*Trigona ruficrus*) servește de otravă de pescuit cu excelente rezultate (Ihering, art. „irapoan“). Dar, pe lângă faptul că această tehnică nu este atestată la mundurucú, nu e nevoie să presupunem că a fost vreodată mai răspândită, pentru a înțelege că valoarea atribuită mierii de către mituri variază constant între două extreme: fie aceea a unui aliment pe care bogăția și suavitatea lui îl așează mai presus de toate celelalte, și care poate inspira o vie concupiscentă; fie otravă, cu atât mai perfidă cu cât, în funcție de varietate, de loc și de momentul culegerii, și de circumstanțele consumului, natura și gravitatea accidentelor pe care le poate produce nu sînt niciodată previzibile. Or, mierile sud-americane nu sînt singurele care ilustrează trecerea aceasta aproape insesizabilă de la categoria deliciosului la aceea a veninosului, deoarece tutunul și celelalte plante a căror acțiune este deopotrivă stupefiantă pot fi caracterizate în același fel.

\*  
\* \*

Vom începe prin a observa că, împreună cu mierea și otrava de pescuit, indienii sud-americani clasifică tutunul ca o „hrană“. Colbachini (2, p. 122, n. 4) observă că bororo „nu folosesc un verb special pentru acțiunea de a fuma un trabuc; ei spun /okwage mea-ği/ „a mânca trabucul“ (literalmente „cu buzele a gusta trabucul“), pe cînd trabucul însuși se numește /ke/ „hrană“. Mundurucú au un mit al cărui episod inițial sugerează aceeași apropiere:

M190. *Mundurucú: pajul nesupus.*

Un indian avea mai multe neveste, dintre care una locuia într-un alt sat, unde se ducea adesea să o viziteze. O dată ajunsese

în acel sat cînd toți bărbații erau plecați. Călătorul se duse în casa bărbaților, unde, din întîmplare, se afla un băiețel căruia îi ceru foc ca să-și aprindă o țigară. Băiatul îl refuză cu obrăznicie, pretextînd că țigările nu erau hrană (ar fi fost datorია lui să ofere țigări oaspetelui, dacă ar fi cerut). Călătorul se apucă să-i explice că pentru oameni țigările erau într-adevăr o hrană, dar băiatul stărui să refuze. Omul se minie, luă o piatră de jos și o aruncă în băiat, care fu ucis pe loc... (Murphy 1, p. 108; cf. Kruse 2, p. 318).

În ciuda distribuției inegale, cele două specii de tutun cultivate: *Nicotiana rustica* (din Canada pînă în Chile) și *Nicotiana tabacum* (limitat la bazinul amazonian și la Antile) par să fie amîndouă originare din America andină, unde tutunul domestic ar fi fost obținut prin hibridarea unor specii sălbatice. Paradoxal, se pare că tutunul nu se fuma în această regiune înainte de descoperirea Americii, și că, la început mestecat sau prizat pe nas, a fost repede înlocuit de coca. Paradoxul se reinnoiește în America tropicală, unde chiar și astăzi se observă unul lîngă altul, triburi care sînt roabele tutunului și altele care nu-l cunosc sau care-i interzic folosirea. Nambikwara sînt fumători inveterați pe care îi vezi rareori fără o țigară în gură, sau cu una stînsă petrecută pe sub o brățară de bumbac sau înfiptă în lobul găurit al urechii. Dar tutunul le inspiră vecinilor lor tupi-kawahib o repulsie atât de violentă, încît îl privesc chiorîș pe vizitatorul care îndrăznește să fumeze în prezența lor, și cîteodată chiar trec la acte agresive. Asemenea observații nu sînt rare în America de Sud, unde folosirea tutunului a fost fără îndoială încă și mai sporadică în trecut.

Chiar și acolo unde tutunul e cunoscut, formele de consum au o mare diversitate. La fumat se folosesc cînd pipe, cînd trabuce sau țigarete, al căror capăt aprins e pus în Panama în gura unui fumător, care sufla fumul spre în afară, în așa fel încît tovarășii lui să-l poată inhala, canalizîndu-l cu palmele apropiate. Se pare că în epoca precolumbiană folosirea pipelor a fost periferică în raport cu aceea a trabucelor și a țigărilor.

Tutunul se mai folosea și pulverizat și prizat, de către unul sau doi utilizatori (cu ajutorul unui mic instrument cu tuburi îndoite în unghi, care permitea să se insufle tutunul în nările unui tovarăș, în stare pură sau amestecat cu alte plante narcotice precum *Piptadenia*); sau mai era și mîncat sub formă de praf, mestecat ca frunze, lins sub forma unui sirop lipicios, îngroșat prin fierbere urmată de evaporare. În mai multe regiuni



din Montaña și din Guyana tutunul se bea, după ce în prealabil a fost ficit sau pur și simplu macerat.

Dacă tehnicile de utilizare a tutunului sînt foarte diverse, la fel se întîmplă și cu rezultatul așteptat. Tutunul este consumat în mod individual sau colectiv: singur, în doi sau între mai mulți; și fie pentru plăcere, fie în scopuri rituale, care pot fi magice sau religioase, fie că e vorba de a se îngriji un bolnav administrîndu-i-se fumigații de tutun, sau de a purifica un candidat la inițiere, la funcțiile de preot sau la funcția de vindecător, dîndu-i-se cantități mai mult sau mai puțin mari de zeamă de tutun pentru a provoca vomismente, urmate uneori de pierderea cunoștinței. În sfîrșit, tutunul se aduce jertfă, de frunze sau de fum, datorită cărora se nădăjduiește să se capteze atenția duhurilor și să se comunice cu ele.

Ca și mierea prin urmare, tutunul pe care întrebuintarea lui profană ne îngăduie să-l clasificăm printre alimente, poate, prin alte funcții ale sale, să ia o valoare cu totul opus: aceea de emetic și chiar de otravă. Am verificat că un mit mundurucú despre originea mierii deosebește cu grijă între aceste două aspecte. I.a fel se întîmplă cu un mit despre originea tutunului, care provine de la *iranxé* sau *münkü*, un mic trib al cărui habitat se află la sud de cel al indicilor mundurucú:

*M<sub>191</sub>. Iranxé (Münkü): originea tutunului.*

Un om se purtase rău cu altul, care a vrut să se răzbune. Sub pretextul că merg să culeagă fructe, acesta din urmă își puse dușmanul să se suie într-un copac și îl părăsi acolo, după ce a luat prăjina de care celălalt se ajutase ca să urce.

Înfometat, însetat și slăbit, prizonierul zări o maimuță și o chemă în ajutor: maimuța acceptă să-i aducă apă, dar declară că e prea slabă ca să-l ajute să coboare. Un urubú (vultur hoitar), ciolános și urât mirositor, reuși să-l salveze și-l aduse la el acasă. Era stăpînul tutunului. Poseda două specii de tutun, una bună și una toxică, pe care i le dăruie protejatlui său, ca să-l învețe să o fumeze pe prima și să o întrebuinteze pe a doua ca să se răzbune.

Întors în sat, croul oferi tutunul cel rău persecutorului, care fu apucat de ameteți și se prefăcu în furnicar. Eroul îl vîná, îl surprinse adormit în plină zi și îl ucise. Își invită binefăcătorul urubú să se hrănească cu cadavrul descompus (Moura, p. 52-53).

Acest mit, din care nu avem decît o versiune obscură și cliptică, prezintă un interes considerabil din mai multe puncte de vedere. Este un mit despre originea tutunului care, așa cum am postulat (și verificat în cazul miturilor din Chaco pe aceeași temă) reflectă miturile de origine a focului: eroul este un culegător de fructe (omolog al vîntătorului de păsări), părăsit în virful unui copac și salvat de un animal redutabil (fie feroce: jaguarul; fie respingător: urubú), dar în care eroul îndrăznește să se încercadă, și care îi dăruiește un bun cultural al cărui stăpîn era pînă atunci și pe care oamenii nu-l cunoșteau: acolo focul de bucătărie, aici tutunul, despre care știm că este o hrană ca și carnea gătită, deși felul în care este consumat îl plasează dincolo de gătit.

Totuși, miturile din Chaco de care ne-am servit pentru a construi sistemul *S<sub>3</sub>* (originea tutunului) reproduceau în principal miturile din *S<sub>1</sub>* (originea focului), pe cînd *M<sub>191</sub>* vine să ne îmbogățească demonstrația, oglîndindu-l pe *S-1* încă și mai fidel: adică mitul bororo despre originea apei (*M<sub>1</sub>*).

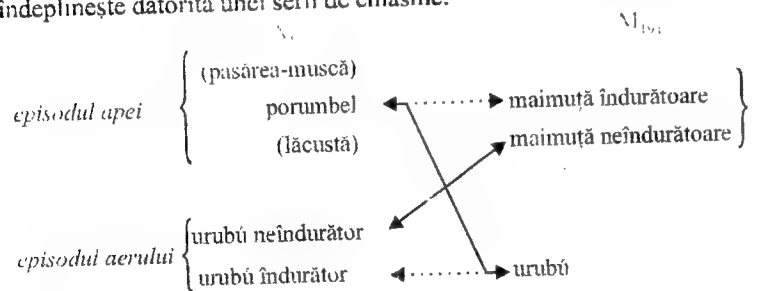
Să începem prin a demonstra această chestiune. Ne amintim că spre deosebire de miturile *gé* despre originea focului, mitul bororo despre originea vîntului și a ploii (*M<sub>1</sub>*) începe cu un incest comis de un adolescent care își violcăză mama și pe care tatăl său vrea să se răzbunc. Mitul *iranxé* nu vorbește anume despre incest, ci formula utilizată de informator în portugheza lui rustică: „*Um homem fêz desonestidade, o outro ficou furioso*” pare să se refere la o greșeală de ordin sexual, pentru că aceasta este, în interiorul Braziliei, conotația obișnuită a cuvîntului „*desonestidade*” care califică mai ales un act contrariu decenței.

Episodul maimuței săritoare din *M<sub>191</sub>* nu corespunde cu nimic din miturile *gé* despre originea focului; în schimb, evocă seria celor trei animale săritoare care, în *M<sub>1</sub>*, îl ajută pe erou să triumfe în expediția către împărăția acvatică a sufletelor. Această corespondență se confirmă cînd remarcăm că în *M<sub>1</sub>* era vorba despre triumful în prezența apei (reușind să o treci); dincoace de triumful în absența apei, de vreme ce maimuța îi aduce eroului însetat un fruct sfărîmat, plin cu o zeamă răcoritoare. Comparînd pe *M<sub>1</sub>* cu un mit șerente (*M<sub>124</sub>*) al cărui erou este tocmai un însetat, și unde intervin de asemenea animale săritoare, am arătat în altă parte (*CG*, p. 256-257) că există o transformare care permite să trecem de la maimuța la porumbel, și care ocupă un loc central printre cele trei animale săritoare din *M<sub>1</sub>*.

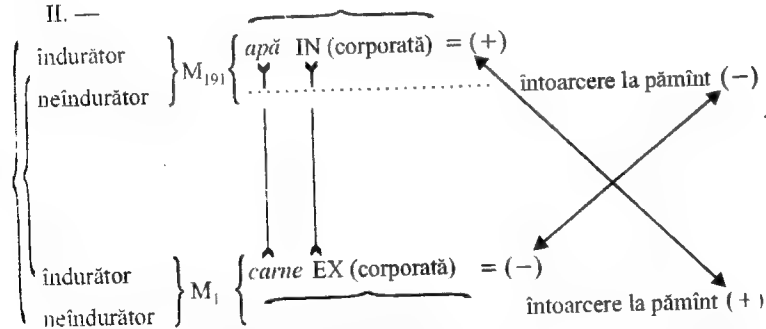
Jaguarul, care joacă rolul principal în sistemul *S<sub>1</sub>* (*M<sub>7</sub>* la *12*) este absent din *M<sub>1</sub>* și *M<sub>191</sub>*. În ambele cazuri este înlocuit de urubú, care vine (vin) în ajutorul eroului.

Aici, totuși lucrurile se complică. Urubușii din  $M_1$  adoptă o purtare ambiguă: mai întâi necrutători (hrănindu-se chiar cu carnea eroului), și numai apoi îndurători (aducându-l înapoi pe pământ). Comportarea aceasta ambiguă se regăsește în  $M_{191}$ , dar e atribuită maimuței: mai întâi îndurătoare (dându-i apă eroului), apoi necrutătoare (refuzând să-l aducă pe pământ). Simetric, urubú din  $M_{191}$  evocă cu atît mai mult porumbelul din  $M_1$  (unul sub raportul aerului, celălalt sub raportul apei) prin non-ambiguitatea conduitelor respective, cu cît, dacă urubú dă tutunul croului, porumbelul îi dăruiește sunătoarea, iar, așa cum vom demonstra în urmarea acestei lucrări, tutunul și sunătoarea sînt legate.

Există într-adevăr o trecere de la un mit la celălalt; dar ea se îndeplinește datorită unei serii de chiasme:



## II. —



În sfîrșit, se observă o ultimă asemănare între  $M_{191}$  și  $M_1$ : în aceste două mituri (și spre deosebire de cele din sistemul  $S_1$ ), croul se răzbuună pe persecutorul lui fie transformîndu-se el însuși în animal (cervid în  $M_1$ ), fie transformîndu-l pe persecutor în animal (furnicar în  $M_{191}$ ): metamorfoză asumată sau impusă, dar care duce întotdeauna la moartea adversarului și la devorarea lui proaspăt sau putred, de către un /canibal/acvatic/ ( $M_1$ ), sau de către un /hoitar/aerian/ ( $M_{191}$ ). Ar fi multe de zis despre

opoziția dintre cervid și furnicar, pentru că independent de aceasta am stabilit că aceste două specii formează cuplu cu jaguarul (care le înlocuiește, pe una sau pe cealaltă în  $S_1$ ): fie în diacronie (fiindcă cervidele mitice erau jaguari canibali), fie în sincronie (deoarece furnicarul este contrarul unui jaguar). Despre această dublă demonstrație, cf. *CG*, p. 184-185 și 242-244.

Faptul că versiunea iranxé a lui  $S_3$  și versiunea bororo a lui  $S_1$  arată structuri atît de învecinate pune probleme etnografice, pe care ne vom mulțumi numai să le schițăm. Pînă în ultimii ani, vasta zonă care se întinde la nord-vest de vechiul teritoriu bororo, între afluenții Tapajozului și cei ai Xingú-ului, era una din cele mai slab cunoscute din Brazilia. În 1938-1939, atunci când ne aflam în bazinul fluviului Tapajoz, era imposibil să ajungi pe teritoriul indienilor iranxé, destul de apropiat de cel al indienilor nambikwara, deși se spunea că se află într-o dispoziție pașnică, din cauza ostilității unei alte populații, beîcos de pau, care bloca accesul (*L.-S.* 3, p. 285). De atunci, s-a făcut contactul nu numai cu iranxé, dar și cu multe alte triburi: caiabi, canoeiro, cintalarga<sup>1</sup> (Dorn-

<sup>1</sup> Care actualmente apar în știrile de senzație din cotidiene, așa cum o dovedește articolul următor, publicat pe trei coloane în *France-Soir* (nr. din 14-15 martie 1965):

„120 DE BRAZILIENI ASEDIAȚI DE INDIENI LACOMI DE CARNE OMENEASCĂ“  
 „(De la trimisul nostru special permanent Jean-Gérard Fleury) Rio de Janeiro, 13 martie (prin cablu). Alarmă în Brazilia: înarmați cu săgeți, indienii înspăimîntătorului trib antropofag al „centurilor late“ îi asediază pe cei 120 de locuitori ai satului Vilh Na (sic: Vilhena?), pe marginea șoselei Belem-Brasilia (?). Un avion al forțelor aeriene a plecat să survoleze locurile, pentru a parașuta antidoturi contra curarei, cu care indienii își impregnează virfurile săgeților. Lacomii, prin „tradiție“, de carne omenească, indienii cu „centuri late“ au încercat recent o nouă rețetă culinară: după ce l-au capturat pe un gaucho, l-au uns cu miere sălbatică și l-au fript“.

Fie că această poveste este sau nu de origine locală, subliniază admirabil caracterul de aliment extrem pe care îl prezintă mierea în gîndirea indigenă (fie cea a țaranilor din interiorul Braziliei sau a indienilor), deoarece conjugarea lui cu acest alt aliment extrem care este carnea omenească, duce la culme oroarea pe care un canibalism obișnuit nu ar fi poate suficientă ca s-o inspire. Indienii guayakî din Paraguay, care sînt antropofagi, declară că două alimente sînt prea tari pentru a fi mincate curate: mierea, pe care o diluează cu apă, și carnea omenească, care în mod obligatoriu este gătită sub formă de tocană cu miez de palmier (Clastres, ms.).

stauder, Saake 2) a căror studiere, dacă poate fi dusă la bun sfârșit înainte ca triburile să dispară, va răsturna probabil ideile pe care ni le facem astăzi despre raporturile între cultura indienilor bororo și aceea a grupului gé, și mai ales a grupului tupi, care se află mai la nord. Prea ne-am obișnuit să-i considerăm pe bororo numai din punctul de vedere al afinităților lor occidentale și meridionale; dați mai ales pentru că culturile instalate în regiunile vecine cu ei la nord ne erau necunoscute. În această privință afinitatea a cărei dovadă tocmai am adus-o, între miturile lor și miturile indienilor iranxé, sugerează faptul că cultura bororo avea o deschidere și în direcția bazinului amazonian.

De vreme ce, din nefericire, trebuie să ne mulțumim numai cu o analiză formală, ne vom mărgini să punem iarăși în evidență două proprietăți comune armăturii lui  $M_1$  și  $M_{191}$ , care contribuie la explicarea faptului că ele se desfășoară în același fel. Cele două mituri oferă evident un caracter etiologic. Ele se referă, fie la originea apei cerești care stinge focurile domestice, făcând deci pe oameni să dea îndărăt la o stare *pre-culinară*, sau, și mai mult (deoarece mitul nu pretinde să dea seama despre originea bucătăriei), *infra-culinară*; fie la originea tutunului, adică a unei hrane arse pentru a putea fi consumată, și a cărei introducere implică în consecință o folosire *ultra-culinară* a focului de bucătărie. Dacă deci  $M_1$  aduce umanitatea *dincoace* de vatra domestică,  $M_{191}$  o duce *dincolo*.

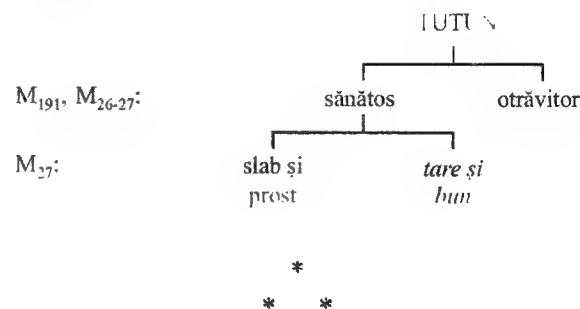
Descendate în raport cu instituția vetrei domestice, cele două mituri se aseamănă și în alt mod, ceea ce le deosebește deopotrivă de miturile regrupate în  $S_1$ . Într-adevăr, parcursurile lor etiologice respective urmează căi paralele și complementare.  $M_1$  explică simultan cum devine eroul *stăpînul focului* (vatra lui fiind singura pe care furtuna nu a stins-o) iar dușmanul lui (ca și toți ceilalți locuitori ai satului) *victima apei*. În ceea ce-l privește,  $M_{191}$  explică în același timp cum devine eroul *stăpînul tutunului bun*, iar dușmanul lui, *victima tutunului rău*. Dar, în ambele mituri, apariția și consecințele termenului negativ sînt singurele comentate și dezvoltate (aducînd după sine de fiecare dată moartea adversarului) deoarece, în  $M_1$ , mlaștina cu piranha este o funcție de sezonul ploilor, tot așa cum în  $M_{191}$  transformarea vinovatului în furnicar este o funcție a tutunului vrăjit, în timp ce termenul pozitiv nici măcar nu este evocat.

Asta nu e tot. Căci, dacă opoziția: *apă(-)/foc(+)* din  $M_1$  corespunde, așa cum am văzut, cu opoziția: *tutun(-)/tutun(+)* din  $M_{191}$ , știm deja: 1) că această ultimă opoziție există și la bororo de vreme ce ei disting în miturile lor un tutun bun și un tutun rău, distincția fiind în același timp

intemeiată nu pe natura produsului, ci pe tehnica de consum<sup>1</sup>: tutunul al cărui fum este exhalat stabilește o comunicare binefăcătoare cu duhurile (pe cînd în  $M_{191}$  acest tutun rezultă dintr-o comunicare binefăcătoare cu duhurile); tutunul al cărui fum este *inghițit* aduce după sine transformarea oamenilor în animale (vidre cu ochișori mititei în  $M_{27}$ ), ceea ce este chiar soarta rezervată în  $M_{191}$  consumatorului de tutun prost (preschimbat în furnicar, animal pe care din sudul pînă în nordul Braziliei, miturile îl descriu adeseori ca un animal „astupat”: fără gură, sau fără anus). Or, în miturile bororo, tutunul cel bun este legat de foc (provine din cenușa unui șarpe), iar tutunul rău este legat de apă (descoperit în burta unui pește, și aducînd după sine transformarea victimelor în vidre, animale acvatice). Corespondența dintre mituri este deci verificată integral:

$$\text{iranxé} \left[ \begin{array}{l} \text{tutun (+) : (-)} \end{array} \right] :: \text{bororo} \left[ \begin{array}{l} M_1, \text{ foc (+) : apă (-) : : } (M_{26}-M_{27}, \\ \text{tutun (+) : tutun (-)} \end{array} \right]$$

În sfârșit, dacă ne amintim distincția, congruă cu cele de dinainte, pe care mitul bororo  $M_{26}$  o introduce subsidiar între tutunul cel bun, care înțeapă, și tutunul cel rău, care nu înțeapă, se obține o ultimă confirmare că, la fel ca și mierea, tutunul ocupă o poziție ambiguă și echivocă între aliment și otrăvă:



La începutul acestei cărți, subliniam natura dublu paradoxală a opoziției, totuși reale, dintre tutun și miere în societățile noastre occiden-

1 Cf. CG unde am subliniat în mai multe rînduri (p. 186, 229, 316-317) că mitologia bororo se așează adeseori de bunăvoie de partea culturii.

talc. La noi, într-adevăr, un termen este autohton, iar celălalt exotic: unul foarte vechi, celălalt datează de abia de mai mult de patru secole. Or, dacă există și în America de Sud un raport de corelație și de opoziție între miere și tutun, acesta ține, pare-se, de motive exact inverse: acolo și mierea și tutunul sînt indigene, iar originea ambelor se pierde într-un trecut îndepărtat<sup>1</sup>. Mierea și tutunul nu sînt deci apropiate ca la noi datorită unui contrast extern care scoate încă și mai bine în evidență valorile lor complementare, ci mai degrabă din cauza unui contrast intern între valorile opuse pe care mierea și tutunul le conjugă fiecare în ceea ce-l privește și independent unul de celălalt, de vreme ce în registre și pe planuri diferite; fiecare pare să oscileze perpetuu între două stări: starea de aliment suprem și starea de otravă extremă. Mai mult, între aceste stări există o serie întreagă de forme intermediare, iar tranzițiile sînt cu atît mai puțin previzibile cu cît țin de diferențe mărunte, adesea imposibil de detectat, și care rezultă din calitatea produsului, epoca recoltării, cantitatea ingerată sau timpul scurs înainte de consumare.

La aceste incertitudini intrinseci vin să se adauge și altele. Acțiunea fiziologică a tutunului se situează între aceea a unui stimulent și aceea a unui narcotic. La fel și mierile pot fi stimulente sau stupefiante. În America de Sud, mierea și tutunul împart aceste proprietăți cu alte produse naturale sau alimente preparate. Să ne referim mai înfii la miere. Am remarcat deja că mierile sud-americane sînt instabile, iar amînarea consumului lor, sub formă diluată cu apă, timp de cîteva zile, adesea chiar și numai cîteva ore, poate să le aducă spontan la starea de băutură fermentată. Un observator a notat aceasta foarte precis, în cursul unei sărbători a mierii la indienii tembé: „Mierea, amestecată cu ceara fagurilor și diluată cu apă, fermentează la căldura soarelui... Mi s-a dat să gust (din această băutură îmbătătoare); în ciuda repulsiei pe care am simțit-o la început, am găsit că are un gust dulce și acidulat, care mi s-a părut foarte plăcut.” (Rodrigues 4, p. 32)

Consumată proaspătă sau fermentată spontan, mierea se înrudește deci cu nenumăratele băuturi fermentate pe care știu să le pregătească

1 Pentru moment considerațiile noastre se limitează la America tropicală. Poziția mierii în gîndirea și în miturile indienilor din America de Nord ridică probleme care vor fi abordate într-un alt context. Cît despre America Centrală și Mexic, unde apicultura era extrem de dezvoltată înainte de descoperirea Americii de către Columb, rămîne aproape totul de făcut în ceea ce privește observația și analiza riturilor care sînt încă vii, dar a căror bogăție și complexitate poate fi presimțită din cîteva rare indicații răspindite prin literatura veche sau contemporană.

indienii sud-americani, pe bază de manioc, porumb, scvă de palmier sau fructe de specii foarte diverse. În această privință, este semnificativ faptul că prepararea intențională și metodică a unei băuturi fermentate pe bază de miere (ca să simplificăm, să zicem hidromel), pare să nu fi existat decît în vestul și sudul bazinului amazonian, la tupi-guarani, gē meridionali, botocudo, charrua și aproape toate triburile din Chaco. Într-adevăr, această zonă în formă de semilună acoperă aproximativ limitele meridionale unde se prepară beri de manioc și de porumb, pe cînd în Chaco ea coincide cu aria berii de algaroba (*Prosopis* sp.) care constituie o dezvoltare locală (fig. 3). E posibil deci ca hidromelul să fi apărut ca soluție de înlocuire a berilor de manioc și, într-o măsură mai mică, a berilor de porumb. Pe de altă parte, harta scoate în relief un alt contrast între aria meridională a hidromelului și ariile discontinui, dar toate nordice, a ceea ce s-ar putea numi „mieri” de tutun, adică ale tutunului macerat sau fiert pentru a putea fi consumat sub formă lichidă sau de sirop. Într-adevăr, tot așa cum trebuie distinse două moduri de consumare a mierii, în stare proaspătă sau în stare fermentată, se pot reduce la două forme principale modurile de consum al tutunului în ciuda mariilor diversități: fie fumat, fie prizat, tutunul este consumat sub formă uscată și atunci se înrudește cu mai multe narcotice vegetale (cu unele dintre care este uneori amestecat): *Piptadenia*, *Banisteriopsis*, *Datura* etc.; sau, sub formă de dulceată sau de poțiune, e consumat în stare umedă. Rezultă că opozițiile de care ne-am slujit la început pentru a defini relația dintre miere și tutun (*crud/gătit*, *ud/ars*, *infra-culinar/supra-culinar* etc.) nu exprimă decît o parte a realității. De fapt, lucrurile sînt mult mai complexe, deoarece mierea e pasibilă la rîndul ei de două condiții: proaspătă sau fermentată; și tutunul, la rîndul lui, de mai multe: ars sau udat, și în acest ultim caz, crud sau gătit. Se poate deci prevedea că la cele două extremități ale cîmpului semantic care face obiectul investigației noastre, miturile despre originea mierii și tutunului, despre care am postulat deja și verificat parțial că se dedublau, în funcție de o opoziție între mierea „bună” și „rea”, între tutunul „bun” și „rău”, vor suferi un al doilea clivaj, situat pe o altă axă, și determinat de această dată nu de diferențele care afectează *proprietățile naturale*, ci de diferențele care evocă *întrebuințările culturale*. În fine, și deoarece pe de o parte mierea „bună” este dulce, în timp ce tutunul „bun” este tare, iar pe de altă parte „mierea” (de miere) este consumabilă *crudă*, în timp ce în majoritatea cazurilor „mierea” (de tutun) rezultă dintr-o *gătire* prealabilă, trebuie să ne așteptăm la faptul că raporturile de transformări între diferitele tipuri de mituri „cu miere” și „cu tutun” vor îmbrăca înfățișarea unui chiasm.

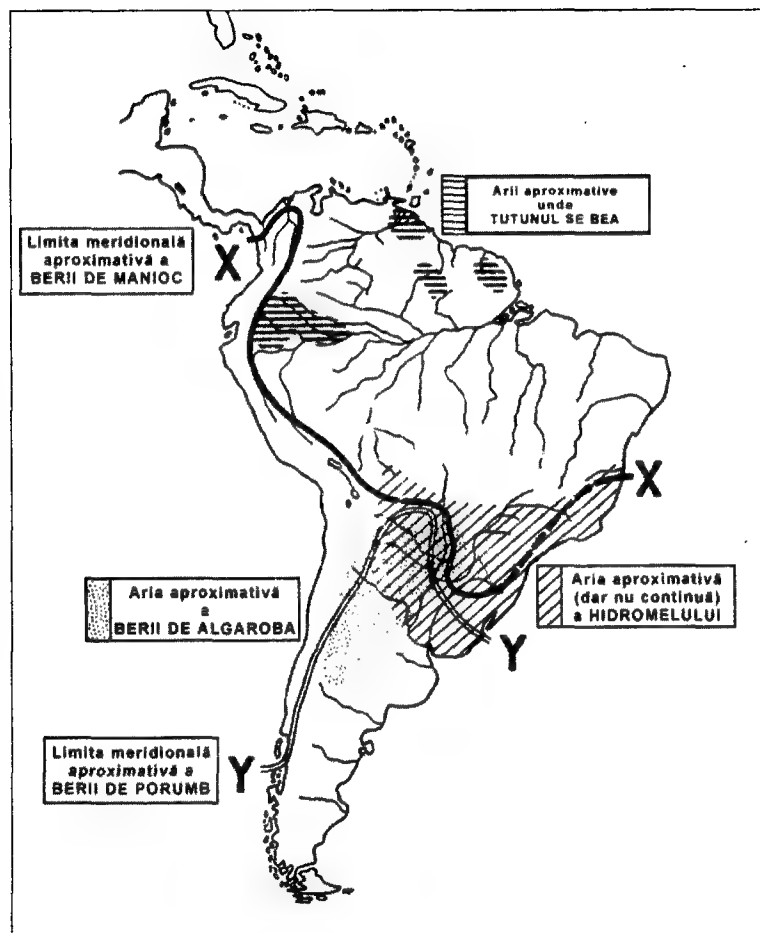


Fig. 3.— Bere, hidromel și băuturi de tutun în America de Sud. (Redesenat după Handbook of South American Indians, vol. 5, p. 533 și 540.)

## II

## JIVINA ARIDĂ

„Venit enim tempus quo torridus aestuat aer  
incipit et sicco fervere terra Cane.“

PROPERTIU, Elegii, II, XXVIII, v. 3-4.

Ansamblul S-3, așa cum l-am constituit provizoriu, nu conține decât mituri despre originea sărbătorii mierii. Pentru un mit care se raportează explicit la originea mierii ca produs natural, trebuie să ne referim la o populație din sudul podișului Mato Grosso, ofaié-shavante, care, numărând cam o mie de suflete la începutul secolului, nu mai aveau în 1948 decât câteva zeci de indivizi, care pierduseră aproape complet amintirea obiceiurilor și credințelor tradiționale. Povestite într-o portugheză țărănească, miturile lor conțin numeroase obscurități.

M<sub>192</sub>. Ofaié: originea mierii.

Odinioară, nu exista miere. Lupul era stăpînul mierii. Toată lumea putea să vadă puii lupului mînjiți pe bot de miere, încă de dimineață, dar lupul nu le dădea voie și altor animale să se înfrupte. Cînd cereau miere, le dădea fructe de Araticum și pretindea că asta era tot ce avea.

Într-o zi, micuța broască testoasă de uscat anunță că avea de gând să pună mâna pe miere. După ce își strînse bine carapacea pe burtă, intră în vizuina lupului și ceru miere. La început lupul spuse că nu avea, dar, cum broasca testoasă insista, el îi îngădui să se culce pe spate, cu gura deschisă și să bea pe săturate din mierea care curgea dintr-o tigvă atârnată deasupra.

Acesta era numai un vicleșug. Profitind de neatenția broaștei testoase căreia nu-i mai stătea mintea decât la ospățul ei, lupul își puse puii să adune lemne uscate și le dădură foc în jurul testoasei, în nădejdea de a o mânca atunci când va fi friptă. Dar degeaba: testoasa continua să se înfrupta cu miere. Numai pe lup îl supăra focul aprins. Când tigva fu goală, testoasa se ridică liniștită, împrăstie tăciunii și îi spuse lupului că acum trebuia să dea mierea tuturor animalelor.

Lupul o luă la fugă. Sub comanda testoasei, animalele îl inconjurară, iar prcă dădu foc brusei în jurul locului unde se ascunsese el. Cercul de foc se închidea și animalele se întrebau dacă lupul era într-adevăr la mijloc: dintre flăcări ieșise numai o potîrniche. Dar testoasa, care ținuse privirea ațintită pe locul unde fugise lupul, știa că lupul se preschimbase în potîrniche.

De aceea continuă să-și țină privirea ațintită, pînă ce potîrnichea dispăru. La porunca testoasei, animalele porniră în direcția luată de pasăre. Urmărirea dură mai multe zile. De fiecare dată când ajungeau din urmă potîrnichea, ea își lua zborul din nou. Cățărîndu-se pe capul unui alt animal ca să vadă mai bine, testoasa o zări pe potîrniche transformîndu-se în albină. Testoasa înfipse un țărnuș, ca să însemne direcția în care zburase albina. Vinătoarea începu, dar fără nici un rezultat. Animalele erau cu totul descurajate. „Ba nu, zise testoasa, nu am umbliat decît trei luni și am făcut aproape jumătatea drumului. Priviți țărnușul acolo în spatele vostru: aceea este direcția cea bună.“ Animalele se întoarseră și văzură că țărnușul se transformase în palmier pindo (*Cocos* sp.).

Și începură din nou să meargă, și merseră, și merseră. În cele din urmă, testoasa anunță că a doua zi vor ajunge la țintă. Într-adevăr, a doua zi văzură „casa“ albinelor, a cărei intrare era apărată de viespi veninoase. Una după alta, păsările încercară să se apropie, dar viespile le atacau, „stropindu-le cu apa

aceea a lor“ și păsările cădeau amețite și mureau. Cea mai mică dintre ele, o ciocănitoare (sau o pasăre-muscă?), reuși totuși să evite viespile și să ia mierea. „Ei bine, fiule, zise testoasa, acum avem miere. Dar e foarte puțină: dacă o mîncăm, se va termina foarte repede.“ Ea luă mierea, dădu fiicărui animal un butaș (*uma muda*) ca să-și facă o casă și să crească o plantă. Când va fi destulă se vor întoarce.

Mult timp după aceea, animalele începură să se neliniștească de plantațiile lor de miere, și-i cerură lui „maritaca“ să se ducă să vadă ce se întîmpla pe acolo. Dar acolo domnea o căldură atît de fierbinte, încît „maritaca“ nu se putu apropia. Animalele care acceptară apoi să încerce aceeași aventură se lăsară păgubase și se opriră pe drum: papagalul pe un arbore fructifer (mangaba: *Hancornia speciosa*), ara hiacint într-o pădure plăcută; și pentru a-și explica nereușita, invocară temperatura toridă. În cele din urmă, perușa se înalță în sus, zburînd aproape pînă la cer, încît izbuti să ajungă la plantații. Erau pline de miere.

Cînd află despre acestea, căpetenia animalelor hotărî să se ducă acolo pentru ca să vadă cu propriii lui ochi. Inspectă casele: multă lume mîncase mierea primită drept butaș și aceștia nu mai aveau acum deloc; dar alții aveau miere suficientă îngropată în pămînt și ușor de scos. „N-o să țină mult așa, zise șeful; o să rămînem fără miere. Nu-i decît foarte puțină, ca să zicem așa, chiar deloc. Așteptați un pic și o să fie miere pentru toată lumea.“ Între timp, dăduse drumul albinelor în pădure.

Mai tîrziu, îi adună pe locuitori și le spuse să-și ia toporiștile și să meargă să caute miere: „Acum pădurea este plină, există de toate: miere boră, mandaguari, jati, mandasaia, caga-fogo, într-adevăr de toate felurile. N-aveți altceva de făcut decît să porniți la drum. Dacă nu vreți miere de un anumit fel, treceti la copacul următor, o să găsiți de alt fel. Puteți să luați cîtă miere vreți, nu o să se sfirească niciodată, dar numai cu condiția să luați numai cît puteți duce în tigvele și în celelalte recipiente pe care va trebui să le luați cu voi. Dar ceea ce nu puteți duce trebuie să rămînă pe loc, după ce ați închis bine deschizătura (făcută în trunchi cu securea), ca să aștepte pînă data viitoare.“

De atunci, avem destulă miere, din cauza asta. Când oamenii se duc la defrișat, găsesc miere. Într-un copac este miere boră. În altul mandaguari, în altul jati. Există de toate (Ribeiro 2, p. 124-126).

Deși este foarte lung, am tradus acest mit aproape literal, nu numai din cauza obscurității, care l-ar face repede incomprehensibil dacă am vrea să-l scurtăm, ci și datorită importanței și bogăției lui. El constituie canonul doctrinei indigene în materie de miere și, din acest punct de vedere, constituie cheia interpretării tuturor miturilor care vor fi examinate după el. Nu trebuie să ne mirăm, deci, dacă analiza lui se dovedește dificilă, obligându-ne să neglijăm provizoriu anumite aspecte și să o conducem prin aproximări succesive, ca și cum ar fi vorba de a survola mitul de foarte sus și de a face o recunoaștere sumară, înainte de a explora fiecare amănunt.

Să mergem imediat la esențial. Despre ce vorbește mitul? De o epocă în care animalele, străbunele oamenilor, nu posedau mierea, despre forma sub care au obținut-o la început și despre renunțarea lor la această formă în schimbul formei pe care o cunosc oamenii în prezent.

Faptul că dobândirea mierii datează din perioada mitică, în care animalele nu se distingeau de oameni, nu ne surprinde deloc, deoarece mierea, produs sălbatic, ține de natură. Din acest punct de vedere trebuie să fi intrat în patrimoniul omenirii atunci când aceasta trăia încă în „starea de natură”, înainte să apară distincția dintre natură și cultură, și aceea dintre om și animal în același timp.

Este la fel de normal și ca mitul să descrie mierea originară ca o plantă care germinează, crește și se coace. Am văzut, într-adevăr, că sistematica indigenă așază mierea în regnul vegetal; M<sub>192</sub> aduce o nouă confirmare a acestui fapt.

Totuși, nu e vorba aici de un vegetal oarecare, fiindcă prima miere era cultivată, iar progresul pe care îl schițează mitul a constat în a face mierea sălbatică. Aici atingem elementul esențial, fiindcă originalitatea lui M<sub>192</sub> constă în faptul că urmează un demers exact invers față de cel al miturilor relative la introducerea plantelor cultivate, mituri al căror grup l-am constituit și studiat în *Crud și gătit* sub numerele M<sub>87</sub> pînă la M<sub>92</sub> (cf. de asemenea M<sub>108</sub> și M<sub>110</sub> pînă la M<sub>118</sub>). Aceste mituri evocă timpurile când oamenii nu cunoșteau agricultura și se hrăneau cu frunze, cu bureți de copaci și cu putregai de lemn, înainte ca o femeie celestă, prefăcută în sarigă, să le dezvăluie existența porumbului. Porumbul arăta

ca un copac și creștea în sălbăcie în pădure. Dar oamenii au comis greșeala de a doborî copacul și au trebuit să-și împartă semintele, să defrișeze și să sene; fiindcă arborele mort nu era de-ajuns pentru nevoile lor. Astfel au apărut, pe de o parte diversitatea speciilor cultivate (la origine toate erau adunate pe același copac), și pe de altă parte, diversitatea popoarelor, limbilor și obiceiurilor, care a rezultat din împrăștierea omenirii dintii.

În M<sub>192</sub>, totul se petrece în același fel, dar pe dos. Oamenii nu au nevoie să învețe agricultura deoarece o posedă deja în condiția lor animală și deoarece știu să o aplice la producerea mierii imediat ce aceasta le cade în mîini. Dar această miere cultivată are două dezavantaje: fie oamenii nu rezistă la tentația de a-și minca mierea „de crudă”, fie că mierea crește atât de bine și se recoltează atât de ușor – la fel ca plantele cultivate pe ogoare – încît un consum nemăsurat epuizează capacitatea de producție.

Așa cum mitul demonstrează metodic mai departe, transformarea mierii cultivate în miere sălbatică suprimă aceste inconveniente și le aduce oamenilor o triplă securitate. În primul rînd, albinele devenite sălbatică trebuie să se diversifice: vor exista mai multe specii de miere în loc de una singură. Pe urmă, mierea va fi mai îmbelșugată. În cele din urmă, lăcomia culegătorilor va fi limitată de cantitățile pe care le pot duce cu ei; un excedent de miere va rămîne în cuib, unde se va păstra pînă cînd vor veni să îl ia altă dată. Deci beneficiul va apare pe trei planuri: calitate, cantitate, durată.

Se vede în ce rezidă originalitatea mitului: dacă se poate spune așa, se plasează într-o perspectivă „anti-neolitică” și pledează în favoarea unei economii de cules și adunat căreia îi conferă aceleași virtuți de varietate, abundență și îndelungă păstrare pe care majoritatea celorlalte mituri le trec în contul perspectivei inverse care, pentru omenire, rezultă din adoptarea artelor civilizației. Și ocazia acestei remarcabile răsturnări este mierea. În acest sens, un mit despre originea mierii este și un mit despre pierderea mierii<sup>1</sup>. Devenită sălbatică, mierea este pe jumătate

1 A se compara cu pasajul următor (M<sub>192b</sub>) din mitul de creație al indienilor caduveo: „Cînd carăcară (un falconid, încarnare a înșelătorului) văzu mierea care se forma în tigvele mari unde era de-ajuns să-ți vîri mîna pentru ca să iei miere, îi spuse demiurgului Gô-noêno-hôdi: „Nu, nu e bine, nu trebuie să faci așa, nu! Pune mierea în mijlocul copacului pentru ca oamenii să trebuiască să sape. Dacă nu, leneșii ăștia nu vor munci” (Ribeiro 1, p. 143).

pierdută, dar trebuie să fie pierdută pentru a fi salvată. Atracția ei gastronomică este atât de vie, încît omul ar abuza pînă la secătuire, dacă ar putea să dispună cu ușurință de miere. „Nu o să mă găsești, îi spune omului mierea prin intermediul mitului, dacă mai întii nu mă cauți”.

Facem deci aici o constatare ciudată, care se va repeta și în legătură cu alte mituri. Cu M188 și M189, dispuneam de mituri de origine adevărate, dar care nu ne-au mulțumit fiindcă se refereau la sărbătoarea mierii și nu la mierea însăși. Iată-ne acum în fața unui nou mit care se referă la mierea însăși, dar care, în ciuda aparențelor, nu este un mit de origine ci de pierdere, sau mai exact, care se grăbește să transforme o origine iluzorie (deoarece prima posesie a mierii echivala cu o lipsă de miere) într-o pierdere avantajoasă (oamenii sînt asigurați că au miere deîndată ce consimt să se lipsească de ea). Urmarea acestei cărți va lumina paradoxul, în care trebuie să vedem o proprietate structurală a miturilor care au drept temă mierea.

Să ne întorcem la textul lui M192. Plantațiile unde animalele primordiale cultivau mierea aveau o caracteristică remarcabilă: aici domnea o căldură intensă, care nu îngăduia nimănui să se apropie; și numai după mai multe tentative infructuoase au reușit animalele să pătrundă. Ca să interpretăm acest episod, am fi ispitiți să procedăm prin analogie cu miturile de origine a plantelor cultivate, care arată că, înainte ca oamenii să cunoască folosirea alimentelor vegetale, găsite după modul culturii, ei se hrăneau cu vegetale putrede, după modul naturii. Dacă mierea cultivată în timpurile eroice este contrariul mierii sălbatice actuale și dacă, așa cum am stabilit deja, mierea actuală conotează categoria de ud în corelație și opoziție cu tutunul care conotează categoria de ars, nu trebuie oare să inversăm raportul și să punem mierea de altădată de partea uscatului și a arsului?

Nimic din mituri nu exclude această interpretare, dar credem că e imperfectă deoarece neglijează un aspect al problemei asupra căruia, dimpotrivă, miturile mierii nu încetează să ne atragă atenția. Așa cum am subliniat deja, mierea este din mai multe puncte de vedere o ființă paradoxală. Și nu e cel mai mic paradox acela că, în raportul ei cu tutunul, conotația umedă va fi asociată constant de mituri cu anotimpul uscat, pentru simplul motiv că în economia indigenă, mai ales în vremea anotimpului uscat, se recoltează și se consumă în stare proaspătă mierea, la fel ca majoritatea produselor sălbatice.

Nu lipsesc indicațiile în acest sens. Ca și tupi septentrionali, indienii karaja celebrau o sărbătoare a mierii care avea loc în epoca culegerii,

adică în luna august (Machado, p. 21). În provincia Chiquitos, în Bolivia, culegerea mierii de pădure dura din iunie pînă în septembrie (d'Orbigny, cit. de Schwartz 2, p. 158). La indienii sirionó din Bolivia inferioară, mierea „este mai abundentă mai ales în anotimpul uscat, după înflorirea copacilor și a plantelor; de aceea sărbătorile băuturilor din miere (hidromel diluat cu bere de porumb) se desfășoară în timpul lunilor august, septembrie, octombrie și noiembrie” (Holmberg, p. 37-38). Indienii tacana recoltează ceara de albine în timpul sezonului uscat (Hissink-Hahn, p. 335-336). Teritoriul indienilor guayakí, din Paraguayul răsăritean, nu cunoaște un anotimp uscat foarte clar delimitat: e vorba mai degrabă de un anotimp rece, la începutul căruia, în iunie-iulie, abundența mierii e anunțată de culoarea specială a unei liane (timbó) care atunci se spune că e „gravidă cu miere” (Clastres, ms.). Pentru a celebra la începutul lunii aprilie sărbătoarea lor Oheokoti, indienii tereno din Mato Grosso de sud recoltau timp de o lună mari cantități de miere (Altenfelder Silva, p. 356, 364).

Am văzut că tembé și tenetehara, pentru sărbătoarea mierii, începeau să facă provizii în martie sau aprilie, adică la sfîrșitul ploilor, iar recoltarea continua pe toată durata anotimpului uscat (mai sus, p. 25). Mitul de față este mai puțin explicit, dar conține totuși două indicații în același sens. La sfîrșit spune că atunci cînd oamenii merg la defrișat, găsesc miere. Or, în interiorul Braziliei lucrările de defrișare se desfășoară după ploi, pentru ca doborîturile să se poată usca timp de două sau trei luni înainte de a li se da foc. Se seamănă și se plantează imediat după aceea, pentru a profita de primele ploi. Pe de altă parte, temperatura toridă care domnește în locul unde crește mierea cultivată, e descrisă în termenii anotimpului uscat: *la tem secca brava*, „acolo e o secetă feroasă”. Astfel, sîntem conduși să concepem mierea trecută și mierea prezentă, mai puțin ca niște termeni contrari, decît ca termeni de putere inegală. Mierea cultivată era o super-miere: abundentă, adunată într-un singur loc și ușor de recoltat. Tot așa cum aceste avantaje aduc după sine inconvenientele corespunzătoare: se mănîncă prea mult, prea repede și se epuizează, la fel și aici, evocarea mierii sub o formă hiperbolică aduce după sine condiții climatice care sînt tot hiperbolice: mierea fiind o recoltă a anotimpului uscat, super-mierea cheamă un anotimp hiper-uscat, care, ca și hiper-belșugul și hiper-accessibilitatea ei, îi împiedică practic pe oameni să profite de ea.

În sprijinul acestei a doua interpretări se poate lua ca argument purtarea papagalului și a păsării ara. Trimiși de tovarășii lor în căutarea





apropierea de plantații), iar cealaltă are caracter pozitiv (abundența de miere care trebuie să incite animalele să înfrunte obstacolul). În schimb, cele două păsări a căror poziție este mediană (în ce privește mărimea și ordinea povestirii) nu se sinchisesc să se ducă ele însele și se mulțumesc să repete ceea ce a mai fost spus: deci nu aduc informație:

|                 |           |                  |          |
|-----------------|-----------|------------------|----------|
| maităca         | / papagal | / ara            | / perușa |
| (—)             | (0)       | (0)              | (+)      |
| └──────────┘    |           | └──────────┘     |          |
| informație nulă |           | informație reală |          |

Am întârziat asupra secvenței celor patru păsări cu un scop precis. Analiza acesteia ne permite într-adevăr să tranșăm o chestiune de metodă. Ea arată că o secvență în care vechea mitografie nu ar fi văzut decât redundanță semantică și artificiu retoric, trebuie să fie luată în întregime *in serio*, ca și întregul mit. Nu este vorba de o enumerare gratuită de care ne putem descotorosi evocând repede valoarea mistică a cifrei 4 în gândirea americană. Această valoare există, fără îndoială, dar ea este exploatată metodic pentru a se construi un sistem cu mai multe dimensiuni, care permite să se integreze atribute sincronice și atribute diacronice, dintre care unele sînt de ordinul structurii iar celelalte de ordinul evenimentului, al proprietăților absolute și proprietăților relative, al esențelor și al funcțiilor. Demonstrația la care tocmai am procedat, nu luminează numai natura gândirii mitice și mecanismul operațiilor ei, scoțînd în evidență modul în care aceasta procedează pentru a integra moduri de clasificare, dintre care unele se inspiră dintr-o idee de continuitate și de progres (animale clasate în ordinea mărimii, informație mai mare sau mai mică, etc.); iar celelalte din ideea de discontinuitate și de antiteză (opoziție între cel mai mare și cel mai mic, uscat și umed, savană și pădure, etc.); demonstrația exprimă și ilustrează o interpretare. Într-adevăr, secvența a cărei descifrare am întreprins-o s-a dovedit mai bogată decît apărea la prima vedere și această bogăție ne-a îngăduit să înțelegem că păsări din aceeași familie, pe care greșit le-am crede deosebite numai prin mărime și numai cu scopul de a crea un efect dramatic destul de banal (cel mai mic și cel mai slab reușește acolo unde cei mai mari și mai puternici au dat greș), au și sarcina de a traduce opoziții despre care, pe alte baze, am arătat că țineau chiar de armătura mitului.

Deci vom examina rolul celorlalți doi protagoniști: prăa și broasca testoasă, cu aceeași grijă de analiză exhaustivă. Însă, înainte de a rezolva problema pe care o pun acestea, trebuie să atragem atenția asupra unui lucru.

Episodul celor patru păsări, care se referă la *recoltarea mierii cultivate*, reproduce scenariul unui episod anterior, care era legat de *plantarea mierii salbatice*: și aici și acolo, una sau mai multe tentative, la început nerodnice, sînt încununat de succes pînă la urmă. „*Tudo que é passarinho*“, deci și păsările, în consecință, au încercat să cucerească miera sălbatică, dar au fost împiedicate de viespile care o apărau și care le ucideau cu cruzime. Nu va reuși decît ultima și cea mai mică dintre păsări: „*éste... hem pequeno, éste menorzinho dêles*“, asupra identității căreia este, din nefericire, imposibil să ne pronunțăm, deoarece singura versiune de care dispunem șovăie între ciocănițoare și pasărea-muscă. Oricum ar fi, cele două episoade sînt evident paralele.

Or, în al doilea episod, apropierea de miera cultivată este interzisă pasiv de către căldură, tot așa cum în primul episod, apropierea de miera sălbatică este interzisă activ de viespi. Dar dispoziția războinică a viespiilor îmbracă în mit o formă foarte ciudată: „Ele atacau, își aruncau apa pe care o au (*largavam aquela agua dêles*) și animalele cădeau amețite și mureau.“ Din două privințe deodată poate să ne pară paradoxal acest episod. Pe de o parte, într-adevăr, am pus în evidență (CG, p. 383) o opoziție între vermină și insectele veninoase, congruă cu aceea între putred și ars, și din acest punct de vedere viespile nu ar trebui să apară sub modul apei, ci sub modul focului (cf. termenul vernacular „*caga fogo*“ corespunzînd cuvîntului tupi *tataira* „miere de foc“, numele unei albine agresive, fără ac, dar care secretă un lichid caustic: *Oxytrigona*, Schwartz 2, p. 73-74). Pe de altă parte, acest mod particular de a descrie atacul viespiilor evocă direct modul în care miturile din aceeași regiune descriu purtarea unui animal foarte diferit: mufeta, care își împroașcă adversarii cu un fluid puturos și căruia miturile îi atribuie o nocivitate mortală (CG, p. 229-230, n. 55, și M75 care este un alt mit ofaié; cf. și M5, M124).

Să amintim deci cîteva concluzii referitoare la mufetă, la care ajunseseam în *Crud și gătit*. 1) Atît în America de Sud cît și în America de Nord, acest mustelid formează cu sariga un cuplu de opoziție. 2) Miturile nord-americane asociază în mod expres sariga cu putredul și mufetă cu arsul. De altminteri, mufeta prezintă în ele o afinitate directă cu curcubeul și este înzestrată cu puterea de a învia morții. 3) În America de Sud, dimpotrivă, sariga are o afinitate cu curcubeul (pînă într-atît încît în Guyana e numită cu același nume); și tot așa cum în America de Sud curcubeul deține o putere mortală, una dintre funcțiile mitice atribuite sarigii este de a scurta durata vieții omenești.

Deci, trecînd de la o emisferă la alta, se pare că funcțiile respective ale sarigii și mufetei se inversează. În miturile sud-americe, amîndouă figurează cu titlul de animale putrede sau care putrezesc, dar afinitățile sarigii sînt cu anotimpul uscat și cu curcubeul (care instaurează un anotimp uscat în miniatură de vreme, ce anunță sfîrșitul ploii), de unde ar trebui să rezulte, dacă sistemul global este coerent, că afinitățile sud-americe ale mufetei o așază de partea anotimpului ploios.

Ar fi oare posibil ca mitologia mierii să reia pe cont propriu această opoziție foarte generală între sarigă și mufetă, remaniînd-o însă după modelul unei opoziții mai restrînse între albină și viespe care, pentru motive evidente, i-ar traduce mai bine preocupările?

Dacă această ipoteză ar fi exactă, am deține cheia anomaliei pe care am descoperit-o în rolul pe care mitul i-l atribuie viespilor, și care constă în faptul că acest rol este codat în termeni de apă în loc să fie codat în termeni de foc. Anomalia ar rezulta într-adevăr din ecuația implicită:

$$a) \text{ viespi}^{(-1)} \equiv \text{mufetă}$$

Pentru ca opoziția: *sarigă/mufetă* să fie respectată, ar trebui atunci ca mitologia mierii să conțină implicit ecuația complementară:

$$b) \text{ albină}^{(-1)} \equiv \text{sarigă}$$

însemnînd de această dată – fiindcă albinele sînt *producătoarele* sau *paznicele* mierii (cf. mai sus, p. 41) – că sariga trebuie să fie *consumatorul* sau *hoțul mierii*<sup>1</sup>.

Cum se va vedea mai tîrziu, această ipoteză, la care am ajuns la capătul unui raționament deductiv și *a priori*, va fi verificată integral de mitologie. Încă de pe acum ea ne permite să înțelegem de ce, în M192,

1 În *Crud și gătit. passim*, am pus în lumină poziția semantică a sarigii ca animal pîngăritor și putros. După anumite mărturii discutate de Schwartz 2, p. 74-78, s-ar putea ca mai multe melipone să fi avut la dispoziție, pentru a ataca sau a se apăra, o tehnică de murdărire sau de stropire cu lipici a adversarilor, cu ajutorul unor secreții mai mult sau mai puțin urît mirositoare. Despre mirosul meliponelelor, mai ales cele din subgenul *Trigona*, cf. *ibid.* p. 79-81. Să notăm, în sfîrșit, că meliponele practică drept activitate principală sau ocazională ceea ce entomologii au numit ei înșiși „filhăria”. *Trigona limão* nu ar culege nectarul și polenul florilor, ci s-ar mulțumi să jefuiască mierea celorlalte specii (Salt, p. 461).

albinele sînt puse de partea uscatului (apropierea lor este „arzătoare”), iar viespile de partea umedului (apropierea lor „se lasă cu udătură”).

Mai ales, aceste rezultate provizorii erau indispensabile pentru ca să putem progresa în analiza conținutului lui M192. Sariga nu apare aici în persoană, dar rolul de hoț de miere, pe care, dacă ipoteza noastră este exactă, mitul ar trebui să i-l atribuie prin preteritie, este îndeplinit aici de alte două animale: a) Prăa (*Cavia aperea*), care dă foc brusei (cf. M56), și în legătură cu care am sugerat deja, pe cu totul alte baze, că funcția ei ar putea să se reducă la aceea de variantă combinatorie a sarigii (CG, p. 221, 247 n. 65): amîndouă se află de partea focului și a anotimpului uscat, dar una în mod activ, ca incendiar, cealaltă în mod pasiv, ca incendiat (CG, p. 173 și 275 n. 73). b) Cel-de-al doilea animal este țestoasa terestră (jaboti) care îl demască pe lupul stăpîn al mierii, îi dezvăluie deghizările succesive și reușește să-l ajungă din urmă datorită tenacității, tocmai acolo unde, prefăcut în albină, și-a ascuns toată mierea.

Acum este prilejul să amintim că un important grup de mituri, de proveniență mai ales amazoniană, pun în corelație și opoziție țestoasa și sariga ca respectiv imputrescibilă și putrescibilă: stăpîn și victimă a putreziciunii respectiv (CG, p. 227-228). Îngropată în pămîntul devenit nămolos datorită primelor ploii, lipsită de hrană, țestoasa poate să supraviețuiască mai multe luni într-o căldură umedă, la care sariga nu rezistă, fie că este îngropată în pămînt, fie în burta unui pește, de unde va ieși impregnată definitiv de duhoare (*ibid.*). Ca și prăa, prin urmare, țestoasa ocupă polul activ al unei opoziții al cărei pol pasiv este ocupat de sarigă: în ceea ce privește elementul uscat, prăa este incendiar și sariga incendiat; în ceea ce privește elementul umed, țestoasa triumfă asupra putreziciunii căreia îi cade pradă sariga sau al cărei vehicul va deveni cel puțin. Un amănunt din M192 confirmă iarăși această relație ternară deoarece, calificînd de asemenea țestoasa în privința elementului uscat, utilizează în acest scop o nouă transformare: țestoasa *nu poate fi* incendiată (fie triumghiul: *incendiar / incendiat / neincendiabil*), proprietate pe care etnografia o confirmă în mod obiectiv deoarece tactica lupului, încercînd să frigă țestoasa cît timp ea este culcată pe spate, se inspiră dintr-o metodă obișnuită în interiorul Braziliei, deși barbară: țestoasa este atît de greu de omorît, încît se preferă să fie așezată pe spate, vie, în jarul vetrei, și să fie coaptă în carapace în chip de farfurie naturală: operație care poate dura mai multe ceasuri, datorită timpului care trece pînă cînd moare sărmanul animal.

Am epuizat puțin câte puțin materia mitului. Acum nu mai rămîne de elucidat decît rolul lupului, stăpîn al mierii și al fructelor de araticum. Această anonacee (*Anona montana* și speciile vecine, dacă nu cumva este vorba de *Rollinia exalbida*, cunoscută sub același nume) dă fructe mari, cu pulpa făinoasă și cu gust acidulat care, ca și mierea, figurează în rîndul produselor sălbatice ale anotimpului uscat, și în legătură cu care înțelegem prin urmare că pot juca în mit rolul de *Ersatz* al mierii. Fie că este vorba de aceleași fructe sau de altele, acest dublet minor constituie o trăsătură frecventă a mitologiei mierii și vom vedea că, în această privință, interpretarea lui nu ridică dificultăți. Din nefericire, nu se poate spune același lucru despre lup.

\*  
\* \* \*

Animalul numit „lup“ (*lobo do mato*) pare să fie, aproape întotdeauna, un soi de vulpe cu labe înalte și cu părul lung: *Chrysocion brachiurus, jubatus; Canis jubatus*, a cărui arie de răspîndire în Brazilia este centrală și meridională, incluzînd deci teritoriul indienilor ofaié, care îi rezervă un rol major în mitul lor despre originea mierii. Dacă se ține cont de observația lui Gilmore (p. 377-378) că „toate canidele din America tropicală sînt vulpi, cu excepția cînelui sălbatic (*Icticyon venaticus*)“, vom fi cu atît mai atenți la miturile care fac din vulpe stăpînul mierii, și la cele care, aproape în aceiași termeni, încredințează acest rol altor animale, dar păstrînd aproape întotdeauna un raport de opoziție între animalul stăpîn al mierii și sarigă:

*M97. Mundurucii: Sarigă și ginerii lui (detaliu).*

Sarigă merge din ghinion în ghinion cu ginerii succesivi pe care și i-a ales. Într-o zi, cel mai recent ginere, care este „vulpea mîncătoare de miere“, își invită soția să ia o tigvă și să îl însoțească. El se suie într-un copac unde se află un stup și strigă: „Miere, miere!“ mierea curge din stup și umple tigvele. Sarigă încearcă să facă și el la fel, dar nu izbuteste; și îl gonește pe vulpoi (Murphy 1, p. 119. În altă versiune, porumbelul, apoi pasărea-muscă înlocuiesc vulpoiul, Kruse 2, p. 628-629).



*Fig. 4. – Lobo do mato sau guará.  
(După Ihering. l. c. art. „guará“.)*

*M98. Tenetehara: Sarigă și ginerii lui (detaliu).*

„Maimuța de miere“ se plimba în pădure, unde se îndopa cu miere. Întorcîndu-se în colibă, îi ceru un cuțit socrului ei și își străpuse gîtlejul, de unde se scurse miere, pînă ce umplu o tigvă. Sarigă vrea să-și imite ginerele și moare pe loc, pentru că, spre deosebire de „maimuțele de miere“, sarigile nu au pungă în gîtlej (Wagley-Galvão, p. 153).

*M99. Vapidiana: Sarigă și ginerii lui (detaliu).*

Tîntarul a supt mierea, apoi i-a poruncit nevastei să-i străpungă trupul cu un ac și din pîntecele lui a curs miere. Dar din pîntecele sarigii nu a ieșit decît sînge... (Wirth 2, p. 208).

Să ne mulțumim cu aceste exemple dintr-un tip de povestire extrem de răspîndit. Într-adevăr, ele sînt suficiente ca să pună în lumină trei aspecte. Mai întîi, personalitatea animalului stăpîn al mierii este foarte variabilă, mergînd de la vulpe la țîntar, trecînd prin maimuță și păsări. În al doilea rînd, stăpînirea mierii are adeseori un caracter tautologic, animalele fiind definite ca funcții ale mierii, în loc să se întîmple contrariul, lucru din care apar dificultăți de identificare: cine este de fapt „vulpoiul-mîncător-de-miere“? Și cine este „mămuța-de-miere“ care are în gîtlej un receptacul, decît un *alter ego* al mămuței guariba, al cărei os hoid, gol pe dinăuntru, se înfățișează ca un pahar? Orice animal pare deci bun ca să îndeplinească rolul de stăpîn al mierii, cu singura condiție să i se recunoască aptitudinea de a se îndopa: în mituri, columba sau porumbelul se îndopă cu apă (CG, p. 258); și prin observație s-a dovedit că pasărea-muscă suge nectarul florilor, țîntarul suge sîngele celorlalte animale, iar mămuța urlătoare posedă un rezervor (de fapt o cutie de rezonanță) în gîtlej. De aceea porumbelul, pasărea-muscă, țîntarul își umplu burta, iar mămuța își umple gusa. În toate cazurile, organul real sau presupus creează funcția (de stăpîn al mierii). Numai vulpoiul, de la care am plecat, constituie o problemă, deoarece nu se discerne care ar putea fi baza anatomică a funcției sale. Și totuși, mitul izbuteste să o justifice, recurgînd la un mijloc extern și nu intern, la un mijloc cultural în loc de unul natural: țigvele pe care vulpoiul le pune la poalele stupului și care se umplu la porunca lui.

Dificultatea ridicată de rolul canidelor ca stăpîni ai mierii crește încă și datorită absenței, în miturile cercetate pînă acum, a unui animal căruia i s-ar potrivi mult mai bine acest rol, înțeles în sens propriu, și nu în sens figurat – ca în toate cazurile pe care le-am trecut în revistă pînă acum. Ne gîndim la irăra (*Tayra barbara*) ale cărui nume vernaculare portugheze: papa-mel, „înfulecă-miere“, și spaniol: melero, „negustor de miere“, vorbesc de la sine. Acest animal din familia mustelidelor este nocturn și trăiește în păduri. Deși carnivor, este foarte lacom de miere, așa cum indică numele lui în *lingua geral*, derivat din cuvîntul tupi /irá/, miere; și atacă stupurile instalate în scorburi, scormonind începînd de la rădăcină sau sfîșîind trunchiul cu ghearele. O plantă pe care bororo o numesc „a irarei“ le servește în scopuri magice, pentru a-și asigura o bună recoltă de miere (*Enciclopedia Bororo* I, p. 644).

Indienii tacana din Bolivia îi lasă irarei un loc mai mare în miturile lor. Ei o opun vulpoiului hoț de miere într-o povestire (M193) în care acest din urmă animal îi smulge irarei o bucată de carne, dînd astfel naștere

unei pete galbene care formează contrast pe blana ei neagră (H.-H., p. 270-276)<sup>1</sup>. Cum „vulpoiului“ i s-a smuls coada, el s-ar putea confunda cu sariga, numită adeseori vulpoi, și despre care multe mituri nord- și sud-americane povestesc în ce fel a ajuns să fie coada lui jupuită. Un grup de mituri (M194-M197) se referă la aventurile unei perechi dioscurice, Edutzi, printre niște demoni animali între care își caută neveste. Irăra joacă și ea un rol, fie ca tatăl celor două femei care sînt surori, fie ca al doilea soț al uneia dintre ele, cealaltă fiind atunci un vampir. Pentru a-și scăpa fetele de răzbunarea acestor Edutzi, melero le preface pe fete în ara (Hissink-Hahn, p. 104-110). Aceste mituri vor fi reluate în alt context. Să isprăvim cu tacana semnalînd un grup de mituri (M198-M201) care împart animalele în două tabere: *omidă / greiere, mămuța / jaguar, greiere / jaguar, vulpoi / jaguar, greiere / melero*. În ciuda instabilității termenilor, care ar necesita, pentru ca miturile să fie corect interpretate, o punere în formă prealabilă pe plan sintagmatic și paradigmatic a enormului corpus adunat de Hissink, se pare că opozițiile pertinente se situează între animale respectiv mari și mici, terestre și celeste (sau chthoniene și celeste). În general jaguarul este căpetenia primei tabere și greierele căpetenia celei de-a doua. Melero intervine de două ori în acest grup de mituri, fie ca parlamentar între cele două tabere, fie ca antagonistul principal al greierului (în locul jaguarului). Atunci el este căpetenia animalelor chthoniene. Greierele este întotdeauna victorios (numai împotriva omizii nu), datorită ajutorului viespilor, care îl înțeapă cu cruzime pe rivalul lui lacom de miere<sup>2</sup>. Printre adversarii jaguarului, vedem figurînd pe lângă greiere și mămuță, vulpoiul și ocelotul; aceștia din urmă posedă o mică tobă de șaman care, în grupul M194-M197, joacă un rol și în momentul conflictului dioscurilor cu melero. Sahagún (*l.c.*) îl apropie pe ocelot de o varietate mexicană de melero.

Prezența irarei sau melero-ului într-un mare număr de mituri din Bolivia orientală este cu atît mai demnă de atenție cu cît miturile braziliene și guyaneze se arată destul de discrete în privința acestui animal. Dacă facem excepție pentru un mit taulipang (M135) despre originea Pleiadelor, la sfîrșitul căruia un tată și copiii lui se hotărîsc să se preschimbe într-un animal /araiuag/: „patruped asemănător cu o vulpe

1 Despre o varietate cu capul de culoare deschisă (*Tayra barbara senex*), vechii mexicani spuneau că în cazul în care capul ar fi galben, vînătorul care ar vedea-o și-ar afla astfel vestea morții. Dar cînd capul irarei este alb, el vestește o viață lungă și nefericită. Era un animal de rău augur (Sahagún, cartea XI, cap. I, sub „Tzoniztac“).

2 Cf. dusmanii învinși de viespi și de bondari în *Popol Vuh*.

dar cu blană neagră, strălucitoare și moale, cu corpul subțire, cu capul rotund și cu botul alungit" (Koch-Grünberg 1, p. 57-60), care ar putea să fie irăra, fiindcă „îi place mierea și nu se teme de albine“, celelalte referințe sînt rare. Coborînd spre sud, ne vom opri la început în Amazonia. Un mic mit (M202) îl opune pe corrupira, duh canibal al pădurilor, irarei mîncătoare de miere. Irăra salvează un indian din ghearele lui corrupira, după ce broasca cunauarú (cf. CG, p. 325) a salvat-o și ea pe o indiană care, ca și conaționalul ei, furase hrana căpcăunului. De acum înainte, acesta nu va mai mânca nici pește, nici tatú. Va mânca numai carne omenească, pe cînd irăra va continua să se hrănească cu miere (Rodrigues 1, p. 68-69).

Despre irăra, indienii botocudo de pe rio Doce din Brazilia orientală povestesc două mituri:

M203. *Botocudo: originea apei.*

Odinioară pasărea-muscă era stăpîină peste toată apa de pe lume, și animalele nu aveau de băut nimic altceva decît miere. Pasărea-muscă se ducea să se scalde în fiecare zi, animalele invidioase îl puseră pe curcanul sălbatic s-o spioneze (mulum: Crax sp.), care însă nu izbuti să-și îndeplinească însărcinarea.

Într-o zi, toată populația se adună în jurul unui foc. Irăra sosi cu întîrziere, pentru că se dusesese să adune miere. Ceru apă cu glas scăzut. „Nu este“, i se răspunse. Atunci, irăra îi oferî pasării-muscă mierea ei în schimbul apei, însă aceasta refuză și anunță că se va duce să facă o baie. Irăra o urmări și ajunse aproape în același timp ca și ea la apă, care se afla într-o gaură din stîncă. Pasărea-muscă sări în apă, irăra făcu la fel și se scutură atît de tare încît apa țîșni în toate direcțiile, dînd naștere pîraielor și rîurilor (Nimuendajú 9, p. 111).

Autorul căruia îi datorăm acest mit, remarcă faptul că aceeași poveste se întîlnește și la yamana din Țara de Foc, cu inversarea rolului pasării-muscă, care descoperă apa păzită cu strășnicie de către vulpoi.

M204. *Botocudo: originea animalelor.*

Odinioară, animalele erau ca oamenii și toți erau prieteni. Aveau destul de mîncare. Irăra a avut ideea să-i aște pe unii împotriva celorlalți. Îi învăță pe șarpe să muște și să-șiucidă victimele, îi spuse întarului să sugă sînge. Începînd din

acel moment, toate au devenit animale, inclusiv irăra, pentru ca nimeni să nu-l poată recunoaște. Nefiind în stare să aducă lucrurile în starea în care fuseseră înainte, vrăjitorul care le dădea de mîncare animalelor se transformă în ciocănițoare, iar securea lui de piatră deveni cioc (Nimuendajú 9, p. 112).

Aceste mituri necesită mai multe remarci. Cel dintîi îl opune pe irăra, stăpîn al mierii, pasării-muscă, stăpîn al apei. Or, am notat că în America de Sud una fără alta nu merg, pentru că mierea este întotdeauna diluată înainte de consum. Situația primordială evocată de mit, aceea în care cei care au mierea nu au apa și reciproc, este deci o situație „contra naturii“ sau, mai exact, „contra culturii“. Un mit al indienilor kayuá din Brazilia meridională (M62) povestește că animalele s-au provocat la întrecere de fugă:

Irăra a vrut și ea să alerge. Se spune că ducea mierea în spinare. Ema (*Rhea americana*) îi spuse: „Dar o să mori! Tu te hrănești cu miere. Vrei să alergi. Aici nu există apă. Vei muri de sete... Eu nu beau apă, toți tovarășii mei pot să alerge, nu o să le dau apă.“ După ce au alergat și a fost cît pe-acî să piară de sete, cîinele a spart recipientul pe care îl transporta irăra, și toată mierea se vărsă, ceea ce o înfurie pe irăra. Atunci ema îi spuse: „Nu mai fi atît de rău, era o glumă. Aici nimeni nu se bate. Pleacă.“ Și îi luă toată mierea (Schaden 1, p. 117).

Și aici, în consecință, irăra este un animal furios și nemulțumit, pentru că posedă mierea, dar este lipsită de apă. Este deci un stăpîn al mierii incomplet, cînd dornic să cucerească apa de la un adversar care o deține (M203), cînd expus să piardă mierea pe care o are, în folosul unui rival capabil să se lipsească de apa care îi lipsește irarei (M62). Oricum, pentru ea lucrurile nu pot rămîne așa cum sînt: de unde rolul ei de demiurg înșelător în M204<sup>1</sup>.

1 I. Pe care ne putem amuza să îl apropiem de rolul lui Jupiter, în același rol de zeu înșelător care împrăștie venin și reține mierea:

„Ille malum uirus serpentibus addidit atris  
praedarique lupos iussit pontumque moueri  
mellaque decussit foliis ignemque remouit.“

(Vergiliu, *Georgicele*, I, v. 129-131.).



Fig. 5. — *Irăra* (*Tayra barbara*).

(După A. F. Brehm. *La Vie des animaux, Les Mammifères, vol. I. Paris, s.d., p. 601.*)

Cea de-a doua remarcă a noastră se va referi anume la acest mit din urmă în care irăra le dă șerpilor veninul, rezultat pe care miturile din Chaco (M205, M206) îl atribuie acțiunii focului sau a fumului de ardei. (Métraux 3, p. 19-20; 5, p. 68). Încurajat de observația lui Cardus (p. 356) că la guarayú tutunul este un antidot pentru mușcăturile de șerpi, să punem cu titlu de ipoteză ecuația:

$$\text{ardei fumat} = \text{tutun fumat}^{(-1)}$$

Dacă admitem acum că mierea fără apă (= prea tare) are, în raport cu mierea diluată, aceeași valoare de limită pe care fumul de ardei îl are în raport cu tutunul, vom înțelege că irăra, stăpîn al mierii fără apă, poate să joace în mitul botocudo un rol care tinde să se confunde cu acela pe care miturile din Chaco îl atribuie unui fum, arzător fie în sens propriu (foc), fie în sens figurat (ardei), într-un sistem global care poate fi figurat în felul următor:

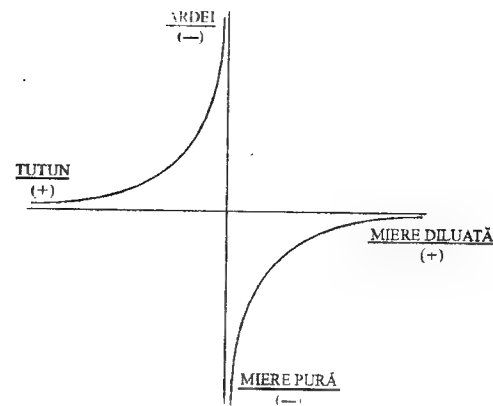


Fig. 6. — *Tutun, ardei, miere.*

Acest model analogic<sup>1</sup> este direct confirmat de opoziția amazoniană între mierea cea rea, cunoscută pentru că provoacă vomismente și utilizată ritual în acest scop, și tutunul cel bun pe care tucano din Columbia îl consideră născut din vomismentul divin. Cea dintâi apare astfel ca fiind *cauza* unor vomismente destinate să stabilească o comunicare între oameni și zei, în timp ce cel de-al doilea apare ca *rezultatul* unor vomismente care constituie deja, prin ele însele, o comunicare între zei și oameni. În fine, vom aminti că în M202, făcut din două episoade superpozabile, irăra intervine cu titlu de variantă combinatorie a broaștei cunauarú, stăpîna unei otrăvi de vînătoare, adică a unei substanțe in-

1 Dacă subliniem acest caracter, este pentru că Leach ne-a reproșat că ignorăm modelele de acest tip și facem apel exclusiv la scheme binare. Ca și cum noțiunea însăși de transformare, pe care o folosim atât de constant, după ce am împrumutat-o de la d'Arcy Wentworth Thompson, nu ar ține în întregime de analogie...

De fapt, recurgem constant la amîndouă tipurile, așa cum s-a putut observa în legătură cu altă analiză (p. 65), unde am încercat chiar să le integrăm. *Crud și gătit* conținea deja exemple neechivoce de modele analogice, ca graficele sau diagramele: fig. 5, p. 124; fig. 6, p. 133; fig. 7, p. 144; fig. 8, p. 248; fig. 20, p. 407 și formulele de la p. 212, 252, 307, 308, etc. La fel se întîmplă în toate tabelele unde semnele + și — conotează, nu prezența sau absența anumitor termeni, ci caracterul mai mult sau mai puțin marcat al anumitor opoziții, care variază, în sînul unui grup de mituri, în proporție directă sau inversă unele cu celelalte.

comestibile care, ca și timbó (mai sus p. 62), se „transformă“ în vînat, substanță comestibilă, pe cînd irára deține mierea curată, necomestibilă, dar care se transformă și ea (prin diluare) în substanță comestibilă.

La capătul acestei discuții, poziția mitică a irarei s-a clarificat un pic. Stăpîna mierii în sens propriu, irára este incapabilă să asume pe deplin această funcție față de oameni, deoarece diferă de ei întrucît mîncă mierea fără apă, ceea ce o caracterizează printr-o carență care explică faptul că celelalte animale îi sînt preferate în funcția de stăpîne ale mierii în mituri, deși ele însele nu pot pretinde la ea decît în mod figurat. În rîndul întii al acestor animale se află canidele. Aici este locul să ne amintim un mit bororo (M46) al cărui episod inițial o pune pe irára în corelație și în opoziție cu alte patrupeze, dintre care unele sînt canide. Mitul se referă la originea croilor Bakororo și Ituboré, născuți din unirea dintre un jaguar și o femeie umană. Îndreptîndu-se spre vizuina fiarei, femeia întîlnește succesiv mai multe animale, care încearcă să se dea drept sotul căruia tatăl ei a promis-o în schimbul salvării vieții. Aceste animale sînt, în ordine: irára, pisica sălbatică, lupul cel mic, lupul cel mare, jaguatirica sau ocelotul, puma. După ce le-a demascat unul după altul, femeia ajunge, în sfîrșit, la jaguar.

În felul lui, acest episod ne oferă o lecție de etnozologie, deoarece șapte specii sînt dispuse aici în același timp în ordinea mărimii și în funcție de asemănarea lor mai mică sau mai mare cu jaguarul. Din punct de vedere al mărimii este clar că:

- 1) pisica sălbatică < ocelot < puma < jaguar;
- 2) lup mic < lup mare.

Din punctul de vedere al asemănării, irára și jaguarul sînt opuse în modul cel mai categoric; iar irára este și mai mic decît jaguarul. Ceea ce este mai remarcabil în acest șir, este aspectul heteroclit în ceea ce privește taxinomia modernă, deoarece pune la un loc un mustelid, două canide și patru felide, adică familii foarte diferite prin anatomie și felul de viață. Că să rămînem la cea mai superficială dintre diferențe, anumite specii au blana pătată, altele au o culoare uniformă și în ultimul caz, deschisă sau închisă.

Dar o clasificare, care pentru noi este heteroclită, nu este neapărat așa și din punctul de vedere indigen. Pornind de la radicalul /iawa/ limba

tupí formează prin sufixare substantivele: /iawara/ „cîine“, /iawaraté/ „jaguar“, /iawacaca/ „vidră“, /iawaru/ „lup“, /iawapopé/ „vulpe“ (Montoya), grupînd astfel în aceeași categorie felide, canide și un mustelid. Caribii din Guyana cunoșteau o clasificare a speciilor animale ale cărei principii sînt departe de a fi limpezi, dar unde se pare că numele jaguarului, /arowa/, completat cu un determinant: - cu țestoasă, - cu pasăre jacamin, - cu aguti, - cu șobolan, - cu cervid etc., servea pentru a se denumi mai multe soiuri de patrupeze (Schomburgk, II, p. 65-67). În consecință, așa cum am arătat în *Crud și gătit* în legătură cu unghulele și rozătoarele, cărora gîndirea indigenă le aplică același principiu de clasificare întemeiat pe opoziția relativă între lung și scurt (animale „cu coadă“ / animale „fără coadă“; cu botul lung / cu botul scurt, etc.), se pare că un mustelid ca irára nu trebuie să fie despărțit radical de animale (ținînd de alte ordine zoologice. În aceste condiții, atribuirea de către mituri a rolului de stăpîn al mierii unor canide ar fi mai puțin făcută prin referință la cutare specie determinată și la comportamentul ei empiric, cît la o categorie etnozologică foarte largă și incluzînd nu numai pe irára, despre care experiența ne învață că este într-adevăr un stăpîn al mierii, ci și pe canide, în legătură cu care rămîne de demonstrat că, din punct de vedere semantic, ele sînt și mai potrivite decît irára să îndeplinească acest rol, deși confirmările empirice - care, fără îndoială, nu lipsesc pe de-a-ntregul - nu le califică într-un mod atît de decisiv cum este cazul pentru irára. Dar trebuie să ținem seama și de faptul că în mituri mierea nu intervine numai ca produs natural: ea este încărcată cu semnificații multiple, care i se adaugă într-un fel. Pentru a porunci acestei mierii care a devenit propria sa metaforă, un stăpîn real dar incomplet este mai puțin potrivit decît un stăpîn cu atît mai apt să-și îndeplinească funcția cu toată autoritatea necesară, cu cît miturile dau acestei funcții o accepție figurată.

\*  
\* \*

Pentru a elucida poziția semantică a canidelor, trebuie să ne întoarcem acum incontestabil către Chaco. În miturile din această regiune, vulpea ocupă un loc de prim-plan ca încarnare animală a unui zeu înșelător, care ia cîteodată și chip omenesc. Or, există în Chaco un grup de mituri în care Vulpoiul întreține cu mierea o relație pozitivă sau



negativă, dar întotdeauna puternic marcată. Vom examina acum aceste mituri, care încă nu sînt luate în considerare din acest punct de vedere.

M207. *Toba: Vulpoiul se însoară.*

După mai multe aventuri la capătul cărora Vulpoiul moare, dar reînvie de îndată ce cade puțină ploaie, el sosește într-un sat, sub chipul unui tînăr frumos. O fată se îndrăgostește de el și devine amanta lui. Dar în momentele de fericire amoroasă ea îl zgîrie atît de tare, încît vulpoiul geme și țipă. Urletele îi trădează natura animală și fata îl părăsește.

Atunci seduce o altă fată, mai blindă. În zori, Vulpoiul se duce după provizii. Își umple sacul cu fructe sălbatice /sachasandia/ și cu faguri de ceară goi, și îi oferă soacrei ca și cum ar fi conținut miere. Foarte bucuroasă, aceasta anunță că va dilua mierea în apă și o va lăsa să fermenteze pentru ca să fabrice hidromelul destinat familiei. Ginerele va putea să bea ceea ce va rămîne. Vulpoiul fuge înainte ca socrii să descopere ce este în sac, și care este identitatea înșelătorului (Métraux 5, p. 122-123).

M208. *Toba: Vulpoiul în căutare de miere.*

Se povestește că într-o zi Vulpoiul se apucă să caute miere de viespe /lecheguana/. Merse multă vreme fără rezultat și se întîlni cu pasărea /celmot/ care căuta și ea miere și care îi primi tovărășia. Pasărea găsea foarte multă miere. Se cătăra prin copaci, urmărea cu privirea viespile izolate ca să le identifice cuibul și nu-i mai rămînea decît să îl golească. Vulpoiul încerca să facă la fel, dar fără succes.

Atunci pasărea se hotărî să-l vrăjească pe acest partener mai puțin norocos. Murmură cîteva cuvinte magice: „Să apară o așchie în care Vulpoiul să se rănească și să nu mai poată umbla!“ Abia terminase de spus aceste cuvinte, că Vulpoiul, sărind din copacul în care se cătărase, se înfipse într-un băț ascuțit. Muri. Pasărea /celmot/ se duse să bea apă dintr-o baltă și se întoarse la ea acasă, fără să spună nimănui ce se întîmplase.

Căzu însă o ploaie ușoară și Vulpoiul reînvie. După ce scăpă din parul care îl înțepase, izbuti să găsească niște miere, pe care o puse în traistă. Cum îi era sete, se îndreptă spre o baltă și sări înăuntru fără să privească.



Fig. 7. – O vulpe sud-americană. (După Ihering, l.c., art. „cachorro do mato“)

Balta secase și el își rupse gîtul. Foarte aproape de acolo, o broască săpa un puț. Pîntecele ei era plin de apă. După un timp foarte lung, veni un om care vroia să bea. Observă că baltă era secată, că Vulpoiul murise și că stomacul broaștei era plin de apă. O înțepă cu un spin de cactus, apa își și se vărsă de jur-împrejur, udîndu-l pe Vulpoi, care învie din nou.

Într-o zi cînd Vulpoiul aștepta oaspeți și pregătea bere de algaroba, îl zări pe Șopîrlă, care dormea în vîrfului unui copac /yuchan/ (*Chorisia insignis*). Vulpoiul își lăsă berea în plata Domnului și îl rugă pe Șopîrlă să-i facă puțin loc. Îi spuse că-i plăcea să se cațere în copaci și că dacă nu trăia de obicei în vîrfului pomilor, era pentru că îi plăcea să se afle acolo numai întovărășit. Șopîrlă pronunță un descîntec: „Vulpoiul să-și spintecă burta la saltul următor!“ Vulpoiul sări ca să ajungă pînă la el și își spintecă burta în spinii care cresc pe trunchiul copacului /yuchan/. Căzu jos, iar mâtele i se agătară de copac și îl reținură afirmat. „Să facem să crească aceste intestine, zise Șopîrlă, ca oamenii să le culeagă și să le mănînce“. Aceasta este originea unei liane care se numește „mate de vulpoi“, pe care o consumă indienii (Métraux 5, p. 126-127).

În versiunea matakō a aceluiași mit (M209a), înșelătorul, care se numește Takjuaj (Tawk'wax), își agață el însuși intestinele de ramurile copacilor unde se preschimbă în liane. La suprafața solului își îngroapă

stomacul, care devine un soi de pepene galben plin cu apă. Reyuno<sup>1</sup> și inima lui dau naștere lui /tasi/ neted și lui /tasi/ spinos; și, în pământ, intestinul lui gros se transformă în manioc (Palavecino, p. 264).

Métraux decupează acest grup de mituri în trei povestiri distincte, dar este de ajuns să le suprapunem ca să apară o schemă comună. O întreprindere de ordin alimentar: căutarea mierii (fără îndoială pentru a face hidromel, cf. M207) sau pregătirea unei alte băuturi fermentate, nu izbutește pentru că Vulpoiul nu știe să se cațere în copaci, sau nu reușește decât după ce Vulpoiul a căzut din copac, dar atunci pentru că a însetat, și pentru că înșelătorul, care acționează mereu fără minte, se va zdrobi pe fundul unei bălți fără apă, această apă mereu indispensabilă pentru ca să reînvie. Față de Vulpoi care *se trage în țeapă* în primul episod răspunde, în al doilea (dar cu un efect invers: pământul udat în loc de pământ uscat) o broască cu pîntecele *găurit*, și, în a treia, un Vulpoi *spintecat*, care nu mai cade *de sus în jos* ca în primele două episoade, ci care de data aceasta încearcă să sară *de jos în sus*. Când Vulpoiul cade de sus în jos, este *fără miere* (episodul 1). Când cade de jos în mai jos (în fundul bălții uscate), este *fără apă* (episodul 2). În sfârșit, când sare de jos în sus (episodul 3), determină *la jumătatea înălțimii* apariția, nu a mierii sau a apei, ci a unor lucruri care se apropie ciudat de acestea, în

1 Ca și Métraux (5, p. 128) care renunță să traducă, nu am putut să descoperim înțelesul dat acestui cuvînt spaniol în vorbirea locală. El desemnează evident o parte a corpului. Dar anatomia înșelătorului matak rezervă surprize, așa cum stă mărturie această altă versiune M209b) a aceluiași mit: „Tawkxwax a vrut să se suie în vârful unui copac /yuchan/ și a căzut cu capul în jos. În timpul căderii, spinii trunchiului i-au sfîșiat trupul. Și-a scos stomacul și l-a îngropat; din el a crescut planta /letsax/ a cărei rădăcină foarte groasă e plină cu apă. Intestinele lui au devenit liane. Ca o vacă, Tawkxwax are două stomacuri; din celălalt stomac el făcu o plantă numită /iwokanó“ (Métraux 3, p. 19).

Se va observa că în America de Nord niște mituri foarte asemănătoare cu cele din Chaco asociază de asemenea cu înșelătorul, personificat de Vizon sau de Coyot, folosirea imoderată fie a părților corpului, fie a copacilor, plantelor sau fructelor sălbatice, și originea acestora din urmă (menomini: Hoffman, p. 164; pawnee: Dorsey, p. 464-465; kiowa: Parsons, p. 42). La irochezi (Hewitt, p. 710) diferite plante agățătoare cu fructe comestibile se nasc din intestinele lui Tawiskaron, zeul iernii. Indienii ojibwa îi atribuie același avatar fratelui răufăcător al demiurgului. Chiar în America de Sud, personajul Vulpoiului ca pretendent incapabil și lacom apare la uitoto (Preuss 1, p. 574-581) și se regăsește de asemenea la uro-cipaya de pe podișul andin (Métraux II).

sensul în care, nefiind în mod absolut nici una, nici alta, ele ilustrează într-un mod aproximativ conjuncția și a uneia și a celeilalte, care înainte erau disjuncte: miera sus, în copaci, apa jos în baltă sau în burta unei broaște ocupate să sape un puț. Această conjuncție ia forma unor legume sau fructe sălbatice, care sînt vegetale ca și miera (după clasificarea indigenă) și care, spre deosebire de miere, conțin apă.

|          |   |                |   |  |                            |   |
|----------|---|----------------|---|--|----------------------------|---|
| Vulpoiul | $\left. \begin{array}{l} 1, 3, \text{ac-} \\ \text{tiv} \\ \\ 2, \text{pasiv} \end{array} \right\}$ | întovărășit de | $\left\{ \begin{array}{l} 1, 3, \text{un} \\ \text{animal} \\ \\ 2, \text{un} \\ \text{om} \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{pasăre.} \\ \\ \text{șopîrlă} \end{array} \right.$ | se cațără                  | $\left\{ \begin{array}{l} \text{fără să gă-} \\ \text{sească miere} \\ \\ \text{renunțînd} \\ \text{la bere} \end{array} \right.$ |
|          |   |                |   |  | în vârful unui copac       |   |
|          |   |                |   |  | cade în fundul unei gropi, | după ce a găsit miera   |

|          |  |                    |                           |                         |  |
|----------|--|--------------------|---------------------------|-------------------------|--|
| Vulpoiul | $\left\{ \begin{array}{l} 1, 3, \\ \text{cade} \\ \\ 3, \text{sare} \end{array} \right.$ | de sus             | 1, se trage               | jos;                    | ploaia cade (apă cerească)                           |
|          |  | în jos;            | în țeapă                  |                         |  |
|          |  | de jos în mai jos; | 2 își rupe șira spinării  | încă mai jos;           | izvorul țîșnește (apă terestră)                      |
|          |  | de jos în sus      | 3, își scoate măruntaiele | la jumătatea înălțimii; | vegetale răcoritoare ies din acestea (apă mijlocie), |

|             |            |                                     |
|-------------|------------|-------------------------------------|
| PE Vulpoi   | străpunși. | Vulpoi // (miere, apă).             |
| DIN broască |            | (Vulpoi, miere) // apă.             |
| DIN Vulpoi  |            | / Vulpoi $\cup$ („miere“, „apă“) /. |

Se poate invoca în sprijinul acestei reducții că anumite motive care figurează în cele trei episoade își corespund exact. Este mai ales cazul pentru ceea ce ne-ar place să numim motivul „dării cepului“: Vulpoiul se trage în țeapă pe un băț ascuțit, stomacul broaștei este înțepat cu un spin de cactus, Vulpoiul își spintecă burta în niște spini cu care este acoperit trunchiul arborelui /yuchan/. Se va verifica în cele ce urmează că este vorba aici de un motiv fundamental al miturilor mierii, și va trebui

evident să căutăm pricina. Pentru moment, ne vom limita să subliniem trei aspecte.

În primul rând, „darea cepului“ interesează de fiecare dată un vas natural: trupul Vulpoiului sau trupul broaștei, adică – fiindcă Vulpoiul este eroul mitului - un trup *propriu* sau un trup *diferit*. În primul episod, trupul propriu este un *conținător fara conținut*: nimic nu curge din trupul Vulpoiului tras în țepă, deoarece el este nemîncat (fără miere) și însetat (fără apă). Reînviat de ploaia care îi umezește pe dinafară trupul uscat, tot gol pe dinăuntru și în căutare de apă, Vulpoiul își rupe șira spinării, introducînd astfel prin intermediul *trupului propriu*, cel de-al doilea termen al unei opoziții: *măruntaie găurite / oase sfărîmate*, din care primul termen este reprezentat de un *trup diferit* – cel al broaștei - care, invers decît vulpoiul, apare atunci sub forma unui *conținător înzestrat cu un conținut*: ea este plină cu apă. Această realizare externă a conținătorului, de vreme ce realizarea internă este exclusă, oferă o nouă ilustrare a unei scheme asupra căreia am atras deja atenția (p. 87-88) în legătură cu episodul mierii în ciclul „Sarigă și ginerii lui“ unde, în timp ce maimuța, pasărea-muscă și țințarul își umplu activ gușa sau pîntecele cu miere (trup propriu *conținător* U *conținut*), vulpoiul se mulțumește să asiste pasiv la umplerea recipientelor din tigvă (*corp propriu conținător* / *conținut*).

În consecință, în cele două prime episoade din M208, corpul propriu (acela al vulpoiului) este uscat, corpul celuilalt (cel al broaștei) este umed. Funcția celui de-al treilea episod constă în a rezolva această dublă antinomie: transformîndu-se din corp propriu în corpuri diferite (legume și fructe), Vulpoiul operează conjuncția uscatului și a umedului, fiindcă fructele și legumele umflate de apă sînt uscate pe dinafară și umede pe dinăuntru.

Cea de-a doua observație a noastră se referă la o chestiune de amănunt, a cărei importanță va ieși în evidență mai bine în cele ce urmează. Dacă în al doilea episod din M208 broasca este stăpîna apei, aceasta se datorează faptului că a obținut-o săpînd un puț. Tehnica aceasta este bine atestată la indienii din Chaco, regiune unde apa poate fi rară: „În vremea anotimpului secetos, problema apei este una din cele care prezintă pentru indigeni o importanță vitală. Vechii indieni lule și vilela, care locuiau la sud de rio Bermejo, săpau puțuri adînci sau construiau mari cisterne. Indienii lengua actuali au puțuri adînci de 4,50 pînă la 6 m și 75 cm diametrul aproximativ. Sînt făcute în așa fel încît un om poate să coboare, punînd picioarele pe niște creștături practicate pe laturile opuse ale pereților.“ (Métraux 14, p. 8).

În sfîrșit, nu e cu puțință să evocăm motivul „dării cepului“ fără a trimite la forma sa inversă, pe care o ilustrează, tot în legătură cu Vulpoiul, alte mituri din Chaco provenind de la toba și matakko. Aceste mituri (discutate în CG, p. 373-379; M175) povestesc cum înșelătorul Tawkxwax, sau echivalentul său toba, Vulpoiul, a avut toate orificiile corporale astupate de o viespe sau albină, în legătură cu care am demonstrat atunci pe căi foarte diferite, că era o broască transformată prin inversarea conotațiilor, respectiv uscată și umedă, pe care le posedă aceste două animale. Or, este clar că în această privință, cel de-al doilea episod din M208 este o retransformare din M175 prin intermediul unei triple opoziții: uscat/umed, închis/deschis, activ/pasiv, care poate fi condensat în formula următoare:

$$M_{175} \left[ \begin{array}{l} 1 \\ 1 \text{ ALBINĂ}^2 / \text{astupăt}^3 / \text{oare} / \end{array} \right] \Rightarrow M_{208} \left[ \begin{array}{l} 1 \\ 1 / \text{BROASCĂ}^2 / \text{străpuns}^3 / \text{a} \end{array} \right]$$

corespunzînd faptului că în M175, Vulpoiul are toată apa pe care și-o poate dori (exteriorizată de albină: în vase) dar o disprețuiește, în timp ce în M208, este lipsit de apa pe care o dorește, datorită faptului că această apă este interiorizată de broască (în corpul ei).

Un alt mit toba propune o variantă a ultimului episod din M208-M209:

#### M210. Toba: Vulpoiul umplut de miere.

Vulpoiul pescuiește în lagună pe cînd Carancho caută miere de viespe /lecheguana/. Găsește multă miere, dar Vulpoiul nu prinde pește. Toată contribuția lui la dejun constă în două biete păsări de proastă calitate /chumuco/<sup>1</sup>. Jignit că tovarășul lui nu apreciază acest vînat, Vulpoiul refuză miera pretinzînd că este proastă. Carancho îl vrăjește: „Fie ca stomacul Vulpoiului să secrete miere!“ Într-adevăr, Vulpoiul constată că excrementele lui sînt pline de miere și că saliva abia scuipată se preschimbă în miere, și că miera îi transpiră prin toți porii.

Atunci Carancho, care a făcut un pescuit abundent, îl invită pe Vulpoi să mănînce peștii. Vulpoiul are la început foarte multă poftă de mîncare, dar cînd Carancho îi dezvăluie că ceea ce ia drept pești este în realitate miere transformată magic, Vulpoiul este atît de îngreșat, încît vomează. Nu fără

1 Despre păsări ca formă inferioară de vînat, cf. CG, p. 268.

mândrie constată că materiile date afară se transformă în pepeni verzi: „Parcă aş fi un vrăjitor: acolo unde vomit, plantele cresc!” (Métraux 5, p. 138-139).

Această variantă oferă un interes dublu. Mai întâi, ea ilustrează o conexiune, deja observată la mundurucú, între miere și pepenii verzi (mai sus, p. 59-61). Ne amintim că pentru acești indieni, pepenii verzi provin „de la diavol” și că, fiind ei veninoși la început, oamenii au trebuit să-i domesticească cultivându-i, pentru a-i putea consuma fără primejdie. Or, Vulpoiul, divinitate înșelătoare, joacă într-adevăr bine rolul unui „diavol” în mitologia indienilor toba. Indienii goajiro care trăiesc la extremitatea nordică a Americii tropicale, în Venezuela, consideră și ei pepenii galbeni drept o hrană „diabolică” (Wilbert 6, p. 172). La fel se întâmplă la tenetehara (Wagley-Galvão, p. 145). De mai multe ori atestată la triburi îndepărtate și diferite prin limbă și cultură, această natură diabolică a pepenilor verzi pune o problemă a cărei soluție va trebui să o găsim.



Fig. 8. – Pasarea carancho (*Polyborus plancus*).  
(După Ihering, l.c., art. „carancho”).

Pe de altă parte, M210 restituie sub o formă mai clară și mai viguroasă opoziția deja prezentă în M208-209, între vulpoiul nenorocos și un tovarăș mai bine dotat, care era atunci pasărea /čelmot/, apoi șopîrla. Într-adevăr, tovarășul despre care este vorba acum, nu e altul decât Carancho, adică demiurgul (prin opoziție cu Vulpoiul înșelător), pe care îl încarnază la toba un falconid prădător și hoitar, amator de larve și de insecte, *Polyborus plancus*:

„El preferă regiunile de savană și terenurile descoperite. Mersul lui este puțin cam solemn și când își înalță ciuful de pene, nu e lipsit de o prestanță care nu prea se potrivește cu felul lui de viață foarte plebeu” (Ihering, art. „carancho”) <sup>1</sup>. În mit demiurgul este un stăpîn al pescuitului și al căutării mierii, în care privește Vulpoiul turbează că nu îl poate egala. Scîrbit de miere, ca și corupira din mitul amazonian M202, el va trebui să se mulțumească să fie stăpînul pepenilor verzi.

Este clar că aici pepenii verzi sînt un *Frsatz* de miere și de pește. Ce au în comun și ce diferă la aceste trei surse de hrană? Pe de altă parte, ce au în comun pepenii verzi (*Citrullus* sp.), născuți din vomismențele Vulpoiului și plantele născute din măruntaiele lui în M208-209: liane comestibile, /tasi/, manioc și în numărul cărora figurează deja pepenele verde? În sfîrșit, ce legătură există cu fructele de sachasandia, al căror stăpîn este Vulpoiul în M207?

În acest ansamblu se cuvine să facem un loc special pentru manioc, care este singura plantă cultivată. Dar din toate plantele cultivate este și cea care cere cele mai puține îngrijiri, și care nu are o perioadă de coacere bine marcată. Maniocul se plantează sub formă de butași la începutul anotimpului ploios. E de ajuns un plivit intermitent pentru ca plantele să ajungă la maturitate cîteva luni mai firziu: de la 8 la 18, în funcție de soiuri. De atunci și pînă la epuizare, ele vor oferi rădăcini comestibile în oricare moment al anului <sup>2</sup>. Puțin îngrijit, capabil să prospere în pămînturile cele mai sărace, mereu disponibil și rămînînd deci disponibil

1 Carancho este mai mare decît carăcară, un alt falconid (*Milvago chimachima*), care joacă rolul de înșelător în mitologia caduveo, cf. mai sus p. 77, n. 1.

2 Se poate într-adevăr generaliza observația lui Whiffen (p. 193) făcută în nord-vestul amazonian: „Ca regulă generală, maniocul se plantează chiar înaintea celor mai mari ploii, dar nu există perioadă a anului cînd să nu se poată recolta cîteva rădăcini.”

În sprijinul considerațiilor precedente, să cităm și aceste remarci ale lui Leeds (p. 23-24): „Prin urmare, maniocul nu are o periodicitate marcată, producția lui este regulată de-a lungul anilor... Se poate conserva în stare crudă sau preparată... nu cere efort special nici de concentrare de mîna de lucru la o epocă anume, nici chiar pentru recoltare, care se face din timp în timp și în cantități mici. În consecință, caracterile acestei culturi și exigențele ei ca mîna de lucru nu implică nici o organizare centralizată, care nu este necesară nici pentru producție, nici pentru distribuție. În ansamblu, se poate spune același lucru și despre vinătoare, despre pescuit și despre culegerea produselor sălbatice.”



Fig. 9. – Păsări carăcară (*Milvago chimachima*).  
(După Thering, l.c., art. „carăcară“.)

în același timp ca și plantele sălbatice, în perioadele când celelalte plante cultivate au fost deja recoltate, dacă nu chiar și consumate, maniocul reprezintă o sursă de hrană nemarcată și care este citată în același timp cu plantele sălbatice care oferă o valoare alimentară, în măsura în care consumul ei, încă posibil în anotimpul fructelor sălbatice, capătă mai multă importanță practică în regimul indigen, decât includerea lui teoretică în numărul plantelor cultivate.

Cît despre sachasandia (*Capparis salicifolia*), cel puțin pentru matakó, asupra cărora sîntem bine informați, fructele acestea au o conotație sinistrală, pentru că oferă mijlocul de sinucidere obișnuit al indienilor, care par să fie descori înclinați să-și scurteze zilele. Otrăvirea cu sachasandia provoacă convulsii, gura se umple de spumă, inima bate neregulat, cu scurte întreruperi urmate de reluări, gîtlejul se contractă,

bolnavul emite sunete sugrumate, trupul este agitat de tresăriri, contracții sacadate se produc, ca și o puternică diaree. În cele din urmă bolnavul cade în comă și moare mai mult sau mai puțin repede. O intervenție rapidă sub formă de injecții cu morfină și administrarea de emetice a permis salvarea mai multor victime care au descris ulterior simptomele resimțite: o depresiune profundă urmată de amețeli „ca și cum lumea se răstoarnă“, obligîndu-i să se culce (Métraux 10).

Se înțelege deci că fructele de sachasandia nu figurează în regimul alimentar din Chaco decît în perioadele de foamete. Ba, încă mai trebuie și supuse la cinci fierberi succesive în mai multe ape, pentru a li se elimina toxicitatea. Dar lucrul este adevărat, deși într-o măsură mai mică, despre majoritatea plantelor sălbatice pe care le-am enumerat.

Mai mulți autori (Métraux 14, p. 3-28; 12, p. 246-247; Henry 2; Susnik, p. 20-21, 48-49, 87, 104) au descris bine ciclul vieții economice în Chaco. Din luna noiembrie pînă în ianuarie sau februarie, indienii de pe rio Pilcomayo consumă sub formă de bere ușor fermentată pătăile de algaroba (*Prosopis* sp.) și fructele hrănitoare de chanar (*Gourleia decor-ticans*) și de mistol (*Zizyphus mistol*). Este epoca numită de toba /kotap/, asimilată cu „bienestar“, cînd carnea de pecari și de coati este grasă și abundentă: timpul sărbătorilor și bucuriei, al vizitelor intertribale, al sacilor plini de carne oferiti cadou de logodnic viitoarei soacre.

În februarie-martie, produsele precedente sînt înlocuite de alte produse sălbatice: poroto del monte (*Capparis retusa*), tasi (*Morrenia odorata*), smochine de limba-soacrei (*Opuntia*) se adaugă, în triburile agricole, porumbului, dovlecilor și pepenilor verzi. De îndată ce înce-tează ploile, în aprilie, se usucă la soare excedentul de fructe sălbatice în vederea iernii, și se pregătesc plantațiile.

De la începutul lui aprilie și pînă la mijlocul lui iunie, bancurile de pești urcă pe rîuri, anunțînd o perioadă de belșug. În iunie și iulie, cursurile de apă seacă progresiv, pescuitul devine dificil și trebuie să se recurgă din nou la fructele sălbatice: /tasi/ deja citat, și /tusca/ (*Acacia aroma*), care se coc din aprilie pînă în septembrie.

August și septembrie sînt adevărate luni de foamete, în cursul cărora oamenii se hrănesc cu rezerve de fructe uscate completate cu naranja del monte (*Capparis speciosa*), cucurbitacee, bromeliacee, tubercule sălbatice, o liană comestibilă (*Phaseolus* ?), și în fine, fructele de sachasandia despre care am vorbit. Din cauza gustului lor amar, mai multe din fructele citate mai sus: poroto, naranja del monte, trebuie și ele să fie puse la fiert în mai multe ape, apoi uscate la soare, după ce au fost strivite în piuliță. Cînd începe să lipsească apa, se adună apa care stagnează la rădăcina

frunzelor de /caraguata/, o bromeliacee, și se mestecă tuberculul cărnos al unei euforbiacee.

În timpul lunilor de secetă, marile adunări de populație, care marchează vremea sărbătorilor în jurul berii de algaroba și timpul pescuitului de-a lungul râurilor, sînt înlocuite de o viață nomadă și împrăștiată. Familiile se despart și rătăcesc prin pădure în căutarea plantelor sălbatice și a vînatului. Într-adevăr, toate triburile vinează, mai ales matakó, care nu au acces la râuri. Marile vînători colective, făcute adesea cu ajutorul unor incendii de bruscă, se desfășoară în principal în perioada anotimpului uscat, dar se vinează și în restul anului.

Toba, care numesc această perioadă /káktapigá/, subliniază în povestirile lor că animalele sînt atunci slăbite și lipsite de grăsimea atât de necesară pentru alimentarea vînătorilor. Este timpul „durerii de foame“; gura uscată nu mai are salivă și carnea de ema /nandu/ asigură cu greu subsistența. Atunci face ravagii gripa, copiii de fiță mor, ca și bătrînii; oamenii se hrănesc cu tatú și se culcă lîngă foc, bine înveliți...

Se vede din ce precede că, deși nu există un adevărat anotimp ploios în Chaco, unde precipitații abundente pot avea loc în orice moment al anului, ploile tind totuși să se concentreze din octombrie în martie (Grubb, p. 306). Toate plantele Vulpoiului apar deci ca niște alimente din anotimpul uscat, ceea ce este cazul și pentru pește și pentru miere, care în principal este recoltată în timpul perioadei de nomadism. Dar acest anotimp uscat se prezintă alternativ sub două aspecte: cel al belșugului și cel al foametei. Toate miturile noastre se referă la anotimpul uscat, considerat cînd sub aspectul lui cel mai favorabil, caracterizat de abundența peștelui și a mierii (de care Métraux subliniază (*l.c.*, p. 7) că indienii din Chaco sînt deosebit de lacomi), cînd sub aspectul cel mai sărac și mai neliniștitor, fiindcă majoritatea fructelor sălbatice din anotimpul uscat sînt otrăvitoare sau amare și necesită o prelucrare complicată înainte de a putea fi consumate fără primejdie. Produși la începutul anotimpului secetos, pepenii verzi nu mai sînt otrăvitori, datorită faptului că sînt cultivați. Ascunzînd sub coaja lor tare o apă abundentă și perpetuînd astfel pînă în anotimpul secetos ultimele binefaceri ale ploilor, care sînt deja pe sfîrșite, pepenii verzi ilustrează în cea mai înaltă măsură, și sub o formă paradoxală, contrastul între conținător și conținut: unul uscat, celălalt umed<sup>1</sup>; și ele pot sluji de emblemă unui zeu înșelător, care este și el paradoxal de diferit pe dinăuntru și pe dinafară.

1 Versiunea Kruse a lui M<sub>157</sub> (mai sus, p. 45) dă explicații foarte elocvente în această privință: „Cînd fructele vor fi tari, anunță mama plantelor cultivate, ele vor fi bune de mîncat.“

În felul său, de altminteri, arborele /yuchan/, în țepii tari ai căruia se spintecă Vulpoiul, nu este comparabil oare cu pepenii verzi și celelalte fructe succulente din anotimpul uscat? În mitologia matakó și ashluslay (M<sub>111</sub>) /yuchan/ este copacul care conținea odinioară în trunchiul lui pîntecos toată apa de pe lume, și de unde oamenii se aprovizionau cu pește de la un capăt la altul al anului. El interiorizează deci apa pămîntească și neutralizează opoziția dintre anotimpul pescuitului și anotimpul fără pește, așa cum fructele sălbatice interiorizează apa cerească și neutralizează astfel, deși în mod relativ, dar empiric verificabil, opoziția dintre anotimpul secetos și anotimpul ploios. Vom regăsi în miturile din Guyana copacii aparținînd ca și /yuchan/ familiei bombaceelor, și nu este nevoie să amintim că rolul lor de arbore al vieții este atestat pînă și în mitologia vechilor maya. Dar faptul că tema există și în Chaco, și anume sub această formă particulară a copacului plin de apă și de pești, atestă că în această regiune tema întretine o legătură originală cu infrastructura tehnico-economică: sub o formă alegorică, uscăciunea spinoasă a trunchiului cuprinde apa și apa cuprinde peștii, așa cum anotimpul uscat cuprinde perioada privilegiată cînd peștii devin abundenți în râuri, și cum ea cuprinde în durata ei perioada de coacere a fructelor sălbatice, care cuprind apa în spațiul circumscris de coaja lor tare.

În sfîrșit, ca și peștii, miera presupune în același timp apa (în care este diluată pentru a se confecționa hidromelul) și seceta. Peștii sînt o mediere între uscat și umed, și în același timp între sus și jos, de vreme ce în anotimpul secetos uscatul este de ordin atmosferic, deci celest, iar în absența ploii apa nu poate proveni decît de pe pămînt: de fapt, din puturi. Medierea pe care o ilustrează miera și peștele este deci cea mai ambițioasă prin bătaia ei, datorită îndepărtării dintre termenii care trebuie să fie apropiați, și cea mai remuneratoare prin consecințe, fie că acestea sînt calificate sub raportul cantității (pești, care constituie hrana cea mai abundentă) sau al calității (miera, care este cel mai rafinat dintre alimente). Vulpoiul reușește să opereze aceeași mediere, deși la un nivel mediocru: chiar succulente, fructele sălbatice nu înlocuiesc apa și necesită multă trudă pentru a fi recoltate și pregătite pentru consum. În sfîrșit, această mediere întîmplătoare, vulpoiul o îndeplinește la egală distanță de sus și de jos: la jumătatea înălțimii copacului și prin sacrificarea părților lui mijlocii: de vreme ce pe planul anatomic, viscerele se află și ele la jumătatea drumului între sus și jos.

## III

POVESTEA FETEI NEBUNE DUPĂ MIERE,  
A JOSNICULUI EI SEDUCĂTOR  
ȘI A TIMIDULUI EI SOȚ

## a) ÎN CHACO

Cel dintii dintre miturile „cu miere“ din Chaco, pe care le-am discutat (M207), și în care Vulpoiul îndeplinește rolul principal, lasă să se presimtă intervenția unui partener feminin: o tinăra pe care o seduce Vulpoiul, după ce a luat înfățișarea unui băiat frumos, și pe care se prefacă că o ia de nevastă. Un mit scurt reia acest amănunt; sub o formă concisă, el anticipează un grup important de mituri pe care a devenit posibil să le izolăm, de îndată ce am recunoscut, sub mai multe transformări diferite, schema fundamentală ale cărei contururi le evocă M211:

M211. *Toba: Vulpoiul bolnav.*

Întorcându-se dintr-o expediție victorioasă de culegere a mierii, la care participase împreună cu alți săteni, Vulpoiul fu înțepat de un păianjen veninos. Soția lui chemă patru vindecători celebri ca să-l îngrijească. Pe vremea aceea, Vulpoiul avea chip de om. Cum tinjea după cumnata lui, care era mai draguță decât nevastă-sa, ceru și obținu ca ea să-i fie infir-

mieră. Se baza pe intimitate ca să o seducă. Dar ea nici nu vru să audă și îl dădu în vileag surorii ei, care, de supărare, își părăsi soțul. O conduită atât de puțin legată de boala de care se pretindea lovit, a sfârșit prin a trezi bănuielile și Vulpoiul a fost demascat (Métraux 5, p. 139-140).

Iată acum variante ale aceluiași mit, dar sub o formă mult mai dezvoltată:

M212 *Toba: fata nebună după miere (1).*

Sakhe era fiica stăpînului duhurilor acvatice, și îi plăcea atât de mult mierea, încît cerșea miere fără încetare. Sătui de insistențele ei, bărbații și femeile îi răspundeau: „Mărită-te!“ Chiar și mama ei, atunci cînd o necăjea ca să capete miere, îi spunea că ar face mai bine să se mărite.

De aceea, tinăra fată se hotărî să se căsătorească cu Ciocănitoare, vestit căutător de miere. El tocmai se afla în pădure împreună cu celelalte păsări, foarte ocupate, ca și el, să spintece trunchiurile copacilor cu lovituri de cioc, pentru a ajunge pînă la cuiburile albinelor. Vulpoiul se prefăcea că le ajută, dar se mîrginea să bocănească în copaci cu bastonul lui.

Sakhe întrebă unde se afla Ciocănitoare. Ducîndu-se în direcția indicată, ea se întîlni cu Vulpoiul care încercă să se dea drept Ciocănitoare. Dar guşa lui nu era roșie și în sacul lui, în loc de miere, nu era decît pămînt. Tinăra nu se lăsă înșelată, își continuă drumul și ajunse în cele din urmă la Ciocănitoare, căruia îi oferî să îl ia în căsătorie. Ciocănitoare manifestă puțin entuziasm, discută, se declară sigur că părinții fetei nu o să-l placă. Atunci ea insistă și se supără: „Mama mea locuiește singură și m-a izgonit de-acasă!“ Din fericire, Ciocănitoare are miere, iar Sakhe o mîncă, devenind răbdătoare. În cele din urmă Ciocănitoare spune: „Dacă este adevărat că mama ta te trimite să te măriți, o să te iau de nevastă fără să mă tem. Dar dacă minți, cum aş putea să mă însor cu tine? Doar nu sînt nebun!“ Zicînd acestea, coboară din copacul unde se cățărase, ducîndu-și sacul plin de miere.

Cît despre Vulpoi, leneșul acesta își umpluse sacul cu fructe de sachasandia și de tasi, pe care le culegi cînd nu ai

găsit nimic altceva. Totuși, în zilele următoare Vulpoiul se abținu să se întoarcă la culesul mierii împreună cu cei care nu erau mulțumiți de prima lor recoltă. Prefera să fure mierea pe care o mânca.

Într-o zi, Ciocănitoare își lăsase soția singură în tabără și Vulpoiul vru să profite de ocazie. Pretinse că avea o așchie în picior, care îl împiedica să-și urmeze tovarășii, și se întoarse singur la tabără. Abia sosit, încercă să violeze femeia. Dar aceasta, care era gravidă, fugi în brusă. Vulpoiul se prefăcu că doarme. Era groaznic de umilit.

Cînd Ciocănitoare se întoarse, întrebă de soția lui, și Vulpoiul îl minți pretinzînd că tocmai plecase, întovărășită de mama ei. Ciocănitoare, care era un șef, porunci ca ceilalți să se ducă să o caute. Dar mama nu era la ea acasă, iar soția dispăruse. Ciocănitoare trase atunci săgeți magice în mai multe direcții. Cele care nu vedeau nimic se întoarseră la el. Cînd cea de-a treia săgeată nu se mai întoarse, Ciocănitoare știu că ea picase în locul unde se afla soția lui și plecă la drum ca să o găsească.

În această vreme, fiul lui Ciocănitoare (despre care trebuie să presupunem că se născuse și crescuse în acest interval), a recunoscut săgeata tatălui lui. Împreună cu mama lui, îi iese în întîmpinare; se îmbrățișează, plîng de bucurie. Soția îi povestește soțului ce s-a întîmplat.

Femeia și copilul sosesc în tabără cei dintîi, împart hrană de jur-împrejur, iar mama le arată tuturor copilul. Dar bunica, neștiind de căsătoria fiicei sale și de maternitatea ei, se miră. „Da, îi explică aceasta din urmă, tu m-ai certat, eu am plecat și m-am măritat“. Bătrîna nu răspunde o vorbă și fiică-sa rămîne la rîndul ei supărată pe ea, pentru că fusese certată și alungată atunci cînd ceruse miere. Intervine copilul: „Tatăl meu este Ciocănitoare, un șef mare, un vînător iscusit și el știe să găsească miere... Nu mă certa niciodată, sau dacă nu, plec.“ Bunica îl asigură că nici nu se gîndește la așa ceva, și este încîntată. Copilul consimte să-și caute tatăl.

Soacrei, care se risipește în amabilități, Ciocănitoare îi răspunde că nu are nevoie de nimic, că nu vrea bere de algaroba, și că știe să-și poarte singur de grijă. Bătrîna numai să fie bună cu nepotul ei. Îl va moșteni pe tatăl lui, care își propune să aibă și alți copii.

Acum, Ciocănitoare se va răzbuna. Îl acuză pe Vulpoi că a mințit în legătură cu infirmitatea lui. Din cauza lui, femeia a fost cît pe-aci să moară de sete în brusă! Vulpoiul protestează, incriminează pudoarea excesivă a victimei, care, zice el, s-a speriat fără motiv. Oferă daruri, pe care Ciocănitoare le refuză. Ajutat de fiul său, acesta îl leagă pe Vulpoi și copilul se însărcinează să-i taie gîtul cu un cuțit care aparținuse bunicului său. Pentru că fiul era mai curajos decît tatăl. (Métraux 5, p. 146-148).

În urma acestui mit, Métraux semnalează mai multe variante obținute de la informatorii lui, dintre care unele îl reproduc pe M207 în timp ce altele se apropie de versiunea publicată de Palavecino. În această versiune, eroina îl recunoaște pe Vulpoi după duhoarea lui caracteristică (cf. M103). Vulpoiul pute, în consecință, ca o sarigă, dar dacă trebuie să ne luăm după miturile toba, mai puțin decît mufeta, fiindcă aceasta vînează și ucide porcii cu vînturile ei puturoase, iar Vulpoiul, vrînd să o imite, nu izbutește (M212b, Métraux 5, p. 128). Măritată cu Ciocănitoare și înzestrată cu miere din belșug, eroina refuză să o împartă cu mama ei. Surprinsă la scîldat de Vulpoi, preferă, decît să-i cedeze, să se transforme în capivara. Pornind din acest moment, versiunea Palavecino ia o turnură complet diferită:

M213. *Toba: fata nehnă după miere (2).*

După eșecul încercărilor lui amoroase, Vulpoiul nu știe cum să scape de răzbunarea soțului jignit. De vreme ce femeia a dispărut, de ce să nu se dea drept ea? Împrumută deci înfățișarea victimei și cînd Ciocănitoare îl cheamă, Vulpoiul îl despăduchează, serviciu pe care o femeie îl face de obicei soțului ei. Dar Vulpoiul este neîndemînic: îl rănește pe Ciocănitoare cu acul, încercînd să ucidă păduchii. Plin de bănuieli, Ciocănitoare roagă o furnică să o muște pe pretinsa lui nevastă de picior. Vulpoiul scoate un urlet prea puțin feminin, după care este recunoscut. Ciocănitoare îl ucide, apoi încearcă să descopere unde se află soția lui, cu ajutorul unor săgeți magice. Aflînd de la una din aceasta că ea se transformase în capivara, renunță să o caute, gîndindu-se că de acum înainte ea nu va mai duce lipsă de nimic. Uscat și mumificat



de soare, Vulpoiul învie sub ploaie și se așterne din nou la drum (Palavecino, p. 265-267).

\*  
\* \*

Înainte de a trece în revistă variantele matakō ale poveștii fetei nebune după miere, vom introduce un mit despre originea, nu a mierii, ci a hidromelului, care atestă importanța acestei băuturi fermentate la indienii din Chaco.

M214. *Matakō: originea hidromelului.*

Pe vremea cînd hidromelul nu se cunoștea încă, un bătrîn avu ideea să dilueze miere cu apă și să lase lichidul să fermenteze toată noaptea. Cînd se făcu ziuă, bău puțin și i se păru delicios, dar nimeni altcineva nu vru să guste, temîndu-se să nu fie otravă. Bătrînul zise că va face el această experiență, pentru că la vîrsta lui, moartea n-ar mai conta. Bău și se prăbuși ca mort. Dar în timpul nopții își veni în fire și le explică tuturor că nu era otravă. Oamenii cioplră o adăpătoare mai mare, dintr-un trunchi de copac, și băură tot hidromelul pe care l-au putut pregăti. O pasăre a scobit cea dintîi tobă, a bătut-o toată noaptea și a doua zi s-a preschimbă în om (Métraux 3, p. 54).

Interesul acestui scurt mit este de a întemeia o dublă echivalență: între mierea fermentată și otravă pe de o parte, între adăpătorea de hidromel și toba de lemn pe de altă parte. Cea dintîi echivalență confirmă remarcile noastre anterioare; importanța celei de-a doua va apărea mult mai tîrziu și o vom lăsa deocamdată deoparte. În fine, se va observa că invenția adăpătorei-tobă aduce după sine transformarea unui animal în om, și că în consecință, inventarea hidromelului operează o trecere de la natură la cultură, așa cum reieșea deja din analiza noastră asupra miturilor despre originea (sărbătorii) mierii (M188, M189); în schimb, un mit botocudo deja discutat (M204) îi impută irarei, stăpîna mierii fără apă (anhidromel în consecință), responsabilitatea transformării inverse: a oamenilor în animale. Faptul este confirmat de un alt mit matakō (M215): cine mănîncă prea multă miere fără să bea, se înăbușă și poate pieri.

Mierea și apa se implică reciproc, una este dată în schimbul celeilalte (Métraux 3, p. 74-75). După ce am subliniat importanța acestei corelații în gîndirea matakō, vom putea aborda miturile esențiale.

M216. *Matakō: fata nebună după miere (1).*

Fiica Soarelui adora mierea și larvele de albine. Cum era albă la piele și drăguță, se hotărî să nu se mărite decît cu un bărbat care era considerat un maestru în culesul mierii din varietatea /ales/ care este foarte greu de scos din scorburi, iar tatăl ei îi spuse că Ciocănitoare va fi soțul ideal. Ea porni deci în căutarea lui și intră în pădure, călăuzindu-se după sunetul unor lovituri de secure.

Întîlni la început o pasăre care însă nu știa să sape destul de adînc ca să găsească mierea, și atunci ea își urmă drumul. În momentul cînd se apropie de Ciocănitoare, călcă din întîmplare pe un vreasc uscat, care trosni sub pasul ei. Însăpămîntat, Ciocănitoare se refugie în vîrfurile copacului pe care îl scobește. De sus, o întrebă pe fată ce vroia. Aceasta se explică. Deși era drăguță, lui Ciocănitoare îi era frică de ea. Cînd ea îi ceru de bătut (pentru că știa că Ciocănitoare avea întotdeauna la el o tigvă plină cu apă), el începu să coboare, dar, sperîndu-se din nou, se întoarse în refugiul lui. Fata îi spuse că îi plăcea de el și că dorea să-l aibă de bărbat. În cele din urmă, ea îl convinse pe Ciocănitoare să vină pînă la ea și putu să bea apă și să mănînce atîta miere cît poftea. Avu loc căsătoria. Tawkxwax se simți gelos, pentru că o dorea pe fată; aceasta îl disprețuia și i-a și spus-o. În fiecare seară, cînd Ciocănitoare se întorcea la domiciliul conjugal, ea îl despăduchea delicat, folosindu-se de un spin de cactus.

Într-o zi, cînd ea era la ciclu și rămăsese în sat, Tawkxwax a surprins-o la scăldat. Ea o luă la fugă, părăsindu-și veșmintele. Tawkxwax se îmbrăcă cu ele și luă înfățișarea unei femei, pe care Ciocănitoare o crezu a sa. O rugă deci să-l despăducheze, ca de obicei; dar, la fiecare mișcare Tawkxwax îi zgîria capul. De aceea Ciocănitoare se înfurie și începu să nutrească bănuieli. Chemă o furnică și o rugă să se urce între picioarele lui Tawkxwax: „Dacă vezi o vulvă, este bine, dar dacă vezi un penis, atunci mușcă-l.“ Surprins de durere, Tawkxwax își

ridică fusta și se expune; primește o ciomăgeală strașnică. După care, Ciocănitoare pleacă în căutarea soției lui.

Dar nu se mai întoarce, și Soarele se neliniștește. Merge pe urmele ginereului său pînă la o baltă unde acestea dispăreau. Soarele își aruncă lancea în baltă, care seacă imediat. La fund erau doi pești /lagu/, unul mic și unul mare. Soare reuși să-l facă să vomite pe cel mic, dar stomacul lui era gol. Făcu același lucru și cu cel mare, care îl dădu afară pe Ciocănitoare. Acesta învie și se transformă în pasăre. Cît despre fata Soarelui, nu a mai fost văzută niciodată (Métraux 3, p. 34-36).

O altă variantă din aceeași culegere (M<sub>217</sub>) relatează că Soarele are două fete și că se hrănește cu animale acvatice /lewo/ asemănătoare cu caimani, stăpîni ai vînturilor, ai furtunii și ai vijeliei, care sînt curcubeele încarnate. Povestirea continuă aproape identic cu versiunea precedentă, numai că Soarele o sfătuieste pe fata lui să se mărite, pentru că el nu este în stare să-i ofere miere de soiul pe care îl preferă ea. După ce l-a demascat pe înșelător, Ciocănitoare îl ucide, apoi își regăsește soția la tatăl ei, unde, între timp, a născut. Două zile mai tîrziu, Soarele își roagă ginerele să se ducă să pescuiască /lewo/ în apa unui lac. Ciocănitoare se execută, dar unul dintre monștrii acvatice îl înghite. Tînăra femeie îl roagă pe tatăl ei să îi redea soțul. Soarele îl descoperă pe vinovat și îi ordonă să o dea înapoi pe victimă. Ciocănitoare scapă din gura monstrului, zburînd (*ibid.*, p. 36-37).

O a treia versiune, provenind tot de la matako, diferă sensibil de precedentele.

M<sub>218</sub>. *Matako: fata nebună după miere (3).*

În timpurile de început, animalele erau oameni și se hrăneau exclusiv cu miere de albine. Fata mai mică a Soarelui era supărată pe tatăl ei, care era un mare șef și trăia pe malul unui lac, pentru că nu îi dădea destule larve să mănînce. La sfatul acestuia, ea se apucă să îl caute pe Ciocănitoare care, dintre toate păsările, era cel mai bun căutător de miere. Satul lui Ciocănitoare era foarte îndepărtat de cel al tatălui său. Cînd ajunsese la Ciocănitoare, ea îl luă de bărbat.

La începutul celei de-a treia luni, Takjuaj (= Tawkxwax) apărui în satul lui Ciocănitoare, sub pretextul că participă la

culegerea mierii. Într-o zi, cînd culegătorii lucrau la mică distanță de sat, el se răni intenționat la picior cu un spin și-i ceru fetei Soarelui să-l transporte în spinare pînă la sat. Astfel, cocoțat călare, încearcă să copuleze pe dindărăt cu tînăra femeie. Furioasă, ea îl trîntește jos și se duce la tatăl ei, Soarele.

Takjuaj este perplex. Ce va spune Ciocănitoare cînd nu-și va mai găsi nevasta? Poate că va vrca să se răzbune pe el și să îl ucidă? Se hotărăște deci, să ia înfățișarea victimei (var.: își modelează sîni și o vulvă din argilă). Ciocănitoare se întoarce, dă toată recolta de miere celei pe care o crede soția lui dar, călăuzindu-se după felul neobișnuit în care Takjuaj procedează pentru a mîncă larvele de albine (înșirîndu-le pe o țepă) (var.: după felul în care Takjuaj îl despăduchează), Ciocănitoare recunoaște înșelătoria și îi cere confirmare unei furnici, pe care o trimite să inspecteze părțile inferioare ale falsei soții (var.: mușcat de furnică, Takjuaj tresare și își pierde atributele false). Atunci îl ucide pe Takjuaj cu ciomagul și îi ascunde cadavrul într-o scorbură de copac. Apoi pleacă în căutarea soției.

O regăsește la Soare, care își roagă ginerele să se ducă să-i caute un /lewo/, pentru că aceasta era singura lui hrană. Monstrul îl devoră pe pescar. Femeia cere ca soțul să-i fie dat îndărăt. Soarele se duce la /lewo/, îl obligă să vomite, sufletul lui Ciocănitoare scapă zburînd; de acum înainte Ciocănitoare a devenit o pasăre. Aceasta este originea ciocănitivilor, așa cum le vedem astăzi (Palavecino, p. 257-258).

Motivul înșelătorului prizonier într-o scorbură de copac, a cărei importanță va reieși mai tîrziu, se regăsește într-un alt mit din aceeași culegere:

M<sub>219</sub>. *Matako: înșelătorul astupat și înbuteliat.*

În cursul peregrinărilor lui, Takjuaj zărește un mistol (*Zizyphus mistol*) ale cărui fructe căzute acoperă pămîntul. Începe să mănînce și constată că hrana îi iese intactă din anus; remediază acest inconvenient cu ajutorul unui dop de „pastro“ (aluat? paie? cf. M<sub>1</sub>). După ce s-a îngrișat un pic, Takjuaj

întâlnește albină /nakuó / (= moro moro, cf. Palavecino, p. 252-253) și îi cere miere. Albină se prefacă că încuviințează, îl îndeamnă să intre într-o scorbură de copac, care era într-adevăr plină de miere, dar astupă deschiderea acesteia cu lut. Takjuaj rămâne prizonier timp de o lună întreagă, pînă ce un vînt violent rupe copacul și îl eliberează (Palavecino, p. 247).

Mitul acesta evocă un altul (M175; cf. CG, p. 373-379) unde același înșelător are de asemenea ceva de împărțit cu o albină sau cu o viespe care-i obturează toate orificiile corporale. Fie sub înfățișarea lui ome-nească (matako) sau animală (toba), vulpoiul apare astfel în miturile din Chaco, ca un personaj al cărui trup oferă argumentul unei dialectici a deschiderii și închiderii, a conținătorului și conținutului, a părții din afară și a părții dinăuntru. Găurirea poate fi externă (cu adăugarea unor atribute feminine), obturația internă (obturația orificiilor, prin exces în M175, prin lipsă în M219). Vulpoiul este găurit înainte de a fi astupat (M219), sau astupat înainte de a fi găurit (M175); ba conținător fără conținut propriu (cînd hrana îi cade din corp), ba conținut într-un alt conținător (scorbura de copac, unde este închis). Astfel, ajungem la considerațiile anterioare făcute în legătură cu un mit mundurucú (M97; cf. mai sus, p. 86-88) și alte mituri din Chaco (M208; cf. p. 98-100).

Nu există nici o îndoială că în această privință miturile mundurucú și cele din Chaco se luminează reciproc. În cele dintîi, canidele joacă și ele un rol: ca erou mundurucú (M220), Vulpoiul își leagă fedeleș dușmanul Jaguar de un trunchi de copac, sub pretext că îl *apără de un vînt violent* (a se compara cu M219: Vulpoiul este el însuși întemnițat într-un trunchi de copac – copac = *închisoare internă / închisoare externă – de unde va fi eliberat de un vînt violent*); o albină *nu izbutește să îl elibereze pe Jaguar* (M219: o albină reușește să îl întemnițeze pe Vulpoi). Iar la urmă, Jaguar, ca să-l prindă pe Vulpoi, se ascunde într-o scorbură de copac, unde Vulpoiul îl obligă să-și trădeze prezența făcîndu-l să creadă că scorbura vorbește cînd este goală, dar tace cînd conține un ocupant: adică o transpunere în cod acustic a opoziției între conținător propriu fără conținut (cazul copacului vorbitor), și conținut diferit în conținător (cazul copacului mut). Această simetrie între miturile din Chaco și un mit mundurucú se prelungește în mod semnificativ prin folosirea de către acesta a motivului binecunoscut al lui „*bicho enfolhado*”: vulpoiul izbutește să-l înșele pe jaguar unghîndu-se cu miere (*folosire externă / folosire internă*) și tăvălindu-se apoi prin frunze

uscate, care i se lipesc de trup. Astfel deghizat, izbutește să ajungă la rîu, unde jaguarul vroia să-l împiedice să ajungă (Couto de Magalhães, p. 260-264; Kruse 2, p. 631-632). Datorită mierii (căreia îi dă o întrebuințare nealimentară), Vulpoiul mundurucú reușește deci să bea, pe cînd în miturile din Chaco, Vulpoiul, căruia îi este foarte sete (pentru că a consumat prea multă miere) nu izbutește, pentru că bălțile au secăt. Un alt mit mundurucú (M221), ai cărui protagoniști sînt vulpoiul și vulturul hoitar (adică cel care mănîncă crud contra celui care mănîncă putred), transformă motivul lui „*bicho enfolhado*”: *victimă în loc de persecutor, Vulpoiul își unge trupul cu ceară (miere) pentru a lipi pe el pene (frunze)*. Astfel costumat, pretinde să *zboare prin aer (să înoate în apă) pentru a-l urma pe vultur (pentru a fugi de jaguar)*. Dar soarele face să se topească ceara și Vulpoiul cade, zdrobindu-se de pămînt, pe cînd în M220, apa dizolvă mierea și Vulpoiul reușește să supraviețuiască fugind înot (cf. Farabee 4, p. 134). Toate aceste transformări atestă că avem de-a face cu un sistem coerent ale cărui frontiere logice le acoperă pe acelea geografice ale bazinului Amazonului și podișului Chaco, în ciuda distanței care desparte cele două regiuni.

Dar dacă așa stau lucrurile, avem poate dreptul să încercăm să lămurim un amănunt din miturile din Chaco printr-un amănunt corespunzător dintr-un mit mundurucú. Ne amintim că o variantă matako a poveștii fetei nebune după miere (M216) o descrie pe aceasta ca „albă la piele și foarte drăguță”. Or, cosmogonia mundurucú face din lună metamorfoza unei tinere fecioare cu pielea foarte albă (Farabee, *ibid.*, p. 138; alte versiuni în Kruse 3, p. 1000-1003, Murphy 1, p. 86). Apropierea este cu atît mai sugestivă cu cît există o credință guyaneză după care mierea lipsește cînd este lună plină (Ahlbrinck, art. „nuno” § 5, și „wano” § 2). Poveștea fetei nebune după miere ar putea deci să admită o lectură în termeni de cod astronomic unde eroina (despre care știm deja că este fiica Soarelui) ar încarna luna plină, și ar fi cu atît mai lăcomă de miere cu cît în prezența ei mierea lipsește cu desăvîrșire.

În sprijinul acestui prealabil negativ, vom cita o variantă a lui M218, foarte îndepărtată desigur, deoarece provine de la indienii pima din Arizona (M218b): Coiotul pretinde că s-a rănit și cere cumnatei lui să-l ducă în spinare; profită pentru a copula pe la spate. Acest atentat aduce după sine întemnițarea tuturor animalelor: adică *vîntul pierdut* în loc de, ca în America de Sud, *mierea pierdută*. Dar versiunea nord-americană pare să păstreze atît de bine amintirea afinității între cele două teme, încît utilizează metaforic pe una, pentru a o descrie pe cealaltă: eliberator al

vînatului, Coiotul deschide larg ușa închisorii „iar cervidele și celelalte animale care se vînează, se năpustiră afară (*swarmed out*) așa cum scapă albinele dintr-un stup abia deschis“ (Russell, p. 217-218). Cu sau fără referire la miere, miturile din Chaco pe care le-am trecut în revistă reapar în America de Nord, din California și pînă în bazinele fluviilor Columbia și Fraser.

Aici este locul să facem o altă remarcă. În M213, fata nebună după miere se transformă în capivara. O altă versiune matako (M222) povestește prefacerea unei fete nebune după miere de viespe /lecheguana/ într-un rozător nocturn neidentificat (Métraux 3, p. 57 și n. 1). Se știe că capivara (*Hydrochoerus capibara*), care este și un animal nocturn (Thering, art. „capivara“), este cel mai mare rozător cunoscut, iar un alt rozător, mai mic, dar încă destul de robust și avînd aceleași obiceiuri (viscacha, după informator: *Lagostomus maximus?*), ar putea să fie cu atît mai bine o variantă combinatorie a capivarei, cu cît limba bororo, de pilda, formează numele celorlalte rozătoare după modelul numelui capivarei; /okiwa/ dă /okiwareu/ „asemănător cu capivara“ = șobolan.

Capivara joacă un rol destul de șters în miturile Americii tropicale. La sfîrșitul acestei cărți, vom discuta un mit tacana (M302) care atribuie originea capivarelor lăcomiei unei femei dormice de carne, în loc să fie lacome de miere. După indienii warrau din Venezuela (M223), această origine ar data de la transformarea unor femei insuportabile și nesupuse (Wilbert 9, p. 158-160), calificative care sînt aplicabile deopotrivă și fetei nebune după miere, care nu încetează să-i bată la cap pe ai săi pentru a obține dulcele poftit.

Chiar în Chaco, un mit cosmologic se sfîrșește prin transformarea unei femei în capivara:

M224. *Mocoví: originea capivarelor.*

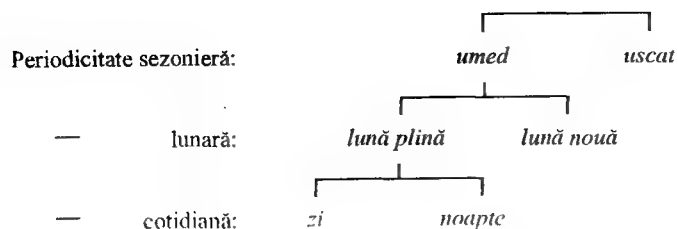
Odinioară, un copac numit Nalliagdigua se înălța de la pămînt pînă la cer. Sufletele se cățarau pe el urcînd din creangă în creangă și ajungeau astfel pînă la niște lacuri și un rîu, unde pescuiau mult pește. Într-o zi, sufletul unei bătrîne nu putu să prindă nimic și celelalte suflete refuzară să-i dea fie și cea mai mică pomană. Atunci sufletul bătrînei se supără. Preschimbat în capivara, ea începu să roadă tulpina copacului pînă ce acesta se prăbuși, spre paguba întregii populații (Guevara, p. 62, cit. de Lehmann-Nitsche 6, p. 156-157).

Aici, în consecință, este vorba de o femeie frustrată. Dar sub acest din urmă avatar, se recunoaște ușor eroina unui mit matako despre originea Pleiadelor (M131a): bătrîna vinovată de pierderea peștilor și a mierii, care odinioară erau disponibili tot timpul anului și al căror anotimp va fi anunțat de acum înainte de apariția Pleiadelor (CG, p. 298 sq.). Deci eroina miturilor noastre se însărcinează, dacă se poate spune așa, cu caracterul sezonier al culegerii mierii și asumă responsabilitatea acestuia.

În aceste condiții, nu putem să nu subliniem că vapidiană, așezați la frontiera dintre Guyana și Brazilia, numesc constelația Aries adică Berbecul – „Capivara“, și că apariția acesteia anunță pentru ei timpul însămînțărilor, care este și timpul lăcustelor și cel al vînatului de capivara (Farabee I, p. 101, 103). E adevărat că această regiune septentrională este foarte îndepărtată de Chaco, are un climat diferit, iar calendarul ocupațiilor nu este același în cele două locuri. Vom reveni asupra acestui lucru cînd vom încerca să arătăm că în ciuda diferentelor, ciclurile vieții economice au ceva în comun.

Răsăritul constelației Aries precede cu două sau trei săptămîni răsăritul Pleiadelor, a căror importanță în viața economică și religioasă a triburilor din Chaco este cunoscută. La vapidiană, tripla conotație a Berbecului sugerează în plus și anotimpul secetos, care este cel al defrișărilor, al marilor stoluri de lăcuste și al vînatului de capivara. Capivara sînt mai ușor reperabile cînd apele au scăzut, deoarece aceste animale trăiesc aproape scufundate în timpul zilei, și așteaptă noaptea ca să pască pe maluri.

Nu am găsit nici o referire la constelația Aries în astronomia triburilor din Chaco, care a fost totuși minuțios studiată de Lehmann-Nitsche. Dar dacă s-ar putea admite, bazîndu-ne pe o afinitate de multe ori verificată între miturile din Chaco și cele din Guyana, că metamorfoza în capivara conține o aluzie implicită la o constelație care anunță anotimpul secetos, atunci ar deveni cu putință să integrăm cele două aspecte, astronomic și meteorologic, pe care le-am recunoscut în miturile din Chaco referitoare la culegerea mierii. În această perspectivă, opoziția: diurn / nocturn din M222 ar transpune numai, la scara unei periodicități și mai scurtă decît celelalte două (adică cotidiană în loc în loc de lunară sau sezonieră), opoziția fundamentală dintre cele două anotimpuri, care, la urma urmei, este opoziția dintre uscat și umed:



De altminteri, la toba, viscacha (în care am propus să vedem o variantă combinatorie a capivarei) își dă numele unei constelații neidentificate (Lehmann-Nitsche 5, p. 195-196), în așa fel încât s-ar putea ca fiecare nivel să păstreze caracterele celorlalte două și să difere numai prin ordinea ierarhică pe care o impune celor trei tipuri de periodicitate. Acestea ar exista la fiecare nivel, la unul singur în mod manifest și la celelalte două sub formă disimulată.

Acum putem încerca să căpătăm o vedere sintetică de ansamblu a miturilor din Chaco a căror eroină este o fată nebună după miere. Eroina are drept tată pe stăpînul duhurilor acvatice (M212) sau pe Soare (M216), care se hrănește cu animale acvatice, aflate la originea ploii și a furtunii (M217, M218), și care se confundă cu curcubeul (M217). Această opoziție inițială amintește un celebru motiv mitologic din regiunea Caraibelor (America Centrală, Antile și Guyana): conflictul între Soare și uragan, reprezentat ziua de curcubeu, iar noaptea de Ursa Mare. Și aici este vorba de un mit cu caracter sezonier, fiindcă, în această regiune a lumii, uraganele se produc de la mijlocul lui iulie la mijlocul lui octombrie, perioadă în care Ursa Mare dispare aproape complet sub orizont (Lehmann-Nitsche 3, *passim*).

Bazîndu-ne pe această apropiere, să afirmăm că la începutul miturilor noastre, elementul uscat, în persoana Soarelui, învinge elementul umed reprezentat de animalele acvatice, stăpînele ploii, cu care Soarele se hrănește. Sintem deci în întregime în modul uscatului, de unde dubla insatisfacție a eroinei: diacronic vorbind, ea este luna plină, adică umedul în uscat, absența mierii în prezența ei; dar, altminteri, dintr-un punct de vedere sincron, prezența mierii, legată de anotimpul uscat, nu este suficientă; trebuie să ai și apă, deoarece mierea se bea diluată, și, din acest punct de vedere, deși prezentă, mierea este deopotrivă absentă. Într-adevăr, mierea este un mixt: diacronic ține de uscat, sincron cere apă. Aceasta este adevărat dintr-un punct de vedere culinar, dar este cu atât mai adevărat din punctul de vedere al calendarului: în vremurile mitice,

spun matako (M131a), oamenii se hrăneau exclusiv cu miere și cu pește, asociere care se explică prin faptul că, în Chaco, perioada cînd pescuitul este abundent durează de la începutul lui aprilie pînă la 15 mai aproximativ, adică se situează în inima anotimpului uscat. Dar, așa cum am văzut mai sus (p. 107), a existat o vreme cînd toată apa și toți peștii din lume erau disponibili în permanență în scorbura copacului vieții. Astfel, se aflau neutralizate în același timp, opoziția anotimpurilor și unirea paradoxală, în timpul sezonului uscat, a hranei „umedă” (miere și fructe sălbatice) și a absenței apei.

În toate versiunile, eroina poate alege între doi soți potențiali: ciocănitoarea, logodnic timid, dar care deține secretul conjuncției uscatului și umedului: chiar în timpul căutării mierii în anotimpul secetos, ciocănitoarea rămîne stăpînă pe o apă inepuizabilă pe care o duce în tigva de care nu se desparte niciodată; de fapt, ea chiar oferă apa înaintea mierii<sup>1</sup>.

Sub toate aceste aspecte, vulpoiul se opune ciocănitorei: seducător neobrăzat, lipsit de miere (pe care încearcă să o înlocuiască cu pămînt sau cu fructe sălbatice din anotimpul uscat), și lipsit de apă. Chiar cînd ajunge să-și procure miere, îi lipsește apa, și această lipsă îl duce la pieire. Raportul de opoziție între vulpoi și ciocănitore se poate scrie deci în mod simplificat: (uscat – apă) / (uscat + apă).

Între cei doi, fata nebună după miere ocupă o poziție ambiguă. Pe de o parte, ea este vulpe, deoarece este lipsită de miere și e cerșetoare, ba chiar hoată; dar pe de altă parte ar putea să fie ciocănitore, fiind înzestrată din abundență cu miere și apă, dacă ar izbuti să-și stabilizeze căsătoria cu pasărea. Faptul că nu reușește pune o problemă care va fi

1 Poziția ciocănitorei ca stăpîn al mierii este empiric întemeiată: „Chiar cînd scoarța copacului este perfect sănătoasă și nu poate deci să adăpostească larve, ciocănitorele o atacă, nu departe de gaura pe unde își iau zborul albinele. Cîteva lovituri de cioc sînt suficiente pentru a provoca o ieșire în masă a insectelor, asupra cărora pasărea își satisface atunci pofta de mîncare. Există chiar o specie de albine care a fost identificată datorită multor indivizi care au fost găsiți în stomacul unei ciocănitore, *Ceophloeus lineatus*, și această specie nouă a fost botezată după pasăre: *Trigona (Hypotrigona) ceophloeii*. Se spune că albina jaty (*Trigona (Tetragona) jaty*) astupă intrarea cuibului cu rășină, pentru ca ciocănitorele și celelalte păsări să nu poată intra” (Schwartz 2, p. 96). Ciocănitoreea figurează ca stăpîn al mierii în mitologia indienilor apinayé (Oliveira, p. 83), bororo (Colb. 3, p. 251), kaingang (Henry 1, p. 144), și, fără îndoială, în multe altele.

rezolvată în continuarea acestei lucrări. Pentru moment, ne vom mărgini să semnalăm o apropiere între eroina noastră și cea a unui mic mit amazonian de proveniență incertă, care luminează unul dintre aspectele pe care le-am luat în considerare. În acest mit (M<sub>103</sub>), o fată tină și draguță, împinsă de foame, se apucă să-și caute un soț. Ajunge întâi la casa sarigii, pe care însă o respinge pentru că pute; îl respinge și pe corbul (vulturul-hoitar) mîncător de viermi, pentru același motiv. În sfîrșit, ajunge la locuința unui mic falconid, inajé, care îi dă să mîncească păsări, și pe care ea îl ia de soț. Cînd vulturul hoitar sau urubú vine să o ceară pe fată, inajé îi sparge craniul și mama spală rana cu apă prea fierbinte, cu care este opărit. De atunci, urubușii au capul chel (Couto de Magalhães, p. 253-257).

În acest mit, ca și în cele din Chaco, foamea unei tinere fete celibatate joacă, într-un sens, rolul de prim motor. Este lipsa inițială despre care vorbește Propp, pornind de la care se înlănțuie urmarea povestirii. Concluzia este și aici aceeași: rană, mutilare sau moarte aplicate seducătorului neobrăzat și urit mirositor (cf. M<sub>213</sub>). Este adevărat că în M<sub>103</sub>, soții potențiali sînt în număr de trei în loc de doi; dar acesta este cazul și în M<sub>216</sub>, unde o pasăre incapabilă, numită în matakó /eitani/, pretinde mai întâi mîna eroinei; și în M<sub>213</sub> unde același rol este detinut de o pasăre numită în toba /ciññi/ și în spaniolă *gallineta* (Palavecino, p. 266), poate o găinușă sălbatică<sup>1</sup>. Pe această bază fragilă, vom încerca să împingem comparația mai departe:

|                    |   |                      |           |             |   |
|--------------------|---|----------------------|-----------|-------------|---|
|                    |   | Sarigă               | Urubú     | Inajé       |   |
| M <sub>103</sub> : | { | CRUD/PUTRED          | —         | —           | + |
|                    |   | AER/PĂMÎNT:          | —         | +           | + |
|                    |   | Vulpe                | Gallineta | Ciocănitore |   |
| M <sub>212</sub> : | { | MIERE (≡CRUD)/FRUCTE | —         | —           | + |
|                    |   | SĂLBATICE (≡PUTRED): | —         | +           | + |
|                    |   | —                    | +         | +           |   |

În tabelele de mai sus, semnele + și — sînt respectiv afectate celui dintîi și celui de-al doilea termen al fiecărei opoziții. Pentru a justifica

1 Avansăm interpretarea care urmează sub toate rezervele, pentru că dicționarul toba al lui Tebboth dă pentru /chiññi/ „carpinteiro (ave)“. Ar trebui deci să vedem în această pasăre o ciocănitore de altă specie, care s-ar opune congenerului ei, pentru motive pe care le ignorăm.

congruența: fructe sălbaticе ≡ putred, ar fi de ajuns să observăm că vulpoiul nu se suie în copaci (decît doar în M<sub>208</sub>; dar pentru pierzania lui) și că miturile îl descriu hrănindu-se cu fructe sălbaticе căzute pe pămînt (cf. M<sub>219</sub>), deci deja stricate, care trebuie să fie deopotrivă și hrana păsării *gallineta*, de vreme ce galinaceele (dacă este o galinacee) trăiesc mai ales pe sol, iar aceasta în particular este incapabilă să recolteze mierea, deci se aseamănă cu vulpoiul sub raportul căutării alimentare (dar diferă de el pentru că este o pasăre capabilă să zboare în loc de patruped legat de pămînt).

Comparația între M<sub>103</sub> și M<sub>213</sub> confirmă că, pe două noi axe — cea a crudului și a putredului, și cea a susului și a josului — vulpoiul și ciocănitorele sînt de asemenea în opoziție diametrală. Or, ce se petrece în miturile noastre? Povestea căsătoriei eroinei se desfășoară în trei episoade. Așezată, așa cum am văzut, într-o poziție intermediară între cei doi pretendenți, ea încearcă să-l capteze pe unul, apoi este obiectul unei tentative identice din partea celuilalt. În sfîrșit, după dispariția sau metamorfoza ei, Vulpoiul, uzurpînd rolul eroinei, încearcă să-l capteze pe Ciocănitore: adică o unire ridicolă și nemediatizată, care trebuie să avorteze în mod necesar. Ca urmare, oscilațiile între termenii polari capătă amplitudine. Pusă pe fugă de Vulpoi, care este uscatul în stare pură, eroina — cel puțin într-o versiune — se preschimbă în capivara, adică se deplasează de partea apei. Pentru o mișcare inversă, Ciocănitore se deplasează de partea Soarelui (*sus + uscat*), care îl trimite la pescuit monștri subacvatici (*jos + ud*), cărora nu le va scăpa decît pierzîndu-și forma omenească și luînd pentru totdeauna firea de pasăre; dar natura unei păsări care este ciocănitore, adică, așa cum s-a arătat deja în *Crud și gătit* (p. 257-258) și cum reiese în mod direct din obiceiurile ei, o pasăre care își caută hrana sub coaja copacilor, și care deci trăiește la jumătatea drumului între sus și jos: o pasăre nu terestră ca galinaceele, nici obișnuită cu cerul empireu, așa cum sînt prădătoarele, ci legată de cerul atmosferic și de lumea mijlocie unde are loc unirea cerului și a apei (*sus și ud*). Rezultă în același timp din această transformare, care este și o mediere, că nu va mai exista un stăpîn uman al mierii. Au trecut timpurile cînd „animalele erau oameni și se hrăneau numai cu miere de albine“ (M<sub>218</sub>). Din nou se verifică observația deja făcută în legătură cu alte mituri, că mitologia mierii se referă, mai degrabă decît la originea ei, la pierderea ei.

## b) ÎN STEPELE BRAZILIEI CENTRALE

Dacă nu am fi constituit deja, cu ajutorul unor exemple provenite din Chaco, grupul miturilor a căror eroină este o fată nebună după miere, n-am fi probabil în stare să-l regăsim în altă parte. Totuși, acest grup există și în interiorul Braziliei și în mod special la indienii gé centrali și orientali; dar sub o formă ciudat modificată și sărăcită, astfel încât anumite versiuni abia ne lasă să ghicim motivul fetei nebună după miere, redus la o scurtă aluzie. Sau acesta este plasat într-un context atît de diferit, încît șovăim să-l recunoaștem, aștia timp cît o analiză mai amănunțită nu a atins, dincolo de intrigi superficial divergente, o unică schemă fundamentală datorită căreia ele își recapătă unitatea.

În *Crud și gătit* am evocat prima parte a unui mit cunoscut de apinayé și de timbira, pe care va fi de ajuns să-l amintim pe scurt, pentru că acum ne vom ocupa cu urmarea lui. Mitul se referă la doi vulturi uriași și canibali, care îi persecutau pe indieni, și pe care doi frați eroici s-au hotărît să-i distrugă. O versiune apinayé, unde figurează un singur vultur, se încheie cu această fericită concluzie (Oliveira, p. 74-75)<sup>1</sup>. Dar o altă versiune nu se oprește aici.

M142. *Apinayé: pasărea ucigașă* (umare; cf. CG, p. 318).

După ce au ucis primul vultur, cei doi frați, Kenkutan și Akréti, îl atacă pe al doilea. Încearcă aceeași tactică, care constă în a se expune alternativ, pentru a obosi pasărea, care de fiecare dată se năpustește zadarnic asupra unei prăzi ce dispare, și trebuie apoi să reia înălțime, în vederea următorului atac. Dar Kenkutan, sfîngaci sau epuizat de oboseală, nu se ferește suficient de repede: pasărea îi taie capul cu o lovitură de aripă și se întoarce la cuibul ei, pe care nu-l va mai părăsi.

Obligat să abandoneze lupta, Akréti ia capul fratelui său, îl pune pe o creangă de copac și pleacă în căutarea compatrioților, care au fugit ca să scape de vulturii canibali. Rătăcește prin savană, unde se întâlnește mai întîi cu tribul sariemelor (*Cariama cristata*), care a dat foc brusei ca să vindeze șopîrle și șobolani. După ce s-a identificat, își continuă

1 La fel se întîmplă cu versiunile mehin (Pompeu Sobrinho, p. 192-195; cf. CG, p. 328).

drumul și se întâlnește cu păsările ara negre<sup>1</sup> care sparg și mănîncă nuci de palmier tucum (*Astrocaryum tucuman*) în savana incendiată. Răspunzînd invitației lor, împarte cu ele masa, apoi le părăsește. Pătrunde atunci în pădure, unde maimuțele recoltează nuci de sapucaia (*Lecythis ollaria*) din care îi dau și lui o parte. După ce s-a hrănit împreună cu maimuțele și le-a întrebat ce drum trebuie să urmeze pînă în satul alor săi, Akréti sosește în sfîrșit la izvorul unde sătenii vin să scoată apă.

Acscun în spatele unui copac jatoba (*Hymenea courbaril*), o surprinde pe frumoasa Kapakwei la ieșirea de la scăldat. Se prezintă, își povestește istoria lui și cei doi tineri se înțeleg să se căsătorească.

Cînd vine seara, Kapakwei dă la o parte pielea de pe colibă, în apropierea culcușului ei, pentru ca amantul să poată ajunge pînă la ea în taină. Dar el este atît de mare și de puternic, încît distruge aproape în întregime peretele. Surprins de tovarășele lui Kapakwei, Akréti își dezvăluie public identitatea. Cînd vestește că va vîna păsările pentru soacra lui, în realitate ucide patru „struți“, pe care îi aduce ținîndu-i de gît, ca și cum ar fi niște simple potîrnichi.

Într-o zi, pleacă împreună cu soția lui ca să scoată miere dintr-un cuib de albine sălbatice. Akréti scobi trunchiul și îi spuse lui Kapakwei să scoată fagurii. Dar ea își vîrî brațul atît de adînc, încît i se înțepeni. Sub pretextul că va lărgi deschizătura cu securea, Akréti își ucide nevasta și o taie în bucăți, pe care le frige. Întorcîndu-se în sat, el oferă această carne rudelor prin alianță. Unul dintre cumnați își dădu seama dintr-o dată că tocmai își mînce sora. Convins că Akréti este un criminal, merse pe urmele lui pînă la locul uciderii și descoperi resturile surorii lui, pe care le adună, pentru a le îngropa așa cum o cereau riturile.

A doua zi, profitînd de faptul că Akréti vroia să coacă Cissus (o vitacee cultivată de indienii gé orientali) în tăciunii ramași de la o mare vatră colectivă<sup>2</sup>, femeile îl împinseră și îl

1 Nimuendajú, urmîndu-și fără îndoială informatorii, desemnează astfel pe ara hiacint (*Anodorynchus hyacinthinus*); cf. Nim. 7, p. 187.

2 „Spre deosebire de sherente și canella, bărbații apinayé participă la coacerea plăcintelor de carne“ Nim. 5, p. 16.

făcură să cadă în mijlocul vetrei. Din cenușa lui a ieșit o termitieră (Nimuendajú 5, p. 173-175).

La început povestea aceasta pare de neînțeles, fiindcă nu pricepem de ce acest tânăr înșurățel își tratează afiț de sălbatic soția cea frumoasă, pentru care tocmai simțise un *coup de foudre*. La fel, sfârșitul rușinos pe care i-l rezervă compatrioatele, trădează multă nerecunoștință din partea lor, dacă ne gândim că el i-a eliberat pe toți de monștri. În sfârșit, pare să existe o legătură prea subtire cu miturile a căror eroină este o fată nebună după miere, cu excepția faptului că mierea joacă un anumit rol în desfășurarea povestirii.

Să observăm totuși că povestea unei femei reținute prizoniere de un braț, pe care nu îl poate scoate din scorbura copacului plin de miere, și care moare în această poziție incomfortabilă, se întâlnește nu departe de Chaco, în regiunea rio Beni (Nordenskiöld 5, p. 171) și la quechua din nord-vestul Argentinei (Lehmann-Nitsche 8, p. 262-266) unde femeia, părăsită în vârful copacului încărcat cu miere, se transformă în înghite-vînt, pasăre care înlocuiește uneori vulturul în versiunile mitului gé (M227).

Dar apropierea va ieși și mai bine în evidență dacă ne referim la o altă versiune a acestui mit, provenind de la krahó, care sînt un subgrup al indienilor timbira orientali, vecini apropiați cu apinayé. La krahó, într-adevăr, cele două episoade aglomerate într-un singur mit de către apinayé – acela al distrugerii vulturilor și cel al căsătoriei eroului – țin de două mituri distincte. Vom explica oare atunci prin confuzia accidentală a celor două mituri contradicția dintre serviciul important făcut de către erou compatrioților săi și lipsa lor de milă? Aceasta ar însemna să nu respectăm o regulă absolută a analizei structurale: un mit nu se discută, el trebuie întotdeauna să fie primit ca atare. Dacă informatorul apinayé a lui Nimuendajú adună într-un singur mit episoade care altminteri aparțin de mituri diferite, faptul se explică prin aceea că între episoade există o legătură pe care trebuie să o descoperim, și care este esențială pentru interpretarea fiecăruia.

Iată deci mitul krahó care corespunde clar celei de a doua părți a lui M142, descriind-o în același timp pe eroină sub înfățișarea unei fete nebune după miere:

M225. *Krahó: fata nebuna după miere.*

Un indian se duce să caute miere împreună cu soția lui. Copacul unde se află cuibul este abia doborât, cînd femeia,

apucată de o poftă nebună după miere, se azvîrle asupra lui fără a asculta poruncile soțului, care insistă ca ea să-l lase să-și termine treaba. Devenit furios, el o ucide pe mîncăcioasă, îi taie în bucăți cadavrul, ale cărei bucăți le frige pe pietre fierbinți. După care împletește un coș de paie, pune înăuntru bucățile de carne și se întoarce în sat. Ajunge noaptea, își invită soacra și cumnatele să mîncească ceea ce el pretinde că este carne de furnicar. Apare fratele victimei, care gustă carnea și-i recunoaște imediat originea. A doua zi dimineață se îngroapă bucățile fripte ale tinerei femei, apoi asasinul este adus în savană, se aprinde un foc mare sub un copac în care este invitat să se catere, pentru a da jos un cuib de albine arapua (*Trigona ruficrus*). Cumnatul lui trage atunci o săgeată și îl rănește. Bărbatul cade, i se vine de hac cu măciuca și cadavrul este ars în jăratec (Schultz 1, p. 155-156).

Începem să înțelegem de ce eroul din M142 și-a ucis soția în cursul unei expediții pentru culegerea mierii. Fără îndoială, și ea s-a dovedit prea lacomă și l-a exasperat pe soț cu aviditatea ei. Dar și un alt aspect merită atenție. În ambele cazuri, rudele femeii mînceacă fără să știe, din carnea fetei sau surorii lor, ceea ce este exact genul de pedeapsă rezervat în alte mituri (M150, M156, M159) femeii sau femeilor seduse de un tapir și silite să mîncească carnea amantului lor. Ce înseamnă aceasta, decît că în grupul fetei nebune după miere, mierea, ființă vegetală în loc de animală, joacă rolul de seducător?

Fără îndoială, mersul povestirii nu poate fi exact analog în ambele cazuri. Grupul tapirului seducător joacă pe dublul sens al consumului alimentar: luat la figurat evocă coitul, adică greșeala, dar luat în sens propriu, conotează pedeapsa. În grupul fetei nebune după miere, aceste relații sînt inversate: este vorba de două ori de un consum alimentar, dar primul – consumul de miere – posedă în același timp o conotație erotică, așa cum am sugerat-o deja (p. 56), și așa cum o confirmă, pe o altă cale, comparația pe care o facem acum. Vinovata nu poate fi condamnată să-și mîncească „seducătorul“ metaforic: ar însemna să i se îndeplinească dorința, pentru că asta și vrea; și desigur, nu poate copula cu un aliment (a se vedea totuși M269 care împinge logica pînă acolo). Trebuie deci ca transformarea: *seducător propriu* ⇒ *seducător metaforic*, să aducă după sine alte două transformări: *femeie* ⇒ *rude*, și *femeie mîncînd* ⇒ *femeie mîncată*. Faptul că rudele sînt pedepsite în persoana fetei lor, nu rezultă



totuși dintr-o simplă operațiune formală. Vom vedea mai departe că pedeapsa este motivată direct și că, sub acest raport, forma și conținutul povestirii se implică reciproc. Pentru moment, să ne limităm la a sublinia că aceste inversiuni succesive aduc după ele o altă inversiune: soțiile seduse de tapir și batjocorite de soții lor (care le dau să mănince carnea amantului) se răzbună transformându-se voluntar în pești (M150); părinții soției sedusă de miere, batjocoriți de ginerele lor (care le dă să mănince carnea fetei) se răzbună transformându-l pe el, vrînd-nevrînd, în termieră sau în cenușă, adică aruncîndu-l de partea elementului uscat și a pămîntului, în loc să fie de partea elementului umed și a apei.

Așa cum se va vedea mai departe, această demonstrație a poziției semantice a mierii ca seducător, făcută cu ajutorul miturilor, reprezintă o achiziție esențială. Dar, înainte de a merge mai departe, se cuvine să adăugăm la versiunea krahó a celui de-al doilea episod din mitul apinayé, cealaltă versiune krahó care trimite direct la primul episod, și să examinăm cele trei versiuni în raporturile lor reciproce de transformare.

#### M226. Krahó: pasărea ucigașă.

Ca să scape de păsările canibale, indienii s-au hotărît odinioară să se refugieze în cer care, pe vremea aceea, nu se afla atît de departe de pămînt. Numai un bătrîn și o bătrînă, care rataseră plecarea, au rămas jos, cu nepoții lor. De teama păsărilor, s-au hotărît să trăiască ascunși în brusă.

Cei doi băieți se numesc Kengunan și Akrey. Cel dintîi dovedește curînd că are puteri magice, care-i îngăduie să se prefacă în tot felul de animale. Într-o zi, cei doi frați se hotărîsc să rămînă în apa riului, pînă cînd vor deveni suficient de puternici și de agili, pentru a distruge monștrii. Bunicul lor construiește pentru ei o platformă scufundată, pe care se vor putea întinde și unde vor putea dormi; în fiecare zi le aduce cartofi dulci cu care cei doi eroi se hrănesc [într-o versiune kayapó, foarte apropiată de versiunea krahó, dar mai săracă, recluziunea are loc de asemenea pe fundul apelor (Banner 1, p. 52)].

După o izolare prelungită, ei reapar înalți și puternici, pe cînd bunicul lor celebrează riturile care marchează sfîrșitul recluziunii tinerilor. Îi dă fiecăruia dintre ei un țaruș ascuțit. Astfel înarmați, frații se dovedesc vînători extraordinari. Pe

vremea aceea, animalele erau mult mai mari și mai grele decît astăzi, dar Kengunan și Akrey leucid și le aduc acasă fără greutate. Smulg și transformă în păsări penele de pe zburătoarele pe care le-au ucis (*id.* versiunea kayapó, Banner 1, p. 52).

Aici se situează episodul războiului contra păsărilor canibale, care nu diferă prea mult de rezumatul făcut deja pentru M142, numai că Akrey și nu fratele lui este acela care este învins de cea de-a doua pasăre, care îl decapitează, iar capul său, depus, la fel, pe furca unui copac, se transformă în cuib de albine arapua (cf. M225).

Kenkunan își răzbună fratele omorînd pasărea ucigașă. Se hotărîște să nu se întoarcă la bunicii lui și să rătăcească prin lume pînă ce va găsi moartea de mîna unui popor necunoscut... În drumul lui, întîlnește succesiv tribul emasiilor (*Rhea americana*: un struț mic, cu trei degete) care dau foc brusei, pentru a culege mai ușor fructele căzute din palmierul pati (*Orcus* sp.; *Astrocaryum* după Nimuendajú 8, p. 73), apoi tribul sariemelor (*Cariama cristata*: pasăre mai mică decît cea precedentă) care face același lucru vînzînd lăcuste. Atunci eroul părăsește savana și se duce în pădure<sup>1</sup> unde un trib de coati (*Nasua socialis*) aprinde focuri pentru a scoate din pămînt rîmele cu care se hrănesc. Focurile următoare sînt cele ale maimuțelor, care curăță solul pentru a aduna fructele palmierului pati și ale copacului jatoba (*Hymenea courbaril*), apoi focurile tapirilor în căutare de fructe de jatoba și de frunze comestibile.

În sfîrșit, eroul găsește o cărare care îl duce pînă la locul de unde ia apă o populație necunoscută (numită „poporul lui coati” – adică indienii mehîn –, tot așa cum numele krahó înseamnă „poporul lui paca”). Asistă ascuns la o alergare „cu buturuga”. Ceva mai tîrziu surprinde o tînără care a venit să ia apă, începe cu ea o conversație care evocă în mod ciudat întîlnirea între Golaud și Melisanda: „Ești un uriaș! – Sînt un om ca toți ceilalți...” Kenkunan își povestește istoria: acum că l-a răzbutat pe fratele său, nu mai așteaptă altceva decît

1 Opoziția între *chapada* și *mato*, subliniată de informatori, este mai exact aceea dintre terenul descoperit și o vegetație densă de arbuști.

moartea de mîna unui popor dușman. Tînăra fată îl liniștește în ce privește dispoziția alor ei, și Kenkunan o cere în căsătorie.

După episodul vizitei nocturne care, ca și în M142, pune în evidență înălțimea și puterea eroului, acesta este descoperit de săteni, care îi fac o bună primire. Foarte bine au și făcut, pentru că, înarmat numai cu țărșul lui ascuțit, Kenkunan își demonstrează darurile de vînător. Vom reveni mai departe asupra acestei părți a povestirii.

Kenkunan singur pune pe fugă un popor dușman, care a invadat teritoriile de vînătoare ale satului său adoptiv. Respectat de toți, atinge o vîrstă atît de înaintată, încît nici măcar nu se știe dacă la urma urmei a murit de boală sau de bătrînețe... (Schultz 1, p. 93-114).

În mai multe rînduri, această versiune compară copilăria lui Akrey cu aceea a lui Kenkunan și cu riturile de inițiere ale tinerilor. Informatorul are chiar grijă să explice că, în prezent, adolescenții își petrec perioada de reclusiune în colibe, și nu în fundul apelor, dar de ei se ocupă sora și mama lor: ele îi spală cu apa scoasă din rîu cînd este cald, îi hrănesc copios ca să se îngrășe, cu cartofi dulci, cu trestie de zahăr și cu igname (*l.c.*, p. 98-99). La apinayé și la timbira, strînsa conexiune între mit și ritual reiese din comentariul lui Nimuendajú care observă chiar că ritualul timbira numit /pepyé/, adică inițierea tinerilor, este singurul explicat de un mit de origine. În acest mit, regăsim aproape textual contururile esențiale ale versiunii krahó, și ne vom mulțumi să notăm divergențele.

#### M227. *Timbira: pasărea ucigașă.*

Mai întîi, mitul este mult mai explicit asupra relațiilor de rudenie. Bătrînul și bătrîna sînt respectiv tatăl și mama unei femei, devorată de pasărea canibală în același timp cu soțul ei. Bunicii i-au luat deci la ei pe orfani, pe cînd ceilalți indieni fugeau departe.

Akrei și Kenkunan nu se izolează în fundul apei, ci pe o pasarelă naturală, formată de două mari trunchiuri de copaci, căzute peste pîrîu. Pe aceste trunchiuri, bunicul le construiește un fel de podișcă și o cabană bine închisă, în care se zăvorăsc cei doi băieți (în această privință, versiunea timbira reproduce

deci versiunea apinayé). Cînd reapar, după ce bătrînul a îndeplinit singur toate ceremoniile, inclusiv alergarea rituală „cu buturuga“, părul lor este atît de lung, încît coboară pînă la genunchi. Înarmați cu măciuci puternice, frațiiucid prima pasăre, dar cea de-a doua (care este un înghite-vînt, *Caprimulgus* sp.) îl decapitează pe Akrei, al cărui cap fratele îl depune pe furca unui copac în apropiere de un cuib de albine boră (*Trigona clavipes*) care își fac cuiburi în copacii cu scorbură, la mică înălțime (Ihering, art. „voră, boră“).

Kenkunan se întoarce la bunicii lui cărora le relatează sfîrșitul dramatic al fratelui său, apoi pornește la drum pentru a încerca să-și găsească compatrioții. Animalele pe care le întîlnește îi indică cu exactitate drumul. Acestea sînt, în ordine, ema, care vînează lăcuste, șopîrlele și șerpii care incendiază brusa; sariemele care îi propun o mîncare de șopîrlă pisată cu manioc, refuzată de erou; și în sfîrșit, alte sarieme care pescuiesc cu otravă și a căror masă el consimte să o împartă.

Ascuns lîngă izvorul unde vin sătenii să ia apă, Kenkunan o recunoaște pe tînăra cu care era logodit din copilărie. Îi oferă carne de cervid, ea răspunde printr-un dar de cartofi dulci.

După incidentul vizitei nocturne, în cursul căruia eroul desfundă peretele colibe, într-atît este de înalt și de puternic, acesta scapă de dușmănia oamenilor din sat, datorită noii sale soacre, care l-a recunoscut.

În acest timp, bunicii lui rămași singuri, rătăceau fără țintă prin savană. Oprîți de un munte, se hotărăsc să-l ocolească, bărbatul prin dreapta, femeia prin stînga, și să se întîlnească de cealaltă parte. Abia s-au despărțit, că se transformă în furnicari. Niște vînători îlucid pe bătrîn, pe care nu îl recunosc sub noua lui înfățișare. Nevasta îl așteaptă în zadar, plîngînd. În cele din urmă, își reia drumul și dispare (Nimuendajú, p. 179-181).

Dacă vom compara toate aceste versiuni ale aceluiași mit, vom constata că ele sînt mai mult sau mai puțin bogate în ansamblu, dar și că se contrazic asupra unor chestiuni de amănunt. Aceasta ne dă prilejul să tranșăm o problemă de metodă asupra căreia cititorul și-a pus deja probabil întrebări. Într-adevăr, am amintit adineauri o regulă a analizei

structurale, afirmând că un mit trebuie întotdeauna să fie luat *ca atare* (p. 126). Dar nu contraveneam oare acestei reguli chiar din prima pagină, când propuneam să completăm ceea ce ziceam că este o lacună a versiunii apinayé (M142) cu ajutorul textului mai explicit al versiunii krahó (M225)? Ca să rămînem consecvenți cu noi înșine, nu ar fi trebuit oare să fi acceptat versiunea apinayé „așa cum era“ și să-i lăsăm episodului caracterul abrupt, inexplicabil în context, al uciderii tinerei femei de către soțul ei? Pentru a îndepărta această obiecție trebuie să se distingă două eventualități.

Se întâmplă ca miturile provenind de la populații diferite să transmită același mesaj, fără a fi deopotrivă de bogate în amănunte sau fără a avea aceeași limpezime. Ne aflăm atunci într-o situație comparabilă cu cea a unui abonat telefonic pe care corespondentul îl sună de mai multe ori pe rînd, ca să îi spună sau să îi repete același lucru, de teamă ca o furtună sau alte conversații să nu fi interferat cu primele comunicări. Printre toate aceste mesaje, unele vor fi relativ mai limpezi, altele relativ mai confuze. Tot așa s-ar întâmpla, în lipsa oricărui zgomot, dacă un mesaj este dezvoltat, pe cînd al doilea este prescurtat în stil telegrafic. În toate aceste cazuri, sensul general al mesajelor va rămîne același, deși fiecare conține mai multă sau mai puțină informație, iar auditorul care va fi primit mai multe mesaje, va putea în mod legitim să rectifice sau să completeze pe cele mediocre cu ajutorul celor bune.

Cu totul altfel se întâmplă lucrurile cînd este vorba nu de mesaje identice, care transmit fiecare mai multă sau mai puțină informație, ci de mesaje intrinsec diferite. Atunci cantitatea și calitatea informației vor conta mult mai puțin decît substanța ei, și fiecare mesaj va trebui să fie luat *ca atare*. Pentru că ne-am expune la cele mai mari încurcături dacă, întemeindu-ne pe insuficiența cantitativă sau calitativă a fiecăruia, am crede că le putem repara aglutinînd niște mesaje distincte sub forma unui mesaj unic, care ar fi lipsit de orice sens, în afară de acela pe care i-ar trece prin cap receptorului să i-l dea.

Să ne întoarcem acum la mituri. Cînd și cum putem hotărî dacă ele reprezintă mesaje identice care diferă numai sub raportul cantității sau calității informației pe care o transmit, sau mesaje încărcate cu informații ireductibile și care nu se pot sprijini unul pe celălalt? Mi-e greu să dau răspunsul și nu putem ascunde că în starea actuală a teoriei și metodei trebuie adeseori să tranșăm pe cale empirică.

Dar, în cazul particular care ne preocupă aici, dispunem, din fericire, de un criteriu extern care elimină incertitudinea. Știm, într-adevăr, că indienii apinayé, pe de o parte, și grupul timbira-krahó pe de altă parte, încă foarte apropiați prin limbă și cultură, nu sînt popoare realmente distincte, deoarece despărțirea lor datează dintr-o perioadă suficient de recentă pentru ca apinayé să-i păstreze amintirea în povestirile lor legendare (Nimuendajú 5, p. 1; 8, p. 6). În consecință, miturile acestor gé centrali și orientali nu pot fi numai supuse unui tratament formal care să permită să li se descopere proprietăți comune. În ceea ce privește afinitățile structurale, au un temei obiectiv în etnografie și în istorie. Dacă miturile gé formează logic un grup, aceasta se explică mai întîi prin faptul că aparțin aceleiași familii și că putem stabili între ele o rețea de relații reale.

Este deci legitim să completăm unele prin altele mituri care, acum cîteva secole, cel mult, se confundau încă. Dar invers, divergențele care se manifestă între aceste mituri capătă cu atît mai multă valoare și dobîndesc cu atît mai multă semnificație. Pentru că, dacă ar fi vorba de aceleași mituri la o dată istoric recentă, pierderile sau lacunele s-ar putea explica prin uitarea unor amănunte sau prin confuzii; dar dacă aceste mituri se contrazic, lucrul se întâmplă pentru un motiv oarecare.

După ce am completat miturile unele prin altele cu ajutorul asemănărilor, să ne străduim acum să distingem aspectele în care diferă.

Toate sînt de acord să recunoască superioritatea unui frate asupra celuilalt: fratele acesta este mai puternic, mai îndemînic, mai iute; în M226, este chiar înzestrat cu puteri magice, care îi permit să se metamorfozeze în animale diferite. În versiunile krahó și timbira, fratele superior se numește Kengunan sau Kenkunan; și cel care din oboesală sau stîngăcie este învins de a doua pasăre, poartă numele de Akrey. Numai versiunea apinayé inversează rolurile: chiar de la începutul mitului Akreți se arată vîntor excepțional și bun alergător; el supraviețuiește luptei contra monștrilor, pe cînd Kenkutan este decapitat.

Această inversiune rezultă dintr-o alta, care ea însăși este consecutivă faptului că numai apinayé îl asimilează pe eroul mitului cu soțul unei femei nebună după miere, care nu apare la timbira, și căreia indienii krahó îi consacră un mit în întregime distinct (M225). Dacă deci apinayé inversează rolurile respective ale celor doi frați, faptul se explică prin aceea că la ei, spre deosebire de krahó și timbira, învingătorul păsărilor

canibale va avea un sfârșit jalnic: ucigaș al soției, asasinat și ars de rudele lui prin alianță, prefăcut în termitieră; în completă opoziție cu ceea ce se petrece la krahó, unde eroul se va bucura de o bătrînețe lungă și glorioasă – „așa precum schimbat în sine însuși”<sup>1</sup> – am zice bucuros, ca să subliniem că această bătrînețe, al cărei capăt mitul nu este în stare să-l descrie concret, constituie o transformare identică (cu ea însăși) – și în completă opoziție în același timp (dar pe o altă axă) cu ceea ce se petrece la timbira, unde există o transformare diferită (ca și la apinayé), afectând nu eroul însuși, ci ascendenții lui, care se prefac în furnicari (care mănincă termitiere) în loc de termitiere (mîncate de furnicari). Între aceste două transformări, transformarea identică și cea diferită, transformarea pasivă și cea activă, se situează pseudo-transformarea femeii asasinate din M225, oferită mamei și surorilor, *ca și cum ar fi fost* carne de furnicar.

De fiecare dată cînd aceste mituri precizează poziția genealogică a bunicilor, ele îi situează pe linie maternă. Dar în toate celelalte aspecte, versiunile urmează sistematic demersuri contradictorii.

În versiunea apinayé (M142), după moartea fratelui său eroul își părăsește bunicii fără să-i revadă; începe să-i caute pe ai lui și, după ce i-a regăsit, se căsătorește cu o compatrioată care se dovedește o soție catastrofală.

În versiunea krahó (M226), eroul își abandonează și el bunicii fără să îi revadă, dar se apucă să caute o populație dușmană, la care nădăjduiește să găsească moartea; și deși în cele din urmă se căsătorește cu una din fetele lor, aceasta se dovedește o tovarășă de viață desăvîrșită.

În sfârșit, în versiunea timbira (M227), eroul are grijă să se întoarcă la bunicii lui pentru a-și lua rămas bun, înainte de a pleca în căutarea alor săi, la care va găsi și o va lua de nevastă pe aceea care îi era logodnică încă din copilărie. În consecință, din toate punctele de vedere această versiune este cea mai „familială” dintre toate trei:

|  | M142 | M226 | M227 |
|--|------|------|------|
| bunici: revizitați (+) / părăsiți (-)        | -    | -    | +    |
| căsătorie cu: compatrioată (+) / străină (-) | +    | -    | +    |
| soție: bună (+) / rea (-)                    | -    | +    | +    |

1 *Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change...* – primul vers din sonetul consacrat de Baudelaire lui Edgar Poe. *N. trad.*

În mod concomitent, rămășițele fratelui eroului, adică capul lui, sînt afectate de o soartă variabilă: pus pe furca unui copac în M142; pus pe furca unui copac și transformat în cuib de albine arapua în M226; pus pe furca unui copac lângă un cuib de albine borá în M227. Este greu să-l interpretăm pe M142 sub acest raport, pentru că nimic nu ne îngăduie să hotărîm dacă aici este vorba de o divergență sau de o lacună: capul nu suferă nici o metamorfoză, sau informatorul a omis deliberat, ori a neglijat acest amănunt? Ne vom mulțumi deci să comparăm variantele M226 și M227, care pot fi caracterizate în raporturile respective în două feluri. Mai întîi, transformarea în cuib de albine este o temă mai puternic marcată decît ar indica-o simpla apropiere dintre un cap și un cuib. Apoi, cuibul albinelor arapua diferă de cuibul albinelor borá: unul este suspendat și se găsește deci în afara copacului, celălalt este interior, în scorbură; mai mult, cuibul albinelor arapua ocupă o poziție relativ mai înaltă decît cel al albinelor borá, numite și „albine de poala copacului” deoarece cuibăresc aproape de sol. În sfârșit, arapua sînt o specie agresivă, care fac o miere rară, de calitate inferioară și cu gust dezagreabil (cf. Ihering, art. „irapoá”, „vora”).

Din toate punctele de vedere, în consecință, M226 apare ca o versiune mai dramatică decît M227. De altminteri, în această versiune în care toate opozițiile par să fie amplificate, indienii fug pînă în cer, frații se izolează în fundul apelor, iar eroul dovedește puteri magice excepționale. Se va nota deopotrivă că în M225, cuibul de albine arapua ocupă o funcție intermediară: *mijloc* al morții proprii a eroului, în loc să fie un *rezultat* al morții fratelui său. În subgrupul format de cele două mituri cu „fata nebună după miere”, acest mijloc fatal face cuplu cu cel pe care îl utilizează M142:

$$\text{Mijlocul morții eroului: } M_{142} \left[ \text{Cissus} \left\{ \begin{array}{l} \text{cultivat} \\ \text{gătit} \end{array} \right\} \right] \Rightarrow M_{226} \left[ \text{arapua} \left\{ \begin{array}{l} \text{sălbatic} \\ \text{crud} \end{array} \right\} \right]$$

Să încheiem acest inventar al divergențelor, trecînd repede în revistă episodul întîlnirilor eroului, care pot fi luate în considerare sub diferite unghiuri: care sînt animalele întîlnite, produsele cu care ele se hrănesc, acceptarea sau refuzul hranei lor de către erou, în sfârșit, afinitatea (adesea precizată de mituri) a speciilor animale cu mediile naturale care sînt, după caz, savana sau pădurea:

|                           | mediu natural | animale întâlnite          | hrană                                    | atitudinea eroului |
|---------------------------|---------------|----------------------------|--|--------------------|
| 1) M <sub>142</sub> ..... | savană        | sariema                    | șopîrle, șobolani;                       | 0                  |
|                           | «             | ara negru                  | nuci de tucum;                           | +                  |
|                           | pădure        | maimuță                    | nuci de sapucaia;                        | +                  |
| 2) M <sub>226</sub> ..... | savană        | ema                        | nuci de pati;                            | 0                  |
|                           | «             | sariema                    | lăcuste;                                 | 0                  |
|                           | pădure        | coati                      | rîme;                                    | 0                  |
|                           | «             | maimuță                    | pati, jatoba;                            | 0                  |
|                           | «             | tapir                      | jatoba, frunze;                          | 0                  |
| 3) M <sub>227</sub> ..... |               | ema                        | șopîrle, șerpi.                          | —                  |
|                           |               | sariema (1)<br>sariema (2) | lăcuste;<br>șopîrle cu manioc;<br>pești. | —<br>+             |

Pare să fie constantă opoziția între savană și pădure, și între hrana animală și hrana vegetală, cu excepția lui M<sub>227</sub> unde ea se situează între hrana terestră și hrana acvatică:

$$M_{142} \cdot M_{226} : \frac{\text{savană}}{\text{pădure}} \quad M_{227} : \begin{array}{l} \text{pămînt} \\ \text{(savană)} \end{array} \quad \left| \begin{array}{l} \text{apă} \\ \end{array} \right.$$

Această divergență ne aduce la fondul chestiunii, adică la transformarea care are loc în M<sub>227</sub> (și numai în M<sub>227</sub>): preschimbarea bunicilor în furnicari, în ciuda respectului extraordinar pe care li-l arată eroul. În consecință, chiar și atunci cînd tînărul inițiat nu vrea să rupă cu strămoșii lui, se despart ei de el. Faptul că bunica supraviețuiește numai ea sub înfățișarea unui furnicar, se explică, fără îndoială, prin credința atestată din Chaco (Nino, p. 37) pînă în nord-vestul bazinului amazonian (Wallace, p. 314) că furnicarii cei mari (*Myrmecophaga jubata*) sînt toți de sex feminin. Dar ce înseamnă apariția în grupul nostru al unui ciclu care se închide în chip atît de curios în jurul furnicarului? Într-adevăr, furnicarii se hrănesc cu termitiere, termitiere în care se transformă eroul din M<sub>142</sub>; în M<sub>225</sub>, același erou le oferă socrilor carnea soției lui care pretinde că este carne de furnicar, și îi transformă astfel în mîncători de furnicar, în care chiar strămoșii lui se transformă în M<sub>227</sub>.

Pentru a rezolva această enigmă, se cuvine să introducem aici un scurt mit:

M<sub>228</sub>. *Krahó: batrîna preschimbată în furnicar.*

O bătîrînă și-a dus într-o zi nepoței să culeagă fructe /puça/ (neidentificat; cf. Nimuendajú 8, p. 73)<sup>1</sup>. Și-a luat coșul și le-a spus să se suie în copac. După ce copiii au mîncat toate fructele coapte, au început să le culeagă pe cele verzi, pe care le-au aruncat bunicii în ciuda rugămintilor ei. Certăți, copiii s-au preschimbă în peruși. Bătîrînă, care nu mai avea dinți, a rămas singură jos și s-a întreat: „Ce o să se întîmple cu mine? Ce o să fac acum?“ Se transformă în furnicar și pleacă, începînd să scobească prin termitiere (*cupim*). Apoi dispăru în pădure (Schutz 1, p. 160. Cf. Métraux 3, p. 60; Abreu, p. 181-183).

Acest mit se află în raport de transformare manifestă cu mitul sherente (M<sub>229</sub>) despre originea furnicarilor și a sărbătorii /padi/ (fructe sălbatice oferite cu generozitate de furnicari în loc să le fie refuzate; cf. Nimuendajú 6, p. 67-68). Vom reveni mai departe asupra sărbătorii /padi/ și să examinăm aici alte aspecte.

Ca și în M<sub>227</sub>, bătîrîna prefăcută în furnicar este o bunică părăsită de nepoții ei. Pe de altă parte, copiii lacomi, care abuzează de fructe și le culeg încă verzi, au o analogie frapantă cu soția ne bună după miere, care își consumă și ea „recolta înainte de a fi culeasă“ fiindcă mîncă mierea înainte ca soțul să o fi recoltat. Copiii cei lacomi ne fac să ne gîndim de asemenea la copiii dintr-un mit bororo (M<sub>34</sub>) care sînt pedepsiți pentru a fi comis același păcat. În acest mit, copiii fug în cer și se preschimbă în stele, nu în peruși. Dar stelele acestea sînt probabil Pleiadele, numite uneori „Perușile“ de către indienii sud-americani. Pe de altă parte, soarta copiilor matakó este identică cu cea pe care un mit bororo (M<sub>35</sub>) i-o rezervă unui alt copil lacom, preschimbă în papagal pentru că a înghițit fructe fierbinți: deci „prea găsite/coapte“ în loc de verzi = „prea crude“. În sfîrșit, M<sub>228</sub> precizează că bunica nu are dinți, ceea ce pare să fie și cazul bătîrînilor din M<sub>229</sub> înainte de a se preschimbă în furnicari: într-adevăr, își dau toată recolta de fructe de palmier fiicei lor, spunîndu-i că

1 După Corrêa (vol. II) *pussa* ar desemna în statul Piahy *Rauwolfia bahiensis*, o apocynacee.

nu o pot mesteca din cauză că este prea tare. Pe de altă parte, bunica din M35 are limba tăiată, ceea ce o face mută ca un furnicar<sup>1</sup>.

Asta nu este tot. Bătrîna, victimă a lăcomiei descendenților, care se prefacă în furnicar, poate fi pusă în paralel cu eroina miturilor din Chaco pe care le-am studiat în prima parte a acestui capitol: o femeie tânără în loc de bătrîna, preschimbată în capivara și nu în furnicar, victimă a propriei lăcomii de miere, care trebuie înțeleasă în sens propriu, și a lăcomiei metaforice (fiindcă este transpusă pe un plan sexual) a unui pretendent refuzat. Dacă, așa cum sugerăm noi, mitul krahó M228 este o formă slabă a unui mit de origine a stelelor a cărui formă tare este M35, se poate considera demonstrativ faptul că M228 există în Chaco, dar de data asta ca formă tare a unui mit de origine a stelelor și anume a Pleiadelor, așa cum rezultă din M131a și mai ales din M224, unde bătrîna eroină, care este și ea victimă lăcomiei alor săi, se prefacă în capivara. Ciclul transformărilor se încheie cu un alt mit din Chaco provenind de la toba (M230) unde se povestește cum bărbații au încercat să fugă în cer pentru a scăpa de un incendiu universal. Unii au izbutit și s-au prefăcut în stele, ceilalți au căzut și s-au adăpostit prin peșteri. Când focul s-a stins, au ieșit afară preschimbați în diferite animale: un bătrîn devenise caiman, o bătrîna furnicar, etc. (Lehmann-Nitsche 5, p. 195-196).

Într-adevăr, rezultă din ceea ce precede că transformarea în furnicar și transformarea în capivara funcționează ca o pereche de opoziții. Primul animal este edentat, pe cînd al doilea, cel mai mare dintre toate rozătoarele, este înzestrat cu dinți lungi. În toată America tropicală, incisivii tăietori ai capivarei servesc pentru a se face rindele și dălți, pe cînd, în lipsa dinților, limba marelui furnicar servește drept pilă (Susnik, p. 41). Nu este uimitor că o opoziție fondată pe anatomie și pe tehnologie se pretează la o exploatare metodologică? Transformarea într-un animal sau altul este funcție de o lăcomie imputabilă sieși sau celuilalt, de care se fac vinovați rude sau aliați. Ea aduce după sine o triplă disjunție pe axele sus și jos, uscat și umed, tinerețe și bătrînețe. Sub acest ultim raport, versiunea timbira traduce admirabil ceea ce se petrece în momentul fiecărei inițieri: noua clasă de vîrstă ia locul celei care o preceda imediat și celelalte fac la fel, astfel încît clasa cea mai veche este scoasă din joc definitiv și obligată să se instaleze în mijlocul satului, unde își pierde rolul activ pentru a căpăta un simplu rol de sfătuitor (Nimuendajú 8, p. 90-92).

1 Indienii kaingang-coroado consideră furnicarii mari și mici ca pe niște bătrîni muți (Borba, p. 22, 25).



Fig. 10. – Lupta jaguarului și a furnicarului. (Redesenat după Nimuendajú 12, fig. 13, p. 142)

Fără îndoială, teritoriul indienilor tukuna este foarte îndepărtat de cel al indienilor gé și cu atât mai îndepărtat încă de Chaco. Dar kayapó din nord, care sînt niște gé centrali, și bororo, care se învecinează pe de o parte cu kayapó și pe de altă parte cu triburile din Chaco, cunosc același mit al luptei dintre furnicar și jaguar, cu exact aceleași amănunte (M232a, b; Banner 1, p. 45; Colb. 3, p. 252-253): lipsește numai codajul astronomic. Dar dacă, în spatele poveștii luptei dintre furnicar și jaguar, se poate bănuși că operează tot un cod astronomic latent, astfel încît cele două zone ale Căii lactee lipsite de stele corespund cu animalele care se înfruntă, jaguarul aflîndu-se deasupra puțin după apusul soarelui și – întrucît poziția i se inversează în timpul nopții – succumbînd înaintea zorilor dedesubtul furnicarului, nu se poate exclude că mitul iranxé despre originea tutunului (M191), în care vulturul hoitar îl înlocuiește pe jaguar ca adversar al furnicarului, poate ține de o interpretare analogă. La fel pentru mitul timbira (M227), care îi descrie pe bătrîn și pe bătrîna prefăcuți în furnicari în timp ce ocolesc un munte de o parte și de cealaltă, dintre care unul este ucis de vînători, în timp ce celălalt își continuă viața rătăcitoare. Într-adevăr, și în acest caz ne gîndim la o evoluție nocturnă care modifică vizibilitatea și poziția respectivă a obiectelor celeste. În sfîrșit, dacă am avea dreptul să generalizăm asimilarea făcută de vapidi-

Opoziția dintre capivara și furnicar se confirmă atunci cînd observăm că în ochii indienilor mocoví, Calea lactee reprezintă cenușa copacului lumii, ars după ce bătrîna preschimbată în capivara l-a doborît (bororo numesc Calea lactee „Cenușă de stele“). Într-adevăr, tukuna au un mit (M231) unde furnicarul apare sub înfățișarea unui „sac de cărbuni“ pe Calea lactee, adică o Cale lactee în negativ: întunecată pe fond luminos în loc de luminoasă pe fond întunecat.

ana a constelației Berbecului cu un capivara, ar apare și mai semnificativ faptul că furnicarul celest este o „non-constelație“ aproape de Scorpion, în opoziție de fază cu Aries de aproape trei ore.

Această discuție arată că miturile gé referitoare la pasărea ucigașă, dacă aparțin istoric aceleiași familii, țin din punct de vedere logic de un grup ale cărui diverse transformări le ilustrează. Grupul acesta constituie el însuși un subansamblu al unui sistem mai vast, în care își află locul și miturile din Chaco despre fata nebună după miere. Într-adevăr, am verificat că, în miturile gé, fata nebună după miere îndeplinește o funcție logică; acolo unde apare ea, personifică *reaua căsătorie* a eroului, deși și-a ales soția *printre ai lui*, adică o combinație particulară în sinul unei permutări ai cărei ceilalți factori sînt o *căsătorie bună* contractată *printre ai săi* și o *căsătorie încă și mai bună*, deși a fost contractată *printre străini*, care sînt chiar dușmani prezumați. Această combinatorie se bazează deci pe noțiunile de endogamie și exogamie locală; și ea implică întotdeauna o disjunție.

Căsătorit rău printre ai săi (M142, M225), eroul este disjuns chiar de aceia care îl asazinează pentru a răzbuna uciderea femeii nebune după miere și care provoacă transformarea vinovatului în cenușă sau în termitieră, care este hrana furnicarului: adică un */obiect/pămîntesc/*. Și dacă, în M226, eroul pomește în căutarea unor dușmani de la care nu așteaptă decît moartea, faptul se explică prin aceea că ai săi s-au disjuns de el mai întîi, fugind în cer; transformîndu-se ei înșiși, în consecință, în */subiecte/celest/*. În sfîrșit, în M227, eroul acționează cum poate mai bine ca să nu se disjungă de ai săi: se arată un nepot plin de atenții, credincios compatrioților și tinerei fete cu care este logodit încă din copilărie. Dar, degeaba, pentru că atunci bunicii lui, cărora totuși le-a arătat atașament prin purtarea lui respectuoasă, se disjung de el prefăcîndu-se în furnicari, adică în */subiecte/pămîntești/*. Faptul că axa de disjunție este astfel definită de poli, respectiv „cerul“ și „pămîntul“, explică de ce versiunile mai tari situează inițierea în mijlocul apelor și cele mai slabe (din acest punct de vedere) la suprafața apei. Într-adevăr, inițierea trebuie să dea tinerilor forța necesară, desigur nu pentru a se opune unei disjunții ineluctabile în societățile în care inițierea precede căsătoria și reședința matrilocală, ci pentru a se acomoda cu ea, cu condiția totuși de a se căsători bine: pentru că aceasta este lecția miturilor, cum vom vedea mai departe.

Să începem prin a schița contururile meta-grupului de care țin miturile gé consacrate păsării ucigașe și miturile din Chaco referitoare la

fata nebună după miere. În acestea din urmă avem de-a face cu o eroină lacomă după miere, care este fiica Soarelui, stăpînul Duhurilor apelor; deci polii de disjunție sînt cerul și apa, și în mod deosebit (deoarece am arătat că este vorba de o mitologie a anotimpului secetos), uscatul și umedul. Eroina se află plasată între doi pretendenți: Vulpoiul și Ciocănitorea, unul prea grăbit, celălalt prea reticent, și care vor deveni seducător perfid și respectiv soț legitim. Din punct de vedere al căutării alimentare, ei se situează totuși de aceeași parte: aceea a culegerii produselor sălbatice, dar unul ilustrează aspectul ei generos: mierea și apa; celălalt aspectul mizerabil: fructele otrăvitoare și lipsa de apă. Mitul se încheie cu neutralizarea (temporară) a Vulpoiului, disjungerea Ciocănitorei spre cer (unde își asumă definitiv natura de pasăre), și disjungerea eroinei care dispăre nu se știe unde în plină tinerețe, sau se preface în capivara care este de partea apei.

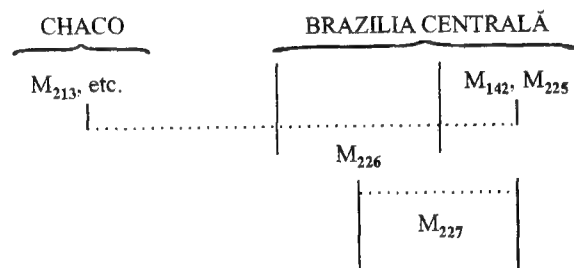
Miturile apinayé (M142) și krahó (M225) oferă o imagine inversată a acestui sistem. Fata nebună după miere își schimbă rolul de eroină cu acela de compars al eroului. Acesta din urmă conciliază funcțiile antitetice ale Vulpoiului și ale Ciocănitorei, pentru că cele două personaje ale *seducătorului neobrăzat* și *soțului timid* s-au contopit într-unul singur, care este acela al *soțului îndrăzneț*. Dar dualitatea se restabilește pe cele două planuri: acela al funcțiilor economice, fiindcă miturile gé fac să intervină simultan vînatoarea și căutarea mierii; și acela al relațiilor de rudenie, de vreme ce, față de cei doi aliați din M213, etc., unul timid, celălalt neobrăzat, acum le corespund două rude: un frate timid și un frate îndrăzneț.

Eroinei preschimbate în capivara (subiect acvatic cu dinții lungi) îi corespunde un erou preschimbat în termitieră (obiect terestru al unui edentat), a cărui rudă, anume fratele (care corespunde soțului eroinei: un aliat), îi supraviețuiește, după ce a fost devorat de un monstru celest (pe cînd soțul a fost devorat de un monstru acvatic), sub forma unui corp sferic (capul) pus pe o ramură unde evocă un cuib de albine (hrană, situată la jumătatea înălțimii, a unei păsări – ciocănitorea din miturile din Chaco – care ține ea însăși de lumea mijlocie).

Între aceste două versiuni simetrice și deopotrivă de catastrofale, mitul krahó (M226) definește un punct de echilibru. Eroul lui este un vînător desăvîrșit, care și-a reușit căsătoria și care a ajuns la o vîrstă înaintată. „Non-metamorfoza“ lui este atestată de lunga bătrînețe și de nesiguranța în care mitul ne lasă să rămînem, asupra sfîrșitului adevărat al eroului: „Și Kengunan și-a petrecut toată viața în sat, pînă cînd nu a

mai avut cunoștință de nimic, nimic, nimic. Atunci s-a stins. Și chiar atunci, în acel sat, nu s-a mai știut nimic de Kengunan, nici dacă a murit de boală sau de bătrînețe. El a dispărut și satul a rămas" (Schultz 1, p. 112). Permanența aceasta nedeterminată se opune astfel transformărilor irevocabile care o afectează pe eroină (M<sub>213</sub>) sau pe erou (M<sub>142</sub>), sau se opune dispariției premature a eroinei, deci fără ca ea să ajungă la o vîrstă înaintată.

La rîndul ei, versiunea timbira (M<sub>227</sub>) reprezintă o șarnieră între miul krahó (M<sub>226</sub>) și miturile apinayé-krahó (M<sub>142</sub>, M<sub>225</sub>):



Axa de disjuncție este verticală în M<sub>213</sub> etc. (*cer'apá*). Este orizontală în M<sub>142</sub> (căutarea indienilor care au fugit departe), verticală în M<sub>225</sub> dar foarte slab marcată (cuib de arapua în copac, jărătic dedesubt) și inversat în raport cu M<sub>213</sub> (soare sus, monștri subacvatici jos). Și, pe cînd M<sub>226</sub> face apel la două axe: una verticală (disjungerea indienilor în cer, pe cînd protagoniștii rămîn pe pămînt), și cealaltă orizontală (disjungerea orizontală a eroului în căutarea unui popor îndepărtat și dușman), în M<sub>227</sub> nu mai avem decît o axă orizontală de disjuncție, pe cînd axa verticală trece în stare latentă (dacă, așa cum credem noi, transformarea bunicilor în furnicari ține de un codaj astronomic) și în poziție finală, pe cînd în M<sub>226</sub> este în poziție inițială. Se confirmă deci că versiunea timbira ocupă în subsamblul gé un loc intermediar între celelalte versiuni, ceea ce explică soarta particulară rezervată capului fratelui decapitat. Ne amintim că acest cap este pus pe o creangă joasă, în apropierea unui cuib de albine borá, spre deosebire de alte versiuni în care un cuib de albine arapua, suspendat mult mai sus, este pus în conexiune cu eroul însuși (M<sub>225</sub>) sau cu fratele lui (M<sub>226</sub>) ca instrument al morții unuia sau rezultat al morții celuilalt, așa cum am explicat.

\*  
\* \* \*

Miturile din Chaco referitoare la fata ne bună după miere, și cele din Brazilia centrală unde același personaj intervine mai discret, fac deci parte din același grup. Dacă, așa cum știm deja, cele dinții au un caracter sezonier în sensul că evocă anumite tipuri de activitate economică și o perioadă a anului, acesta trebuie să fie și cazul celor din urmă. Se cuvine să demonstrăm aceasta în momentul de față.

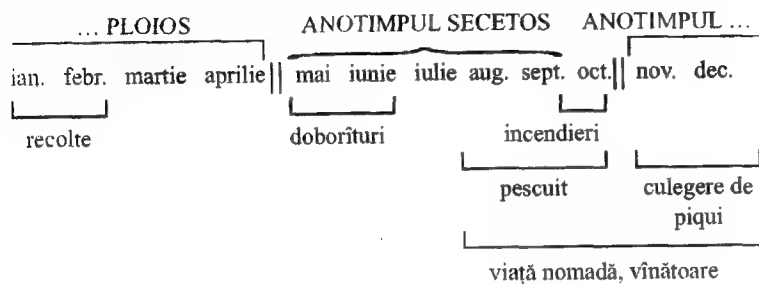
Teritoriul ocupat de indienii gé centrali și orientali formează, în Brazilia centrală, o arie aproape continuă, care se întinde aproximativ de la 3° la 10° lat. sudică, și de la 40° la 55° long. vestică. În această regiune vastă, condițiile climatice nu sînt riguros omogene: partea de nord-vest se învecinează cu bazinul amazonian, și partea de nord-est cu faimosul „triunghi” al secetei, unde ploile pot lipsi cu desăvîrșire. În mare, totuși, climatul este pretutindeni acela al podișului central, caracterizat de un contrast între anotimpul ploios și anotimpul secetos. Dar diferitele triburi gé nu se adaptează la el întotdeauna în același fel.

Disponem de cîteva informații despre ocupațiile sezoniere ale indienilor kayapó septentrionali. La ei, anotimpul uscat se întinde din mai pînă în octombrie. Indigenii defrișează la începutul sezonului și incendiază brusa la sfîrșit, cînd lemnul a devenit uscat. Cum kayapó pescuiesc numai cu otravă, sînt tributari perioadei cînd apele scad: de la sfîrșitul lunii iulie pînă la primele ploi. Și „cum operația... distruge dintr-o dată toți peștii, ea nu poate avea loc decît o singură dată pe an în același rîu. Astfel, peștele nu intră decît într-o proporție mică în hrană și raritatea lui face să fie mai apreciat” (Dreyfus, p. 30). Și vînatul este rar: „cîteodată trebuie să te duci foarte departe ca să găsești carne, de care kayapó sînt în același timp lacomi și lipsiți” (*ibid.*).

La sfîrșitul anotimpului secetos, vînatul se face încă și mai rar și produsele agricole lipsesc cîteodată. Culesul oferă hrana de sprijin. În noiembrie și decembrie efectivul satului se împrăstie pentru culegerea fructelor de piqui care ajung atunci la maturitate. Lunile uscate (din iulie pînă în septembrie) corespund deci cu o viață nomadă, care se prelungește foarte tîrziu în anotimpul ploios pentru culegerea fructelor de piqui. Dar această viață nomadă nu înseamnă neapărat foamete: expediția anuală, care are loc întotdeauna în august-septembrie, are drept scop „să se adune proviziile necesare pentru marile sărbători de închidere

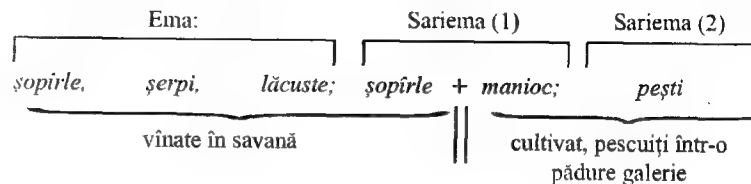


a ritualurilor, care au loc înainte de căderea primelor ploii și reînceperea lucrărilor agricole“. Când asupra satului se abat o epidemie, indienii cred că leacul cel mai bun este să se întoarcă la viața rătăcitoare, și că boala va fi alungată de o ședere în pădure: „hrana fiind mai abundentă... ei recuperează forțe și se întorc în mai bună condiție fizică“ (*ibid.*, p. 33).



Despre climatul care domnește în ținutul timbira, Nimuendajú observă că „este mult mai uscat decât în regiunile amazoniene învecinate. Spre deosebire de teritoriile din est și sud-est, ținutul este ferit de amenințarea secetei, dar cunoaște totuși un anotimp net secetos, care durează din iulie pînă în decembrie“ (Nimuendajú 8, p. 2). Aceste indicații nu coincid exact cu cele ale calendarului ceremonial, care împarte anul în două jumătăți: una corespunde teoretic cu anotimpul uscat, de la recoltarea porumbului în aprilie pînă în septembrie; cealaltă începe cu lucrările agricole care preced ploile, și ocupă restul anului (cf. Nimuendajú 8, p. 62, 84, 86, 163). Toate sărbătorile importante au loc în timpul perioadei rituale, zisă a anotimpului secetos, care este deci aceea a vieții sedentare. Pentru acest motiv, deși informațiile de care dispunem nu sînt întotdeauna clare, se pare că au loc în timpul ploilor expediții de vânătoare colective (Nimuendajú 8, p. 85-86). Totuși, se vorbește și despre vînarea păsărilor din savană (ema, sariema, falconide) în vremea anotimpului uscat, și de vînători colective la sfîrșitul fiecărei mari ceremonii (*ibid.*, p. 69-70). Nu știm aproape nimic despre condițiile de viață de altădată, dar s-ar putea ca opoziția spațială între savana uscată și pădurea-galerie mărginind cursurile de apă (în care se pescuiește și unde sînt și plantațiile) să fi ocupat în gîndirea indigenă un loc egal cu acela al opoziției dintre anotimpuri în decursul anului. Cea dintîi pare în orice caz să-i fi frapat foarte puternic pe observatori (Nimuendajú 8, p. 1). Așa s-ar explica poate faptul că opoziția dintre animalele pădurii și

animalele savanei, marcată simplu de către miturile apinayé și krahó, se șterge în versiunea timbira în spatele altei opoziții, mai complexe, în funcție de care hrana respectivă a animalelor întilnite devine:



Acum să ne întoarcem la apinayé. „Odinioară, imediat ce se termina plantarea, indienii apinayé plecau în savană unde trăiau din pescuit și din cules, pînă ce se coceau recolte. Numai din cînd în cînd cutare sau cutare familie se mai întorcea în sat“ (Nimuendajú, p. 89). În timpul acestei perioade, niște preoți specializați vegheau cu foarte multă atenție creșterea plantelor, pe care le numeau „copiii lor“. O femeie care ar fi îndrăznit să culegă ceva din ogrorul ei înainte de încetarea interdicției, s-ar fi expus la o pedeapsă severă. Cînd recoltele erau coapte, preoții îi chemau îndărăt pe sătenii rătăcitori. După ultima vînătoare colectivă, familiile se întorceau în sat, în sfîrșit libere să-și exploateze plantațiile. Acel moment marca deschiderea perioadei ceremoniale (*ibid.* p. 90).

Dacă această reconstituire a obiceiurilor din vechime ar fi exactă, am avea deci de-a face cu un nomadism în sezonul ploilor, deoarece în Brazilia centrală se plantează la sfîrșitul anotimpului uscat, iar recoltele se coc după cîteva săptămîni, sau cîteva luni. Astfel, sherente defrișează în iunie-iulie, incendiază și plantează în august-septembrie, pentru ca germinarea să beneficieze de primele ploii care nu vor întîrzia să cadă (Oliveira, p. 394). Acest nomadism din anotimpul ploios, ale cărui urme le-am relevat de asemenea la timbira, nu exclude un nomadism de anotimp uscat în care vînătoarea ocupă și ea un loc important, dar unde pescuitul reprezintă o activitate mult mai puțin importantă decît este cazul în Chaco. Toate acestea sugerează că opoziția atît de puternic marcată la triburile din Chaco între perioada de abundență și perioada de foamete (mai degrabă decît între două tipuri de anotimpuri), este formulată de triburile din Brazilia centrală în termeni socio-economici: fie ca perioadă sacră (ceremonială) și perioadă profană (fără ceremonii), fie ca perioadă nomadă – consacrată solidar vînătorii și culesului – și perioadă sedentară, plasată sub semnul lucrărilor cîmpului. La apinayé, unde se

pare că operațiile agricole și cele ale vieții nomade se desfășurau în aceleași luni, ele se opuneau totuși, deoarece cele dintii fiind sacre reveneau unui colegiu religios, pe când cu celelalte, fiind profane, se ocupa masa populației. Recoltele creșteau și se coceau în timpul consacrat culesului și vânătorii, dar cele două tipuri de activități erau totuși separate.

În același timp, nu pare îndoielnic că, la fel ca și miturile corespunzătoare din Chaco, miturile noastre gé se referă la anotimpul uscat. Inventarul felurilor de hrană pe care le recoltează animalele înfîlnite de erou oferă o primă indicație. Fie că este vorba de șerpi, șopîrle și lăcuste, care sînt animale de savană, de pești, pescuiți în perioada apelor scăzute, de nuci de palmieri și de sapucaia sau de păstăi de jatoba, toate aceste produse animale sau vegetale sînt tipice pentru anotimpul secetos, care se știe, de pildă, că pentru botocudo din Brazilia orientală era anotimpul culegerii nucilor de sapucaia care ocupau un loc important în alimentația lor.

Și în gândirea indienilor timbira, ca și în aceea a indienilor apinayé, culegerea și strîngerea produselor sălbatice erau asociate cu perioada de viață nomadă în savană. Totuși, trecerea între miturile din Chaco și miturile gé este marcată de o transformare. În cel dintii caz, mierea și fructele sălbatice sînt hrana vieții nomade, și același rol incumbă vînatului și mierii în cel de-al doilea caz. Dar observăm imediat motivul acestei substituiri: culegerea fructelor sălbatice era o ocupație mai ales feminină la gé, cu excepția mierii, care era recoltată de bărbați (Nimuendajú 5, p. 94; 8, p. 72-75). În ierarhia ocupațiilor masculine, se poate deci spune că în Chaco, culegerea mierii era mai importantă decît cea a fructelor sălbatice, așa cum în Brazilia centrală vîntoarea era mai importantă decît culegerea mierii:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{CHACO} \\ M_{213} \text{ etc.} \\ \text{miere} > \text{fructe sălbatice} \end{array} \right\} \Rightarrow \left\{ \begin{array}{ll} \text{BRAZILIA CENTRALĂ} \\ M_{226} & M_{142} \\ \text{vînat} & \text{vînat} > \text{miere} \end{array} \right\}$$

Am avut în vedere structura grupului dintr-un punct de vedere formal, și am legat anumite transformări care apar aici de caracterele ecologice ale fiecărei regiuni și de mai multe aspecte ale culturii materiale a populațiilor în cauză. Pe ambele planuri, am putut astfel să rezolvăm două dificultăți deja remarcate de Nimuendajú în legătură cu versiunea

apinayé (M<sub>142</sub>): „/Pebkumre'dy/ (a doua fază a inițierii) reprezintă adevărata inițiere a războinicilor... Indienii apinayé îi leagă originea de același motiv tradițional pe care canella (= timbira) îl asociază propriului lor ritual de inițiere al lui /pepyé/: lupta dintre doi frați și un șoim uriaș. Dar se pare că rolurile fraților sînt inversate, și cred că episodul final s-a răspîndit pînă la apinayé din nord și că a fost adăugat ulterior: înțeleg prin asta povestea bărbatului care și-a fript nevasta“ (Nimuendajú 5, p. 56). Știm totuși că această poveste aparține patrimoniului gé, de vreme ce există la krahó în stare de mit izolat. Într-adevăr, acolo unde Nimuendajú vedea două probleme distincte, am demonstrat că nu mai există decît o singură problemă, ale cărei fațete se explică unele pe altele. Numai pentru că eroul apinayé (spre deosebire de eroul krahó sau de eroul timbira) va sfîrși rușinos, rolul lui trebuie să fie jucat de acela dintre cei doi frați pe care celelalte versiuni îl aleg ca să moară în locul lui. Rămîne de înțeles de ce această variantă are nevoie de intervenția unei fete nebune după miere, devenită soția fratelui condamnat. După ce am întreprins analiza formală a acestor mituri, apoi critica lor etnografică, acum trebuie să le examinăm într-o a treia perspectivă: aceea a funcției lor semantice.

Am spus în mai multe rînduri, și am amintit din nou, că indienii gé centrali și orientali vād, în lupta celor doi frați contra păsărilor ucigașe, originea inițierii tinerilor. Această inițiere avea un dublu caracter. Pe de o parte, ea marca accesul adolescenților băieți la statutul de vînători și de războinici; astfel, la apinayé, la sfîrșitul perioadei de izolare, inițiatii primeau de la nașii lor măciuci ceremoniale în schimbul vînatului (Nimuendajú 5, p. 68-70). Dar, pe de altă parte, inițierea servea și de preludiu la căsătorie. Cel puțin în principiu, inițiatii erau încă celibatari. Fata care ar fi avut slăbiciuni pentru unul dintre ei înainte de inițiere ar fi fost pedepsită nemilos: supusă de bărbații maturi unui viol colectiv în ziua în care amantul ei intra în izolare și redusă de acum înainte la starea de prostituată. La sfîrșitul inițierii, tinerii se căsătoreau toți în aceeași zi, imediat ce se termina ceremonia (Nimuendajú 5, p. 79).

Pentru un bărbat, evenimentul era cu atît mai important cu cît, ca și la majoritatea indienilor gé, apinayé practicau reședința matrilocală. În ziua căsătoriei, viitorii cumnați îl țirau pe logodnic afară din coliba maternă și îl aduceau pînă la propria lor colibă maternă, unde îl aștepta logodnica. Căsătoria era întotdeauna monogamă și considerată indisolubilă dacă tînăra era virgină. Fiecare familie se însărcina să-l convingă să se răzgîndească pe acela dintre soți care ar fi manifestat intenția de a-și recăpăta libertatea. De aceea, învățămîntul oferit în fiecare seară novi-

cilor, pe toată durata inițierii, avea un aspect net premarital: „Era vorba mai ales despre căsătorie – instructorii explicau cum trebuie să-ți alegi nevasta pentru ca să eviți să te legi pe viață de o leneșă sau de o necredincioasă...” (Nimuendajú 5, p. 60).

La fel la timbira: „Odinioară, un tânăr nu se putea căsători înainte de a fi îndeplinit ciclul riturilor de inițiere și de a fi atins astfel statutul de /penp/, războinic. La sfârșitul ultimei ceremonii, viitoarele soacre defilau ținând de zgardă, la capătul unei frînghii, pe tinerii războinici destinați să devină ginerii lor” (Nimuendajú 8, p. 200 și pl. 40a). Celebrarea colectivă a tuturor căsătoriilor avea loc la sfârșitul inițierii (*ibid.* p. 122). Îndemnurile adresate novicilor puneau mereu accentul pe dubla finalitate a riturilor. Izolați și îndopați, tinerii căpătau forțe pentru competițiile sportive, pentru vânătoare și pentru război; antrenati constant pe toată durata izolării, cu ajutorul unor concursuri de alergare și al unor expediții de vânătoare colective, erau înzestrați pentru prima dată cu un /kopó/, instrument intermediar între țepușă și măciucă și care în toată Brazilia centrală reprezintă arma de război prin excelență.

Celălalt aspect al învățămîntului se referea la căsătorie: să evite certurile și hărțuiala care dau un exemplu prost copiilor, dar și să știe să descopere defectele feminine, cum ar fi frivolitatea, lenea și gustul pentru minciună. În sfârșit, se enumerau datoriiile unui bărbat față de socrii lui (Nimuendajú 8, p. 185-186).

Miturile oferă, dacă se poate spune așa, un comentariu în acțiune al acestor aspecte ale ritualului. Dar, după versiuni, anumite aspecte sînt reținute în mod selectiv și tratate în funcție de cutare sau cutare eventualitate. Să examinăm mai întii mitul krahó despre lupta cu pasărea ucigașă (M226). Este centrat în întregime pe vânătoare și război. Eroul lui, Kengunan, a devenit maestru în aceste două arte, care practic se confundă într-una singură, deoarece nu utilizează niciodată arcul și săgețile ca să vîneze, ci numai țepușă-măciucă /kopó/, care este o armă de război, deși timbira o folosește în mod excepțional pentru vînarea furnicarului (Nimuendajú 8, p. 69), utilizare care este într-adevăr în concordanță cu concluzia originală a mitului lor (M227).

De fapt, cea mai mare parte a versiunii krahó constă într-o enumerare complexentă a virtuților bunului vînător. Fără arc și fără cîine, el găsește vînat acolo unde nimeni altul nu găsește; îl ucide în cantități prodigioase și, deși trofeele sînt grele, le poartă fără cea mai mică dificultate. Totuși, este modest, pretinde că nu a ucis nimic, sau că a prins o pradă neînsemnată, ca să lase surpriza și meritul descoperirii rudelor

prin alianță. Numai rudelor prin alianță: pentru că este căsătorit și locuiește într-un sat străin, unde nu are părinți. Mai ales, Kenkunan dă exemplul de respectare a interdicțiilor de care depinde de vînătoare fructuoasă. Vînătorul nu trebuie să mînce el însuși vînatul pe care l-a ucis; sau, dacă îl mîncă, trebuie ca măcar să întîrzie actul de consum, și aceasta în două feluri care se completează: să întîrzie în timp, lăsînd întii să se răcească carnea, și în spațiu, avînd grijă să nu o apuce cu mîna, ci să o întepe cu un băț ascuțit: „Indienii krahó, comentează informatorul, nu mîncă primul animal pe care l-au ucis; ci numai dacă au ucis mai multe animale de aceeași calitate (= specie); și chiar atunci, nu iau carnea cu mîna, ci o întepă cu un băț și o lasă să se răcească înainte de a o mînce” (Schultz 1, p. 108).

În consecință, la gé, riturile de vînătoare care sînt predate novicilor în timpul inițierii constau esențialmente în practicarea discreției. Vînătorul căsătorit se gîndește înainte de toate să-și alimenteze rudele prin alianță a căror ospitalitate o primește, datorită reședinței matrilocale. El o face cu generozitate și modestie, avînd grijă să își deprecieze vînatul. Se abține să mînce din acest vînat, sau nu mîncă decît cu măsură, ținînd carnea la distanță, prin interpunerea unei durate și a unui spațiu mediator.

Or, această întîrziere la consum, dacă se poate spune, ni s-a părut deja că a caracterizat riturile sărbătorii mierii la tupi septentrionali: tembé și tenetehara, care sînt vecini cu gé. În loc să se consume imediat mierea, se fac provizii și această miere, fermentată între timp, devine prin acest singur fapt o băutură *sacră și împărțită*. Împărțită cu invitați veniți din satele vecine și permițînd să se strîngă alianța între grupuri. Dar și sacră, pentru că sărbătoarea mierii este o ceremonie religioasă, care are drept scop să asigure o vînătoare îmbelșugată în timpul anului; și a cărei finalitate, în consecință, este aceeași ca și scopul riturilor de vînătoare la gé.

S-ar putea să fi existat și în Chaco o asemenea distincție între mierea recoltată în vremea anotimpului uscat și consumată imediat, și mierea destinată preparării hidromelului, în legătură cu care anumite indicații sugerează că era poate stocat, de vreme ce, după mărturia lui Paucke (1942, p. 95-96), la mocoví, „fabricarea hidromelului avea în special loc începînd cu luna noiembrie, cînd căldura era intensă. Băutura pe bază de miere și de fructe era băută și ziua și noaptea, iar indigenii trăiau atunci într-o stare permanentă de ebrietate. Serbările acestea adunau peste o sută de participanți, și adesea se încheiau cu bătaii.

„Pentru a prepara hidromelul, ei se mulțumeau să afirme de colțuri o piele uscată de jaguar sau de cervid, și să verse la grămadă în această pungă mierea cu tot cu ceara, peste care se adăuga apă. În trei sau patru zile amestecul fermenta spontan la căldura soarelui. Dacă nu erau nobili, tinerii și celibatarii erau excluși din rîndul băutorilor și trebuiau să se mulțumească cu rolul de a turna băutura“ (*ibid.* 1943, p. 197-198).

În Chaco, din iulie pînă în septembrie este frig. Textele sugerează deci că consumul colectiv și ceremonial al hidromelului era poate și el un consum amînat. În orice caz, riturile îndepărtau anumite categorii de oameni care, ca și vînătorii gé, deși în alt fel, nu puteau să pretindă a participa la ritual decît după un timp: în ocurență, după ce și-au schimbat statutul.

Indienii kaingang din sudul Braziliei oferă o ilustrare mai directă a acestor conduite diferențiale. Un informator a descris în mod foarte revelator un drum în pădure, împreună cu doi tovarăși, în căutare de miere. Este reperat un arbore, este înconjurat de focuri ca să zăpăcească albinele, apoi doborît, și trunchiul lui este scobit cu securea. De îndată ce apar cuiburile albinelor, „scoatem fagurii și, așa înfometaji cum sîntem, le mîncăm conținutul crud: este dulce, bogat, zemos. Apoi aprindem focuri mici, ca să prăjim celulele pline de larve și de nimfe. Nu primesc mai mult decît pot să mînc pe loc“. Cei doi tovarăși își împart cuibul și cel care l-a descoperit păstrează cea mai mare parte. Pentru că, comentează anchetatorul, „mierea constituie un fel de mîncare gratuit (*free food*). Cînd se descoperă un cuib, toți cei care se găsesc acolo au partea lor... Nimeni nu se gîndește să mînce la o masă numai miere, dar se ospătează cu ea în orice moment al zilei“ (Henry 1, p. 161-162).

Despre suya de pe rio Xingú se spune și că își consumau mierea pe loc: „Toți indienii își scufundau mîna în miere și o lingeau; mîncau fagurii cu larvele și cu depozitele de polen. Un pic de miere și de larve au fost păstrate și aduse la tabără“ (Schultz 3, p. 319).

Acestui consum imediat al mierii proaspete, împărțite pe loc și mîncate împreună, i se opune totuși, la kaingang, un consum amînat sub formă de hidromel destinat mai întîi rudelor prin alianță: „Un bărbat hotărăște împreună cu frații sau verii lui să facă bere pentru socri. Doboară cîtiva cedri, scobesc trunchiurile în formă de adăpătoare și se pun pe căutat miere. După cîteva zile au adunat destulă. Atunci își trimit nevestele să aducă apă, ca să umple adăpătoarele. Toamnă mierea în apă și o fierb aruncînd pietre încinse... Apoi zdrobesc în apă tulpinele lemnoase ale unei ferigi care se numește /nggign/ și toamnă în adăpătoare

infuzia roșie astfel obținută, «pentru a înroși berea», deoarece kaingang spun că fără /nggign/ berea nu ar fermenta. Operația durează mai multe zile, după care se acoperă adăpătoarele cu foi de scoarță și se lasă berea să se așeze timp de încă vreo cîteva zile. Cînd începe să bolborosească, indienii declară că este /thô/ adică îmbătătoare sau amară, gata ca să fie băută...“ (Henry 1, p. 162). Această lungă rețetă de preparare, ale cărei amănunte le-am scurtat, apar și mai complexe cînd ținem seama de faptul că fabricarea adăpătoarelor cere arbori enormi, a căror doborîre constituie numai ea o muncă îndelungată și grea. Și totuși, cîteodată trebuie să taie mai mulți din acești copaci pînă ce găsesc un trunchi fără crăpături, ca să nu curgă berea. O întreagă echipă trudea ca să tîrîie acest trunchi perfect pînă la sat. La fel de greu e să scobești o adăpătoare cu unelte rudimentare, și nu fără riscul să apară o crăpătură în timpul operației sau, și mai rău, după ce berea a fost pusă la fermentat (*ibid.*, p. 169-170).

La kaingang erau deci două moduri de consum al mierii: unul imediat, fără alocare preferențială, în stare proaspătă; și celălalt îndelung amînat pentru ca să existe o provizie suficientă și ca să se îndeplinească condițiile necesare pentru preparare, în cazul mierii fermentate. Or, ne amintim că, după informator, hidromelul este destinat rudelor prin alianță. Pe lîngă faptul că aceeași afectare prioritară reiese pe primul plan al riturilor de vînătoare în miturile gé, anumite detalii ale miturilor din Chaco despre fata ne bună după miere sugerează aceeași concluzie.

A doua zi după căsătorie, Vulpoiul înșelător al indienilor toba aduce acasă fructe otrăvitoare și faguri goi. Dar soacra lui, care crede că sacul este plin de miere, pune mîna pe el imediat și declară, ca și cum lucrul s-ar înțelege de la sine, că va pregăti hidromel cu recolta ginerelui pentru toți ai ei (M207). Fetei lui, care îi cere o varietate de miere pe care el nu știe să o culeagă, Soarele îi răspunde nu mai puțin firesc: „Căsătorește-te!“ (M216)<sup>1</sup>. Această temă a căsătoriei pentru a obține miere revine ca un *Leitmotiv* în toate miturile din acest grup. Și aici, în consecință, se disting două moduri de consumare a mierii: pe de o parte mierea proaspătă, cu care femeia se satură pe loc și fără nici o constrîngere; pe de altă parte mierea pusă deoparte și adusă acasă: aceasta aparține rudelor prin alianță.

1 Și la umutina „mierea recoltată era întotdeauna împărțită conform unui sistem întemeiat pe rudenie. Cea mai mare parte mergea la soacra vînătorului, cea mai mică la fiii lui, și se punea puțină miere deoparte și pentru absenți“ (Schultz 2, p. 175).

Ca urmare, înțelegem de ce miturile din Chaco o destină pe fata nebună după miere la un sfârșit lamentabil: transformare în animal sau dispariție. Lăcomia ei, indiscreția ei, nu oferă un motiv suficient, fiindcă aceste defecte nu o împiedică să se căsătorească bine. Dar crima adevărată o comite după căsătorie: îi refuză mamei ei mierea adunată de soț. M212 conține implicit acest detaliu, și M213 îl subliniază în mod foarte semnificativ, fiindcă în această versiune o eroină avară este transformată în capivara, pe când aceea din M224, bătrână în loc de tânără, capătă aceeași înfățișare pentru a se răzbuna pe zgîrcenia alor ei. În consecință, greșeala fetei nebune după miere constă în a împinge egoismul, lăcomia sau ranchiuna *pînă la întreruperea ciclului de prestații între rudele prin alianță*. Ea păstrează mierea pentru consumul ei particular, în loc să o lase, dacă se poate spune așa, să curgă de la soțul ei, care o recoltează, pînă la părinții ei cărora îi incumbă să o consume.

Știm deja că din punct de vedere formal, toate miturile pe care le-am examinat pînă în prezent (fie că provin de la tupi septentrionali, de la triburile din Chaco, sau de la gé centrali și orientali) formează un grup. Dar acum înțelegem de ce. Toate aceste mituri transmit într-adevăr același mesaj, deși nu folosesc același vocabular și nici aceleași construcții gramaticale. Unele vorbesc în mod activ, celelalte în mod pasiv. Unele explică ce se petrece cînd faci ceea ce trebuie, altele se așează în ipoteza inversă și iau în considerare consecințele care apar cînd faci contrariul a ceea ce trebuie. În sfârșit, dacă întotdeauna și pretutindeni este vorba de educarea tinerilor, eroul poveștii poate fi un bărbat sau o femeie: femeie vicioasă, căreia nu-i servește la nimic nici măcar să aibă un soț bun; sau bărbat virtuos care își reușește căsătoria chiar și în ținut dușman (nu este de altfel întotdeauna cazul pentru un bărbat într-o societate cu reședință matrilocală?) sau un bărbat educat, care devine de trei ori vinovat: că și-a luat drept nevastă o femeie vicioasă, că s-a revoltat contra ei, și că și-a jignit rudele prin alianță cărora, oferindu-le carnea fiicei lor, le face o „anti-prestație“.

În acest ansamblu, miturile gé se deosebesc printr-o mișcare dialectică ce le este proprie, fiindcă fiecare versiune examinează învățătura care li se dă inițiatilor dintr-un alt punct de vedere. Eroul versiunii krahó, care este un stăpîn al vînătorii și războiului, își reușește căsătoria numai datorită acestui fapt și, s-ar putea spune, pe deasupra. Pentru că, dacă a găsit o nevastă bună, asta înseamnă că nu s-a temut să caute moartea de mîna strănilor; și dacă reușește să-și păstreze nevasta și să ajungă el însuși la o vîrstă înaintată, este datorită faptului că a dobîndit recunoștința

rudelor prin alianță, dîndu-le de mîncare din belșug și nimicindu-le dușmanii. Versiunea timbira reproduce aproximativ aceeași schemă, dar într-un mod mult mai slab, deoarece aici accentul se deplasează: în loc ca motivul pertinent să fie alianța instaurată, este vorba mai degrabă de filiația revocată (bunicii preschimbați în furnicari) tot în virtutea regulii că o alianță, chiar dacă este încheiată din copilărie cu niște compatrioți, reprezintă un tip de legătură incompatibilă cu legătura care rezultă din filiație. Cît despre versiunea apinayé, este de patru ori mai timidă în comparație cu celelalte: rolul de protagonist principal îi revine aceluia dintre cei doi frați pe care alte versiuni îl așază într-un loc umil, drama se înnoadă cu ocazia unei culegeri de miere, formă mai umilă (în raport cu vînătoarea) a căutărilor alimentare din anotimpul secetos; învățăturile evocate sînt cele referitoare la alegerea unei soții, și nu la purtarea războiului și vînătorii; și în sfârșit, spre deosebire de ce se petrece în celelalte, eroul nu știe să profite de aceste învățături, deoarece ia de nevastă o femeie care este și ea prost-crescută.

Fie că mierea este citată sau nu, joacă pretutindeni rolul de trăsătură pertinentă. Miturile din Chaco fac teoria mierii punînd-o în contrast cu alte alimente vegetale și sălbatice din anotimpul secetos. Explicit sau prin preteritie, miturile gé dezvoltă aceeași teorie, pomînd de la un contrast între miere și vînat. Într-adevăr, la gé numai în cazul vînatului consumul era supus la niște constrîngeri rituale care îl întîrziu în timp și în spațiu, pe cînd consumul mierii nu făcea pare-se obiectul nici unei reglementări anume. Fără îndoială, apinayé aveau și ei un ritual al plantelor cultivate, dar, cu excepția maniocului, al cărui caracter sezonier este puțin marcat sau deloc, acestea nu au loc într-un ciclu mitologic care se definește prin referință la anotimpul secetos.

În sfârșit, la tembé și tenetehara, aceeași teorie a consumului întîrziat este întemeiată aproape în întregime pe miere, dar în măsura în care consumul întîrziat al mierii apare ca un mijloc de consum neîntîrziat al vînatului: sîrbătoarea mierii întîrziată pînă la o anumită epocă a anului va garanta o vînătoare fructuoasă în timpul întregului an.

În miturile din Brazilia centrală, în consecință, consumul neîntîrziat al mierii (de care se face vinovată o femeie) se opune consumului întîrziat al vînatului (care este meritul unui bărbat). În Chaco, consumul neîntîrziat al mierii (de către o femeie) seamănă în același timp cu consumul neîntîrziat al fructelor sălbatice (altfel zis, încă pline de toxicitate) de către așbele sexe, și se opune consumului întîrziat al mierii de către un bărbat care chiar se lipsește de ea în folosul rudelor prin alianță.

PARTEA A DOUA

## OSPĂȚUL BROAȘTEI

*Et veterem in limo ranae cecinere querellam.*  
VERGILIU, *Georgicele*, I. v. 378.

|                               |     |
|-------------------------------|-----|
| I. <i>Variațiuni 1, 2, 3</i>  | 157 |
| II. <i>Variațiuni 4, 5, 6</i> | 218 |

## I

### VARIAȚIUNI 1, 2, 3

În legătură cu mitul ofaié despre originea mierii (M192), am pus în evidență un demers progresiv-regresiv, care vedem acum că aparține ansamblului miturilor considerate pînă în prezent. Numai într-un anumit fel mitul ofaié se poate defini ca un mit de origine. Pentru că mierea, a cărei dobîndire o relatează, semăna puțin cu aceea pe care oamenii o cunosc astăzi. Mierea dintii avea un gust constant și uniform, și creștea în plantații în felul plantelor cultivate. Cum oamenii o aveau la îndemînă, imediat ce se cocea era și mîncată. Pentru ca oamenii să poată poseda în chip durabil mierea și să se bucure de toate varietățile ei, trebuia deci ca mierea cultivată să dispară în folosul mierii sălbatice, disponibilă în cantități mult mai mici, dar care, în schimb, nu poate fi epuizată.

Într-un mod mai discret și mai puțin explicit, miturile din Chaco ilustrează aceeași temă. Odinioară, mierea era hrana unică și a încetat să îndeplinească acest rol cînd ciocănitoarea, stăpîna mierii, s-a prefăcut în pasăre și s-a separat pentru totdeauna de societatea oamenilor. Cît despre miturile gé, ele transpun secvența istorică în termenii unui contrast actual între vînătoare, care este supusă tuturor soiurilor de reguli și constituie deci o căutare alimentară în modul culturii, și culegerea mierii, practică liber, care din această pricină evocă un mod de alimentație natural.

Deci nu trebuie să ne mirăm dacă, trecînd acum la Guyana, vom întîlni aici, ca și în alte părți, mituri despre originea mierii, dar care se raportează deopotrivă la pierderea ei:

M233. *Arawak: de ce mierea este atât de rară astăzi.*

Odinioară, cuiburile de albine și mierea se găseau din belșug în brusă, și un indian devenise vestit datorită talentului de a le găsi. Într-o zi când scobeia cu securea un trunchi ca să scoată miere, auzi un glas care spunea: „Atenție! Mă rănești!“ Își continuă lucrul cu multă grijă și descoperi în mijlocul trunchiului o femeie fermecătoare, care îi spuse că se numește Maba, „miere“, și care era mama sau duhul mierii. Cum era complet despuiată, indianul adună puțin bumbac, din care ea își făcu un veșmînt, și-i ceru să fie soția lui. Ea consimți, cu condiția ca numele ei să nu fie pronunțat niciodată. Au fost foarte fericiți multă vreme. Și, tot așa cum el era considerat de către toată lumea cel mai bun căutător de miere, și ea a dobîndit o mare reputație datorită modului minunat în care pregătea /cassiri/ și /paiwarri/. Oricît de mare ar fi fost numărul oaspeților, era de-ajuns ca ea să pregătească un chiup, și acest singur chiup îi aducea pe toți în starea de ebrietate dorită. Era, într-adevăr, o soție ideală.

Totuși, într-o zi, cînd se terminase de băut totul, soțul, fără îndoială cam amețit, găsi de cuvîntă să-și ceară scuze în fața numeroșilor lui oaspeți. „Data viitoare, spuse el, Maba o să prepare mai mult.“ Greșeala fusese comisă și numele pronunțat. De îndată femeia se prefăcu în albină și își luă zborul, cu toată jalea soțului ei. De atunci, norocul acestuia dispăru. Din acea vreme, mierea este rară și greu de găsit (Roth 1, p. 204-205).

/Cassiri/ este o bere de manioc și de „cartofi roșii“ fierți în prealabil, la care se adaugă manioc mestecat în gură de femei și de copii, impregnat cu salivă și cu zahăr de trestie, pentru a grăbi fermentația, care durează aproximativ trei zile. Prepararea /paiwarri/-ului seamănă cu cealaltă, numai că această bere este pe bază de plăcinte de manioc, care în prealabil au fost prăjite. Trebuie să fie consumată mai repede, deoarece pregătirea ei nu cere decît douăzeci și patru de ore, și după două sau trei zile începe să se acrească, dacă nu i se adaugă manioc proaspăt prăjit și dacă nu sînt reinnoite toate celelalte operațiuni (Roth 2, p. 227-238). Faptul că pregătirea băuturilor fermentate este pusă la activul mamei mierii este cu aînt mai semnificativ cu cît indienii din Guyana nu fabrică hidromel:

„Mierea sălbatică diluată în apă poate fi consumată ca o băutură, dar nu există nici o mărturie care să sugereze că a fost lăsată să fermenteze“ (ibid., p. 227).

Totuși, indienii din Guyana sînt experți în materie de băuturi fermentate pe bază de manioc, de porumb sau de diverse fructe. Roth nu descrie mai puțin de cincisprezece feluri (2, p. 227-232). Nu este exclus ca mierea proaspătă să fi fost cîteodată adăugată la băutură ca să o îndulcească. Dar, cum acest obicei este atestat mai ales de mituri, așa cum vom avea ocazia să arătăm, asocierea dintre mierea proaspătă și băuturile fermentate pare să se explice mai bine prin proprietățile îmbătătoare ale anumitor mieri, care le fac imediat comparabile cu băuturile fermentate. După cum vom examina culturile din Chaco sau pe cele din Guyana, vom constata deci persistența aceluiași raport de corelație și de opoziție între mierea proaspătă și băuturile fermentate, deși numai cea dintîi joacă rolul de termen constant, iar rolul băuturilor fermentate este ocupat de beri de compoziții diverse. Numai forma opoziției rămîne, dar fiecare cultură o exprimă cu mijloace lexicale diferite.

O lucrare recentă a lui Wilbert (9, p. 90-93) conține variante warrau (M233b,c) ale mitului pe care tocmai l-am rezumat. Nu se vorbește aici de băuturi fermentate. Soția supranaturală îi procură soțului o apă delicioasă care este în realitate miere, cu condiția ca nimeni altcineva să nu bea din ea. Dar el comite greșeala de a întinde plosca unui tovarăș însetat care o cere, și cînd acesta stupefiat strigă „dar este miere!“ numele interzis al femeii a fost astfel pronunțat. Sub pretextul că se duce să își satisfacă o nevoie firească, aceasta se îndepărtează și dispăre, transformîndu-se în miere a albinelor /mohorohi/. Pe urmele ei, soțul se prefăce în roi. Foarte diferită este versiunea warrau culeasă de Roth:

M234. *Warrau: Albina și băuturile dulci.*

Erau odată două surori care se ocupau de gospodăria fratelui lor și care îl serveau cu /cassiri/, dar, în ciuda eforturilor lor, băutura nu era bună: era fadă și fără gust. De aceea, bărbatul se tot văicărea: de ce nu întîlnea și el o femeie capabilă să-i pregătească o băutură dulce ca mierea!

Într-o zi cînd se jeluia singur în brusă, auzi pași în spatele lui. Se întoarce și văzu o femeie care îi spuse: „Unde te duci? Ai chemat-o pe Koroha (albină). Acesta este numele meu, iată-mă!“ Indianul își povesti necazurile și spuse cît de mult



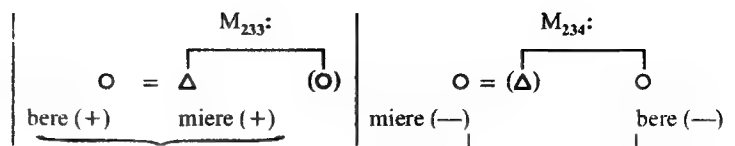
doreau și surorile lui și el însuși să se însoare. Necunoscuta întreabă dacă ar fi fost agreată de noua sa familie și în cele din urmă cedă insistențelor și asigurărilor pretendentului ei. Oamenii din sat îi puseră întrebări, dar ea avu grijă să le explice socrilor că nu venise decît pentru că fusese rugată de fiul lor.

Cînd a sosit momentul să pregătească băutura, ea făcu minuni. Era suficient să-și moaic degetul mic în apă și să amestece, și totul era gata! Și băutura era dulce, dulce, dulce! Niciodată nu băuseră nimic la fel de bun. De atunci, tînăra aprovizionă toată familia socrilor cu sirop. Iar cînd soțului ei îi era sete, ea nu-i oferea apă decît după ce își muiase degetul mic pentru ca s-o îndulcească.

Dar bărbatul se sătură repede de atîta dulceață și începu să-i caute ceartă nevestei, care se răzvrăti: „M-ai adus special ca să bei băuturi dulci și acum nu ești mulțumit? Descurcă-te!“ Și astfel zicînd, își luă zborul. Din vremea aceea, indienii trebuie să își dea foarte multă osteneală ca să se cațere prin copaci, să scoabescă trunchiurile, să scoată mierea și s-o limpezească, înainte de a putea să se slujească de ea pentru a-și îndulci băuturile (Roth 1, p. 305).

Este clar că mitul acesta îl transformă pe cel precedent sub dublul raport al legăturilor de rudenie și al băuturilor evocate, deși de fiecare dată este vorba de bere și de apă cu miere. În fiecare mit, într-adevăr, aceste băuturi sînt marcate diferit. Mierea din M<sub>233</sub> este delicioasă, berea perfectă – adică foarte tare, de vreme ce îmbată chiar dacă este băută în cantități infime. În M<sub>234</sub>, se petrece invers: apa cu miere este prea dulce, deci prea puternică în felul ei, deoarece îngreșează, pare-se, pe cînd berea este slabă și fără gust. Or, mierea cea bună și berea cea bună din M<sub>233</sub> rezultă exclusiv dintr-o unire conjugală; ele provin respectiv de la un bărbat și de la soția lui în fața cărora nu există decît „oaspeți“, adică o colectivitate anonimă și necalificată sub raportul rudeniei.

Invers decît eroul din M<sub>233</sub>, mare producător de miere, pe care talentele lui îl fac vestit în toată lumea, cel din M<sub>234</sub> se definește prin trăsături negative. Este consumator și nu producător, și pe deasupra mereu nemulțumit, într-un fel ajunge să fie chiar pus între paranteze, iar relația familială cu adevărat pertinentă apropiie și opune cumnatele producătoare: surori ale soțului, care fac berea prea slabă și nevasta fratelui, care face sirop prea tare:



În plus, mierea abundentă și berea tare sînt tratate de M<sub>233</sub> ca niște termeni pozitivi omologi: coexistența lor rezultă dintr-o unire conjugală și îmbracă ea însăși aspectul unei reuniuni logice, pe cînd mierea prea abundentă și berea fadă din M<sub>234</sub> sînt în raport logic de dezunire:

$$M_{233} \left[ \text{bere (+)} \cup \text{miere (+)} \right] \Rightarrow M_{234} \left[ \text{bere (-)} // \text{miere (-)} \right]$$

Ne amintim că la kaingang, unde hidromelul înlocuiește berea de manioc în categoria băuturilor fermentate, aceiași termeni erau combinați mai simplu. Ca și M<sub>233</sub>, materialele kaingang ilustrează o unire logică, dar care se stabilește de această dată între mierea proaspătă și dulce pe de o parte, și pe de altă parte o băutură fermentată pe bază de miere, despre care kaingang spun că este cu atît mai reușită cu cît este mai „amară“, și pe care o destinează rudelor prin alianță. În loc de cei patru termeni ai sistemului guyanez care formează două perechi de opoziții – *dulce / greșos* pentru băuturile dulci nefermentate și: *tare / slab* pentru băuturile fermentate – kaingang se mulțumesc cu doi termeni, formînd o singură pereche de opoziții între două băuturi, care sînt ambele pe bază de miere proaspătă sau fermentată: *dulce / amar*. Mai bine decît franceza, engleza oferă un echivalent aproximativ al acestei opoziții fundamentale prin contrastul între *soft drink* și *hard drink*. Dar nu regăsim oare această opoziție și în franceză, transpusă din limbajul alimentației în acela al raporturilor sociale (care se mulțumește de altminteri să refolosească termeni a căror conotație primă este alimentară, luîndu-i în sens figurat), atunci cînd punem în corelație și în opoziție „luna de miere“ și „luna de fiere“ sau de „pelin“, și introducem astfel un triplu contrast între dulce și amar, proaspăt și fermentat, unirea conjugală totală și exclusivă și reinserarea ei în urzeala raporturilor sociale? În continuarea acestei cărți vom arăta că aceste expresii familiare și figurate ne apropiie cu mult mai mult de sensul profund al miturilor decît analizele formale, de care totuși nu putem să ne lipsim, fie și numai pentru a legitima laborios cealaltă

metodă, pe care naivitatea ei, dacă ar fi trebuit să o aplicăm imediat, ar fi fost suficientă ca s-o discrediteze. De fapt, aceste analize formale sînt indispensabile, pentru că numai ele permit să se scoată la iveală armătura logică ascunsă sub niște povestiri a căror aparență este bizară și de neînțeles. Numai după ce a fost dezvăluită, putem să ne oferim luxul unei întoarceri la niște „adevăruri prime“ în legătură cu care descoperim atunci, dar numai cu această condiție, că ambele accepțiuni care li se atribuie pot să fie întemeiate în chip simultan.

Opoziția *dulce / grețos*, caracteristică mierii în miturile guyaneze, există și în alte părți, deoarece am întâlnit-o într-un mit amazonian (M202), împreună cu motivul căpcăunului scîrbit de miere, și într-un mit din Chaco (M210) al cărui erou este și

situația nefericitului indian la sfîrșitul mitului M234. Ultima apropiere între personaje care sînt și unul și celălalt incapabile să se definească fără ambiguitate în raport cu mierea trebuie să ne atragă atenția asupra unei alte asemănări a miturilor guyaneze cu cele din Chaco. Cele dintîi reprezintă creatura supranaturală, stăpîna mierii, sub trăsăturile unei domnișoare timide. Despuiată în M233, prima ei grijă este pudoarea: îi trebuie humbac ca să se îmbrace. Și în M234 se neliniștește cînd este cerută în căsătorie: ce primire îi va rezerva familia pretendentului? Este sigur că proiectul va fi bine văzut? Or, exact în același fel și aproape cu aceleași cuvinte răspunde Ciocănitoarea din miturile din Chaco la cererea

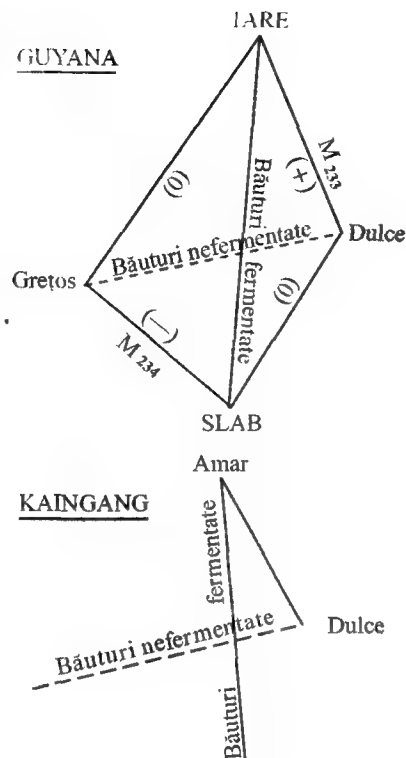


Fig. II. Sistemul de opoziții între băuturi fermentate și băuturi nefermentate.

fetei nebune după miere. În consecință, este limpede că această timiditate, în care vechea mitografie nu ar fi văzut, desigur, decît o florică romanescă, constituie o trăsătură pertinentă a sistemului. Acesta este pivotul în jurul căruia basculează toate celelalte relații atunci cînd se trece din Chaco în Guyana, dar pivot care păstrează totuși simetria sistemului. Într-adevăr, constatăm că, față de miturile din Chaco referitoare la fata nebună după miere, mitul guyanez M234, al cărui erou este un băiat nebun după miere, oferă o contrapartidă exactă. Eroina din Chaco compară meritele respective a doi bărbați: un soț și un pretendent refuzat. Eroul guyanez se află în aceeași situație față de o soție și de surorile lui. Pretendentul refuzat – Vulpoiul – este refuzat pentru că se dovedește incapabil să ofere miere de bună calitate, în locul căreia nu aduce decît fructe toxice (prea „tari“). Surorile își împing fratele la căsătorie pentru că nu sînt în stare să facă bere bună și nu-i pot oferi decît bere insipidă (prea slabă). În ambele cazuri, rezultă o căsătorie fie cu un soț timid, care este stăpînul mierii, fie cu o soție timidă, care este stăpîna mierii. Dar mierea aceasta, de acum înainte abundentă, este refuzată rudelor celuilalt soț, fie pentru că soția nu s-a scîrbit de ea: vrea să o păstreze numai pentru ea; fie pentru că soțul s-a scîrbit de ea: el nu mai vrea ca soția să continue să-l producă. În concluzie, soția consumatoare sau soția producătoare se preface în animal: capivara sau albină. De la M213 la M234 de exemplu, se observă transformările următoare:

|                        |   |                        |
|------------------------|---|------------------------|
| M213:                  |   | M234:                  |
| Vulpoi                 | ⇒ | Surori                 |
| Ciocănitoare           | ⇒ | Albină                 |
| Fată nebună după miere | ⇒ | Băiat nebun după miere |

Trebuie atunci să recunoaștem că observația noastră de adineauri pune o problemă. Dacă personajul eroului din M234 îl transformă pe cel al eroinei din M213, cum poate să reproducă în același timp și unele aspecte ale personajului Vulpoiului? Această dificultate va fi rezolvată cînd vom arăta că deja în M213 și în celelalte mituri din același grup există o asemănare între Vulpoi și fata nebună după miere, care explică faptul că Vulpoiul poate concepe proiectul de a o personifica pe eroină pe lângă soțul acesteia (p. 169,281).

Ca să ajungem acolo, trebuie mai întîi să introducem o nouă variantă guyaneză. Pentru că, o dată cu M233 și M234, sîntem departe de a fi epuizat grupul guyanez al miturilor despre originea mierii, și este posibil să

generăm toate transformările acestuia, adică să deducem conținuturile empirice, cu ajutorul unui singur algoritm definit de cele două operații următoare:

*Fiind admis că în miturile din acest grup, principalul protagonist este un animal, grupul poate fi ordonat dacă și numai dacă ( $\leftrightarrow$ ):*

1) *identitatea animalului rămânând aceeași în două mituri consecutive, sexul lui va fi inversat;*

2) *sexul animalului rămânând același în două mituri consecutive, natura lui specifică va fi „inversată“.*

Omologia dintre cele două operații implică evident faptul că în prealabil a fost statuat ca axiomă, că transformarea unui animal în celălalt se produce întotdeauna în sînul unui cuplu de opoziții. Am oferit suficiente exemple în *Crud și gătit* pentru ca să ni se conceadă că această axiomă are cel puțin o valoare euristică.

De vreme ce, în ultima versiune considerată (M234), protagonistul principal era o albină, vom începe cu albina șirul operațiilor noastre.

a) PRIMA VARIATIUNE:

| albina  $\Rightarrow$  albina |  $\longleftrightarrow$  |  $\circ \Rightarrow \Delta$  |

Tată mai întii mitul:

M235. *Warrau: Albină a ajuns ginere.*

Era odată un indian care îi dusese la vînătoare pe cei doi fii ai lui și una dintre fiice; celelalte două fiice rămăseseră în sat cu mama lor. Cînd vînătorul și copiii s-au infundat foarte departe în brusă, și-au construit un adăpost ca să rămînă peste noapte.

A doua zi dimineată, cum fata era la ciclu, își preveni tatăl că nu îl va putea însoți pentru a instala grătarul și a face de mîncare, deoarece nu avea dreptul să se atingă de nici o uncealtă de bucătărie. Cei trei bărbați se duseră singuri la vînătoare, dar se întoarseră mofluzi. La fel se întîmplă și a doua zi, ca și cum starea fetei le-ar fi purtat ghinion.

În ziua următoare, vînătorii pleară din nou și fata, care se odihnea în hamac în tabără, fu surprinsă să vadă un bărbat apropiindu-se de ea și împărțind cu ea culcușul, în ciuda faptului că îl avertiză de mai multe ori stăruitor de condiția ei și în ciuda rezistenței pe care i-o opuse. Dar băiatul nu se lăsă izgonit și se așeză lângă ea, asigurînd-o că intențiile lui sînt curate. Desigur, o iubea de multă vreme, dar deocamdată vroia numai să se odihnească și va aștepta întoarcerea tatălui domnișoarei pentru a o cere în căsătorie în modul cuvenit.

Rămăseră deci culcați unul lângă altul, vorbind și făcînd planuri de viitor. Tînărul îi explică că era un /simo-ahawara/, adică un membru al tribului albinelor. Așa cum prevăzuse și anunțase el, tatăl fetei se întoarse în tabără și nu manifestă nici o mirare la vederea unui bărbat culcat în hamac cu fata lui; ba chiar se prefăcu a nu observa nimic.

Căsătoria avu loc a doua zi dimineată și Simo le spuse celor trei bărbați că puteau rămîne culcați și că de aprovizionare se va ocupa el. Într-o clipă, ucise o cantitate uriașă de vînat, pe care cei trei indieni nu fură în stare s-o care, dar pe care el însuși o duse acasă fără efort. Era acolo atît de mult, încît putea să fie hrănită toată familia timp de luni întregi. După ce au uscat toată această carne, au pornit pe drumul de întoarcere, fiecare ducînd în spinare cît putea, și Simo de cinci ori mai mult decît sarcinile celor trei bărbați împreună, atît era de puternic! Ceea ce nu îl împiedica să meargă mult mai repede.

Ceata se întoarse deci în sat și Simo se instalează, așa cum este obiceiul, în coliba socrului său. După ce isprăvi de defrișat și de plantat, soția lui dădu naștere unui băiețel frumos. Tot cam pe vremea aceea, cele două cumnate deveniră pentru Simo un subiect de preocupare. Ele se îndrăgostiseră de el și încercau mereu să se cațere în hamacul lui, de unde le alunga imediat. El nu le dorea, nu simțea nici o simpatie pentru ele și se plîngea soției de purtarea surorilor. Totuși (comentează informatorul) nu era nimic de zis împotriva lor, pentru că la warrau se practică bucurios căsătoria poligamă cu mai multe surori.

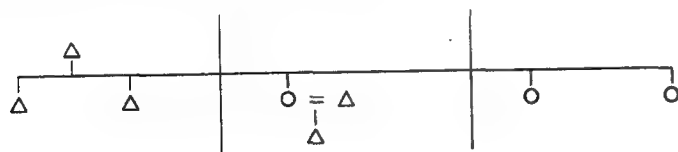
De fiecare dată cînd cele trei femei erau la scădat, pe cînd Simo păzea copilul pe mal, cumnatele încercau să-l stropească, gest cu atît mai pervers cu cît Simo le anunțase că

dacă apa îi va atinge trupul, îl va arde ca focul: ea avea să-l înmoaie întâi, apoi să-l mistuie. De fapt, nimeni nu-l văzuse vreodată făcînd baie; se spăla cu miere, ca albinele, dar numai soția lui știa din ce cauză, pentru că nu spusese nimănui altcuiva cine era.

Într-o zi, cînd stătea pe mal cu copilul în brațe, în timp ce cele trei femei se scăldau, cumnatele reușiră să-l ude. Atunci el țipă: „Ard! Ard!“ și își luă zborul ca o albină spre o scorbură, unde se topi în miere, pe cînd copilul se transformă în Wau-uta, care este brotacul arboricol (Roth 1, p. 199-201).

Pentru moment să lăsăm deoparte brotacul, chiar dacă îl vom regăsi mai tîrziu. Motivul apei care arde și face să se topească trupul bărbatului-albină se explică evident: după cum arată Roth, prin ideea că un asemenea personaj trebuie să fie format din miere și din ceară, adică două substanțe, din care una este solubilă în apă, pe cînd cealaltă se topește la foc. În sprijin vom cita un scurt mit amazonian (M236) construit pe aceeași temă. După ce un vîntător a fost făcut bucăți de păsări, Duhul pădurilor lipi bucățile trupului cu ceară și își preveni protejatul că de acum înainte va trebui să se abțină să bea băuturi calde. Dar acesta uită de interdicție, căldura făcu să se topească ceara și trupul lui se descompuse (Rodrigues 1, p. 35-38).

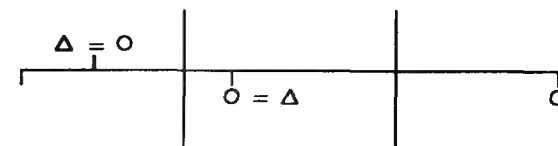
Din punctul de vedere al relațiilor familiale și al repartizării rolurilor, personajele lui M235 se împart în trei grupe, pe care diagrama următoare ne permite să le reperăm ușor:



Grupul central cuprinde eroina, soțul ei care se va transforma în miere și ființa, care se va preface și el în brotac.

Grupul din stînga, în întregime masculin, este format din personaje care sînt descrise colectiv, ca niște vîntători fără noroc.

Grupul din dreapta, în întregime feminin, este cel al celor două cumnate. Repartiția o amintește pe cea pe care o putem observa în miturile din Chaco de care ne-am slujit pentru a construi ciclul fetei nebune după miere. Și acolo aveam trei grupuri:



avînd în centru Vulpoiul și tinăra fată pe care reușește să o ia de nevastă sub pretextul că va furniza mierea care le lipsește socrilor. Grupul din stînga este deci ocupat de căutătorii de miere nenorocoși, neaprovizionați de ginerele lor (pe cînd în M235 el cuprinde vîntătorii nenorocoși, dar pe care, invers, ginerele lor îi aprovizionează din belșug). În cele două cazuri, grupul din dreapta cuprinde cumnata sau cumnatele, dar cu prețul unei alte răsturnări, deoarece ba soțul își părăsește nevasta și vrea să seducă o cumnată care nu prea este dispusă să-l urmeze, ba cumnatele încearcă să seducă un soț care se încapăținează să rămînă fidel.

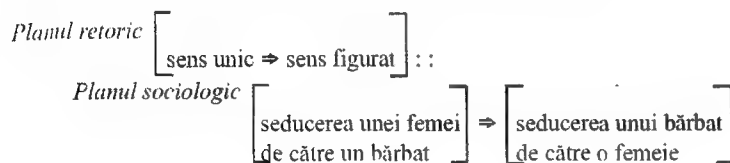
Răsturnarea raportului erotic pe care îl instaurează mitul între rudele prin alianță este ea însăși funcția unei duble răsturnări a raportului lor alimentar: negativ într-un caz, pozitiv în celălalt; și avînd ca obiect fie mierea, fie carnea.

Într-adevăr, este remarcabil faptul că asumînd sex masculin în M235, Albină devine furnizor de carne (uscată, precizează mitul, adică la jumătatea drumului dintre crud și gătit), pe cînd în M233 și M234 unde Albina era de sex feminin, ea juca rolul furnizoarei de miere (sub raportul crudului) sau de bere (sub raportul gătitului). Dar trecînd de la M233-M234 la M235 (care sînt cu toate miturile din Guyana), semnificația alimentară a mierii se transformă în semnificație sexuală; adică mierea, care întotdeauna este considerată „seducătoare“, este aici seducătoare în sens propriu și dincolo în sens figurat. Această transformare internă a grupului guyanese nu este mai puțin vizibilă cînd comparăm M235 cu miturile din Chaco, pentru că este clar că, trecînd de la acestea la mitul din Guyana, funcțiile respective ale femeilor rude prin alianță se inversează în același timp în care se produce, în raport cu conotația „seducătoare“ a mierii, o trecere de la sensul propriu la sensul figurat. În miturile din Chaco, soția este ne bună după miere în sens propriu, adică alimentar, și cumnata exercită involuntar asupra cumnatului ei Vulpoiul o seducție de ordin sexual. În M235, se întîmplă contrariul: cumnatele sînt la rîndul lor ne bune după miere, dar în sens figurat, deoarece soțul surorii lor se numește „Miere“, și exercită în mod involuntar asupra lor o seducție de ordin sexual.

Dar în acest rol, ele se înrudesc cu Vulpoiul, care, ca și ele și prin aceleași întreprinderi amoroase, provoacă transformarea celorlalți protagoniști în animale. Din acest punct de vedere, grupul apare supradeterminat<sup>1</sup>, ceea ce riscă să introducă o confuzie în tabloul comutărilor, unde anumii termeni par uniți arbitrar, prin raporturi multiple. Am evocat mai sus această dificultate, și a sosit momentul să o rezolvăm.

Vom începe prin a remarca că în M235, cumnatele sînt în număr de două, pe cînd pentru nevoile povestirii ar fi suficientă una singură, așa cum de altminteri este cazul și în miturile toba, unde am propus să vedem o transformare inversă a mitului guyanez. Nu s-ar putea oare admite, cu titlu de ipoteză, că această dedublare traduce ambiguitatea inerentă unei conduite susceptibile să fie evocată în două feluri: fie în sens propriu, ca întreprindere alimentară, fie în sens figurat, ca întreprindere sexuală, de vreme ce este vorba de posesia amoroasă a mierii (adică cazul în speță al unui personaj numit Miere)? Faptul că în M235 cumnatele sînt în număr de două ar însemna atunci că rolul comun care le este atribuit acoperă de fapt o dualitate de aspecte. Totul se petrece ca și cum una din cumnate ar avea misiunea să traducă în sens figurat rolul eroinei din Chaco, care este și ea nebună după miere, dar pe plan alimentar, pe cînd cealaltă ar păstra în mod literal funcția seducătoare care incumbă Vulpoiului pe plan sexual, dar atunci cu schimbarea rolurilor, fiindcă în Chaco Vulpoiul încearcă să o seducă pe sora soției lui, și în Guyana cumnatele încearcă să-l seducă pe Albină, soțul surorii lor.

Interpretarea deschide perspective interesante, cînd o considerăm sub un unghi sociologic. Într-adevăr, ea implică o relație de echivalență între o transformare retorică și o transformare sociologică:



Dacă și alte exemple ar verifica această relație, am putea conchide că, în gîndirea indigenă, seducerea unei femei de către un bărbat este de

1 Supradeterminare, termen introdus de psihanaliză, înseamnă un exces de determinare: foarte multe cauze duc concomitent la același efect. În cazul supradeterminării, logica deterministă bivalentă tradițională este pusă în șah, deoarece nu apare o ierarhie a cauzelor și nici o distribuție a rolului jucat de fiecare din ele. *N. trad.*

ordinul realului, iar demersul invers este de ordinul simbolicului sau al imaginarului. Să ne mulțumim pentru moment cu această sugestie, pînă cînd alte mituri ne vor obliga să punem problemele existenței ei și a funcției unui codaj retoric (mai jos, p. 144, 147 sq., 239 sq.).

Explicînd dualitatea cumnatelor prin ambiguitatea lor funcțională, reușim cel puțin să înlăturăm confuzia care risca să se strecoare în tabloul comutărilor, așa cum poate fi redactat pornind de la mitul guyanez. Dar nu am rezolvat problema de ansamblu, fiindcă devine indispensabil să le corespundă celor două surori din M235 un rol dedublat în miturile din Chaco. Cu această condiție și numai cu această condiție, se va putea închide grupul transformărilor.

Aici este locul să amintim că în aceste mituri din Chaco, Vulpoiul joacă două personaje: al său mai întii, cînd încearcă să ia de nevastă sau să o seducă pe fata nebună după miere; și pe acela al fetei nebună după miere ea însăși cînd, după dispariția ei, el încearcă să-i ia locul pe lîngă soț. Vulpoiul este deci pe rînd un bărbat nebun după fete (din punct de vedere sexual), și o fată nebună după miere (din punct de vedere alimentar), ceea ce în diacronie constituie o bună descriere analitică a atitudinii sintetice atribuite de M235 unei perechi de femei (analitic distincte pe planul sincroniei), care sînt amîndouă în același timp nebune după un bărbat, și nebune după „Miere“.

Dedublării diacronice a Vulpoiului îi corespunde deci dedublarea sincronică a cumnatelor.

Trebuie să facem o ultimă apropiere. În M235, Albină, viu, moare pentru că a fost stropit cu apă de rîu (apă terestră) care acționează asupra lui ca și cum ar fi fost foc. Or, ne amintim că, în miturile din Chaco, Vulpoiul mort și uscat sub efectul căldurii solare, învie cînd este udat (= stropit) de ploaie, adică de apă cerească. Se vede deci că, dacă în miturile din Chaco, Vulpoiul se opune Ciocănitorei, și că dacă Ciocănitore, stăpînul mierii în miturile din Chaco, este congruu cu Albină, stăpînul vînătorii în mitul guyanez, așa cum puteam să ne așteptăm, Vulpoiul din Chaco se opune lui Albină guyanez. Și într-adevăr, fiecare acționează diferit față de o fată singură și îndispusă: unul încercînd, celălalt abținîndu-se să tragă folos din condiția ei. Vulpoiul este un căutător de miere nenorocos, Albină un vînător miraculos: se află la mijlocul drumului, în consecință (și nu numai prin acest talent, ci și prin forța sa uimitoare), de eroul miturilor din Chaco și de eroul miturilor gé: ceea ce nu constituie o problemă, deoarece am stabilit înainte că aceste mituri gé sînt și ele în raport de transformare cu miturile „cu miere“ din Chaco.

Dar în același timp se vede pe ce multiplicitate de axe se distribuie transformările care permit să trecem de la miturile din Chaco la miturile guayaneze: *miere / vînat, masculin / feminin, crud / gătit, soț / rudă prin alianță, sens propriu / sens figurat, diacronie / sincronie, uscat / umed, sus / jos, viață / moarte*. Această multiplicitate ne răpește orice nădejde de a putea urmări intuitiv arhitectura unui grup cu ajutorul unei reprezentări diagramatice care, în cazul de față, ar necesita atît de multe convenții grafice, încît lectura ei ar complica explicațiile mai mult decît le-ar simplifica.

b) A DOUA VARIATIU'NE:

[  $\Delta \Rightarrow \Delta$  ]  $\longleftrightarrow$  [ albină  $\Rightarrow$  brotac ]

Asumînd sexul masculin, Albină s-a transformat de asemenea din stăpîna mierii în stăpînul vînătorii. Această nouă funcție persistă în cursul transformării în broască care se face, dacă putem spune așa, cu conservarea sexului. Ne amintim că ultimul mit începea deja această transformare deoarece în același timp în care Albină își pierdea virtuțile de vînător și se întorcea la natura sa mieroasă, el părăsea un fiu – deci un individ de sex masculin – care se transforma el însuși în brotac. În consecință, Albină se dedubla în două personaje dintre care unul se întorcea la punctul de plecare (M233, M234: stăpîna mierii) pe cînd celălalt progresa pînă la transformarea următoare, al cărei erou este într-adevăr un brotac mascul:

M237. *Arawak: povestea lui Adaba.*

Trei frați își luaseră cu ei sora la vînătoare. Ea rămînea în tabără, pe cînd ei băteau brusa căutînd vînat, dar fără să aducă nimic, decît doar din cînd în cînd un /powis/ (curcan sălbatic, în portugheză „mutum“, *Crax* sp.). Zilele treceau și frații erau tot atît de nenorocoși.

Lîngă tabără, trăia un brotac arboricol /adaba/ într-o scorbură care avea puțină apă. Într-o zi, cînd brotacul cînta „Wang! Wang! Wang!“, fata îl interpelă: „Ce tot strigi? Mai bine n-ai mai face atîta gălăgie și mi-ai aduce carne!“ La acestea, Adaba tăcu, se prefăcu în bărbat și plecă în brusă. Două ore mai tîrziu se întorcea cu carne, pe care îi spuse fetei

să o gătească, pentru că frații nu vor aduce, cu siguranță, nimic. Care nu fu surprinderea lor, întorcîndu-se într-adevăr mofluzi, să-și vadă sora nemaidovedind să afume o uriașă cantitate de carne, pe cînd într-unul din hamacurile lor se legăna un necunoscut! Insul era foarte ciudat: avea trupul vîrgat pînă la gleznelor picioarelor lui sfrijite și purta un mic chilot de țesătură drept unic veșmînt. După un schimb de saluturi, Adaba întrebă care fusese rezultatul vînătorii celor trei frați și ceru să le vadă săgețile. Rîzînd, curăță mucegaiul cu care erau acoperite și-i lămuri că asta le modifica zborul. O rugă atunci pe fată să toarcă un fir de undiță și să-l întindă între doi copaci. La ordinul lui, frații ochiră pe rînd acest fir și săgețile lor se înfipseră în mijlocul lui. Adaba vîna el însuși într-un mod cam ciudat: în loc să ochească animalul, trăgea săgeata spre cer, și săgeata, căzînd, se înfîgea în spinarea vînatului. Frații învățară și ei această tehnică și veni foarte repede ziua cînd nu își mai greșiră ținta. Mîndri de isprăvile lor și mîndri de Adaba, se hotărîră să îl aducă în sat și să facă din el cumnatul lor. Adaba și soția lui trăiră fericiți foarte multă vreme.

Dar într-o zi, femeia ținu ca soțul să o urmeze la scădat într-o baltă. „Nu, zise Adaba, nu mă scald niciodată în acest loc, ci mă scald numai în scorburile de copaci unde există apă.“ Atunci femeia îl stropi de trei ori pe Adaba, apoi sări din baltă și alergă după el. Dar, cînd vru să-l prindă, el își recăpătă forma de brotac și topăi pînă în scorbură unde poate fi văzut și acum. Cînd se întoarse femeia, frații ei o întrebă de Adaba și ea se mulțumi să le spună că plecase. Dar ei știau cum și de ce și-i traseră surorii lor o bătaie soră cu moartea. De altminteri, fără nici un rezultat: Adaba nu-și mai părăsi scorbură ca să le aducă noroc. Și frații nu mai avură niciodată atîta vînat (Roth 1, p. 215).

Cuvîntul arawak /adaba/ corespunde cu tupi : /cunauarú/ și cu carib: /kobono-aru/, care desemnează un brotac (*Hyla venulosa*) capabil să împrăște un lichid caustic. O variantă slabă de origine carib (M237b) desemnează de altminteri animalul prin forma dialectală /konowaru/. În această variantă, care provine de pe rio Barama în Guyana engleză, femeia este celibatară și exprimă într-o zi regretul că brotacul pe care îl

aude cîntînd în brasă nu este un bărbat; pentru că el i-ar aduce carne. Zis și făcut. Vînătorul nenorocos de care este vorba mai tîrziu e un străin în trecere, pe care Konowaru îl vindecă spălîndu-l cu urină. Stropit de către soția lui în ciuda avertismentelor sale, Konowaru redevine o broască (Gillin, p. 195-196).

În legătură cu această variantă, se va nota că în toată zona guyaneză secrețiile epidermice ale brotacilor sînt folosite ca unguente magice de către vînători și că trupul acestor animale servește la prepararea diferitelor talismane (Gillin, p. 181; Roth 1, p. 278-279, 370; Ahlbrinck, art. „kunawaru“; Goeje, p. 48). Ahlbrinck, care dă o variantă kalina pe care o vom examina mai departe, precizează că broasca kunawaru locuiește de obicei în scorbura unui copac și că, „dacă există apă în acea scorbură, ea scoate un strigăt care seamănă cu cel al unui copilăș: wa... wa...“ (*ibid.*). Chiar acesta este și strigătul căruia îi dau o transcriere fonetică M237 și M237b.

Etnozoologia brotacului cunawaru a fost discutată în *Crud și gătit* (p. 325-326, 379). Ne vom mărgini deci să subliniem două chestiuni. Întîi și întîi, brotacul acesta construiește în scorbura copacilor un cuib compus din celule cilindrice, în care își depune ouăle. Aceste celule sînt făcute de animal cu rășină de breu branco (*Protium heptaphyllum*). Apa care se adună în cavitatea copacului, urcă prin celule, care sînt deschise în partea de jos ca o pîlnie, și acoperă ouăle. Credința populară vrea ca rășina să fie secretată chiar de trupul broaștei și să servească drept talisman pentru pescuit și vînătoare (Tastevin 2, art. „cunawaru“; Stradelli 1, art. „cunawaru-icyca“).

Zoologia și etnografia explică deci de ce albina și brotacul sînt chemate să formeze un cuplu de opoziții, și de ce puteam să afirmăm mai sus, chiar și numai cu titlu de axiomă, că transformarea uneia în cealaltă trebuie să capete aspectul unei inversiuni. Într-adevăr, și albina și brotacul își fac amîndoi cuibul în scorburi. Acest cuib se compune deopotrivă din celule în care animalul își pune ouăle, iar celulele sînt făcute cu o substanță aromatică, ceară sau rășină, pe care animalul o secretă, sau care se crede că o secretă. Este fără îndoială fals că brotacul produce el însuși o rășină, pe care se mulțumește numai să o adune și să o modeleze, dar se poate spune același lucru despre un mare număr de melipone care își fac celulele cu un amestec de ceară și de argilă, aceasta din urmă fiind și ea recoltată.

Comparabile din toate aceste puncte de vedere, albina și brotacul se deosebesc totuși sub un aspect esențial, care constituie deci trăsătura

pertinentă a opoziției lor. Albina este de partea uscatului (cf. *CG*, p. 379 și M237: pentru ea apa este ca focul) pe cînd broasca este de partea umedului: apa este indispensabilă în interiorul cuibului, pentru a asigura protecția ouălor, de aceea cunawaru cîntă atunci cînd găsește apă, și în toată America tropicală (ca și în restul lumii) cîntul brotacului anunță ploaia. Se poate deci formula ecuația:

(albină: brotac) :: (uscat: umed)

Trebuie apoi să subliniem că miturile și riturile stabilesc o conexiune între brotac și vînătoarea fructuoasă: „Conexiune de neînțeles, decît poate în funcție de o veche credință în divinitatea acestor batracieni, atestată în alte regiuni din Guyana“ (Roth 1, p. 278-279). Nădăjdum că am demonstrat în *Crud și gătit* că această conexiune se explică prin capacitatea lui cunawaru de a emite un fluid toxic, asimilat de gîndirea indigenă cu otrava de vînătoare, la prepararea căreia veninul de batracieni dendrobați se folosește cîteodată între altele (Vellard, p. 37, 146). Emergență a naturii chiar în sînul culturii, otrava de vînătoare sau de pescuit are astfel o afinitate deosebit de strînsă cu personajul sociologic al seducătorului, ceea ce explică faptul că anumite mituri fac din otravă fiul animalului căruia i se încredințează rolul acesta din urmă (*CG*, p. 321-340).

Or, am stabilit în mai multe rînduri în cuprinsul acestei cărți că și mierea trebuie să fie plasată în categoria seducătorilor: fie în sens figurat, ca aliment care inspiră o concupiscentă aproape erotică; fie în sens propriu, de fiecare dată cînd mierea servește pentru a califica un personaj care este în întregime definit în raport cu mierea (cum ar fi lipsa de miere sau abundența de miere, adică fie fata nebună după miere din miturile gé și din Chaco, fie Albină din miturile guyaneze). Vedem deci că transformarea lui Albină, stăpînă a mierii, în Broască, stăpîn al vînătorii cu otravă, se explică tot în acest fel.

În M237, Adaba, vînător extraordinar, folosește o tehnică specială de tras cu arcu: ochește în aer și săgeata cade înapoi pe vînat, străpungîndu-i șira spinării. Nu este vorba aici de un procedeu pur imaginar, fiindcă întrebunțarea lui este atestată la triburile cele mai experte în mînuirea arcului. Arcașii din America tropicală sînt înzestrați foarte inegal. Am avut adeseori prilejul să observăm mediocritatea indienilor nambikwara, pe cînd acei bororo pe care i-am cunoscut, dădeau dovadă de o virtuozitate care mai uimise și alți observatori

înaintea noastră: „Un indian desenează un cerc pe pământ de aproximativ un metru diametru, și se așază la un pas de acesta. Trage în sus 8 sau 10 săgeți, care cad toate în cerc. De fiecare dată când ne-a fost dat să asistăm la acest exercițiu, am avut impresia că săgețile nu puteau evita să cadă îndărăt în capul trăgătorului; dar sigur pe îndemânarea lui, acesta rămânea nemișcat la post” (Colb. 3, p. 75). Către 1937-1938, am întâlnit în valea fluviului Paraná un mic grup de indieni guaraní foarte aculturați care, după demonstrația pe care ne-au făcut-o, păreau să vîneze în același fel, dar de data asta folosind greutatea săgeților lor, înarmate cu un vîrf de fier sau cu o bucată de metal ascuțit grosolan. Aceste unelte prost echilibrate trebuiau să fie trase la mică distanță și imprimîndu-le o traiectorie foarte curbata.

Deci nu este exclus ca experiența să ofere canavaua pe care brodează mitul. Dar această canava nu poate servi mai mult decît ca pretext, deoarece arcașul din mit nu este chiar atît de înzestrat, cît mai degrabă înzestrat cu putere magică: el nu calculează traiectoria săgeților și le trage la întîmplare, așa cum precizează o variantă, din care am evocat deja un aspect. În această variantă (M236), Duhul pădurilor îl face pe un vîntor capabil să nimerească fără greș păsările fără să le ochescă, dar cu condiția să nu tragă niciodată în direcția unui stol, pentru că atunci tovarășii păsării ucise o vor răzbuna. Aceasta se și întîmplă atunci cînd eroul încalcă interdicția. Sfîșiat în bucăți de păsări, învie datorită protectorului său supranatural care îi lipește cu ceară trupul îmbucătățit (p. 166).

Interesul acestei variante constă în distincția foarte clară pe care o face între două moduri posibile de a înțelege noțiunea de „a trage la întîmplare”: fie modul absolut: a trage acolo unde nu există nimic; fie relativ: a trage în direcția generală a unui stol, incertitudinea referindu-se atunci nu la *specia* animalului care va fi ucis, ci la *individul* care va fi ucis dintre mai mulți alții, a căror specie este deja cunoscută și care este aceeași pentru toți. Or, s-a văzut deja că se poate reduce M236 la M235 dacă ne întemeiem pe omologia celor două opoziții: *apă / foc, miere / ceară*. Comparația cu M237, care este el însuși o transformare a lui M235, impune acum o altă apropiere între M235 și M236, de data aceasta pe plan retoric. Într-adevăr, opoziția dintre sensul propriu și sensul figurat, pe care ne îngăduise să o degajăm analiza din M235, oferă un model adecvat al contrastului între cele două tehnici de tragere la întîmplare în M236, una prescrisă și cealaltă interzisă. Numai cea dintîi răspunde la definiția trasului la întîmplare înțeleasă în sens propriu, de vreme ce în lipsa

oricărei ținte este vorba aici de un adevărat hazard. Dar cea de-a doua, în care ținta este în același timp prezentă și indeterminată, nu ține de hazard în aceeași măsură; dacă o numim la fel ca și pe cealaltă, o facem numai la modul figurat.

Vom discuta alte aspecte ale mitului lui Adaba în chip mai folositor, după ce vom fi introdus miturile care ilustrează etapa următoare a seriei de transformări.

### c) A TREIA VARIATIUNE:

| broasca ⇒ broasca | ◀ → | Δ ⇒ O |

Accastă a treia variațiune, ilustrată de mai multe mituri de importanță majoră, ne va face să întîrziem mai multă vreme decît cele de dinainte.

### M238. *Warrau*: săgeata frîntă.

Un vîntor nenorocos avea doi cumnați care aduceau în fiecare zi belșug de vînat. Plictisiți să-l hrănească pe el și pe soția lui, cumnații se hotărîră să îl abandoneze pe un drum care ducea la viziuna lui Jaguar-Negru. La vederea monstrului, indianul o luă la fugă, dar jaguarul îl urmărea și începură să se învrtească amîndoi alergînd, în jurul unui copac uriaș. Omul, care fugea mai repede, reuși să se apropie de căpcăun pe la spate și îi tăie gleznele. Jaguarul-Negru nu putea să mai meargă; se așază pe pământ. Indianul îi trase mai întîi o săgeată în gît, apoi îi veni de hac cu cuțitul.

Cei doi cumnați, care nu îl aveau deloc la inimă, erau siguri că își găsise moartea și se bucurau. De aceea fură foarte surprinși de întoarcerea lui și se scuzară că l-au părăsit, pretextînd o neînțelegere. La început nu vroiau să creadă că el l-a ucis pe Jaguar-Negru, dar omul insistă atît de mult, încît consimțiră să-l urmeze pînă la locul bătăliei, întovărășit de bătrînul lor tată. Cînd îl văzură pe căpcăun, cei trei bărbați se speriară atît de tare, încît a trebuit ca învingătorul să topăie pe hoit, pentru ca socrul să accepte să se apropie. Ca o răsplată pentru fapta lui de vitejie, bătrînul i-a dat-o ginerelei și pe a doua dintre fiicele lui, cumnații i-au construit o colibă mai mare și a fost proclamat șef al satului.



Dar omul vroia să fie consacrat și mare vînător al tuturor celorlalte specii de animale. De aceea s-a hotărît să ceară ajutorul lui Wau-uta, brotacul arboreal. Se apucă să caute copacul unde locuia acesta, și stînd dedesubt, îl chemă și îl rugă. Ziua era pe sfîrșite și broasca nu răspundea. El își continuă rugăciunile și cînd se făcu pe de-a-ntregul întuneric, le însoți cu lacrimi și gemete, „pentru că știa bine că dacă ar fi plîns îndeajuns de mult, ea va coborî ca o femeie care începe prin a refuza un bărbat, dar căreia în fața lacrimilor lui începe să i se facă milă de el”.

Tocmai gema sub copac cînd deodată apăru un stol de păsări așezate în ordinea mărimii, de la cea mai mică la cea mai mare. Una după cealaltă îi ciuguliră picioarele cu ciocul pentru ca să-l facă îndemînic la vînătoare. Fără ca el să știe, Wau-uta începea într-adevăr să se intereseze de el. După păsări veniră șobolanii în ordinea mărimii, urmați de acuri, de paca, de cervid, de porcul sălbatic, apoi de tapir. Trecînd prin fața indianului, fiecare animal scotea limba și îi lingea picioarele ca să îi dea noroc atunci cînd va vîna specia anume căreia îi aparținea acel animal. Așa făcură pe urmă și felinele, de la cel mai mic la cel mai mare, și în cele din urmă șerpii, care defilară tîrîndu-se.

Aceasta dură toată noaptea și cînd se făcu lumină, bărbatul încetă să mai geamă. Se apropie de el o ființă necunoscută. Era Wau-uta care purta o săgeată cu aspect bizar: „Tu ai făcut tot zgomotul acesta astă noapte, nelăsîndu-mă să dorm? Uită-te mai degrabă la brațul tău, de la umăr pînă la mînă!” Brațul era acoperit de mucegai și celălalt braț pățise la fel. Bărbatul rîci tot mucegaiul, pentru că acesta era cauza nenorocului lui. Ca urmare, Wau-uta îi propuse să își schimbe săgețile între ei; săgeata ei era ruptă în mai multe bucăți și reparată. Încercînd-o, bărbatul reuși totuși să nimerească o liană subțire care atîrna foarte departe de acolo. Wau-uta îi explică că de acum înainte va fi suficient să tragă în aer oriunde; și indianul își dădu seama că picînd la loc, săgeata lui nimerea întotdeauna un vînat: mai întîi păsări, de la cea mai mică la cea mai mare, apoi un șobolan, un acuri, etc. pînă la tapir; feline, șerpi în ordinea mărimii, exact ca animalele care defilară în cursul nopții. Cînd a parcurs toată seria,

Wau-uta adăugă că putea să-și păstreze săgeata, cu condiția să nu dezvăluie niciodată cine îl făcuse un bun ochitor. După care se despărțiră.

Eroul nostru se întoarse deci la coliba lui și la cele două neveste. Și deveni la fel de faimos în chip de furnizor de carne afumată, așa cum fusese deja faimos pentru curajul de care făcuse dovadă cînd îl ucisese pe Jaguar-Negru. Fiecare încerca să îi afle secretul, dar el nu vroia să spună nimic. Atunci tovarășii îl invită la o mare sărbătoare a berii. Omul se îmbătă și vorbi. A doua zi dimineața, cînd își veni în fire, căută săgeata pe care i-o dăduse Wau-uta, dar în locul acesteia nu mai era decît săgeata lui. Și tot norocul lui dispăru (Roth 1, p. 213-214).

Există o lungă variantă kalina din acest mit (kalina sînt un grup carib din Guyana) care reprezintă exact articulația între M237 și M238. În această variantă (M239), într-adevăr broasca protectoare este un cunauarú mascul, adică de aceeași specie și de același sex ca și Adaba, protagonistul din M237. Dar acest cunauarú joacă, ca și în M238, rolul de protector al unui vînător nenorocos și scăpat din ghearele Jaguarului canibal (în loc să-l fi ucis); el curăță săgețile vînătorului de mucegaiul malefic (ca și Adaba, și spre deosebire de Wau-uta care observă mucegaiul pe trupul însuși al vînătorului), și face din el un ochitor de elită (fără să fie aici vorba de o săgeată magică).

Urmarea povestirii ne aduce îndărăt la M237: eroul se întoarce printre ai lui, dar înzestrat cu natură de broască dobîndită la batracieni. De aceea nu se scaldă decît în „apa broaștelor”, care se află în scorburile copacilor. Din greșeala nevestei intră în contact cu apa în care se scaldă oamenii, și ca urmare fiul lui și cu el se transformă în broaște (Ahlbrinck, art. „awarupepe”, „kunawaru”).

Motivul animalelor așezate în ordine crescătoare persistă în această variantă, dar deplasat. Într-adevăr, el se situează în timpul șederii eroului la jaguarul canibal. Acesta îl întreabă cum își folosește săgețile și el răspunde că ucide animale, a căror listă o recită, familie după familie, înfățișîndu-și săgețile una după cealaltă și mergînd de fiecare dată de la cel mai mic la cel mai mare. Pe măsură ce mărimea animalului citat crește, jaguarul rîde mai tare (cf. Adaba rîzînd cînd descoperă mucegaiul pe săgețile lui), pentru că nădăjduiește ca interlocutorul îl va numi în cele din urmă pe jaguar și îi va da astfel un pretext pentru a-l devora. Ajungînd

la ultima săgeată, eroul numește tapirul<sup>1</sup>, și Jaguarul izbucnește în hohote de râs timp de două ceasuri, dându-i omului răgazul să scape.

Să abordăm mitul din această perspectivă. Tot grupul din care face parte evocă alternativ sau concurent două tipuri de purtări: o conduită verbală referitoare la un nume care nu trebuie pronunțat sau la un secret care nu trebuie trădat; și o conduită fizică, față de corpuri care nu trebuie să fie apropiate. M233, M234, M238, M239 (partea întâi) ilustrează primul caz: nu trebuie pronunțat numele lui Albină sau să-i reproșezi natura, nu trebuie să-i trădezi secretul lui Wau-uta, sau să pronunți numele Jaguarului. M235, M236, M237, M239 (partea a doua) ilustrează cel de-al doilea caz: nu trebuie să uzi corpul albinei sau al braștei cu apa de care se slujesc oamenii ca să se spele. Este vorba, întotdeauna și peste tot, de o apropiere malefică între cei doi termeni. Unul dintre termeni este o ființă vie iar, după caracterul verbal sau fizic al conduitei evocate, celălalt termen este fie un obiect, fie un cuvânt. Se poate spune deci că noțiunea de apropiere este luată în sens propriu în primul caz și în al doilea caz în sens figurat.

Termenul apropiat activ de celălalt poate el însuși să aibă două trăsături. Ca și cuvânt (numele propriu), sau ca propoziție (secretul), este compatibil cu ființa individuală careia i se aplică. „Albină“ este chiar numele albinei, „Jaguar“ este numele jaguarului, și este deopotrivă de adevărat că Maba și Wau-uta sînt fiecare responsabili de binefacerile lor. Dar dacă este vorba de ceva (în speță de apă) este incompatibilă cu ființa de care este apropiată: apa oamenilor este antipatică albinei ca și braștei.

În al treilea rînd, apropierea celor doi termeni (fie că este fizică sau verbală) prezintă, după caz, un caracter aleatoriu sau ordonat. În M233 și M238, eroul pronunță numele interzis, involuntar și din nebăgare de seamă. În M235 și M239, cumnatele sau soția nu știu de ce li se interzice să-l stropescă pe erou. În schimb, în M239, eroul enumeră animale din ce în ce mai mari, progresiv și în ordine, și numai în acest caz este evitată apropierea malefică. Combinatorica noastră trebuie deci să admită această eventualitate; și mai trebuie să ia în considerare urmările dezastruoase ale apropierii, dar care s-ar traduce aici printr-o conjuncție (jaguarul ar mânca omul) și nu printr-o disjuncție (transformarea femeii sau a bărbatului supranaturali în animal):

1 Textul olandez spune *buffel*, „bivol“ dar este termenul pe care Ahlbrinck îl folosește pentru a desemna tapirul, așa cum remarcă traducătorul versiunii franceze într-o notă la articolul „maipuri“.

|                                   | M233 | M234 | M235 | M237 | M238 | M239 |
|-----------------------------------|------|------|------|------|------|------|
| <i>real/verbal</i>                | -    | -    | +    | +    | -    | +    |
| <i>compatibil/incompatibil</i>    | +    | +    | -    | -    | +    | -    |
| <i>ordonat/aleatoriu</i>          | -    | -    | -    | -    | -    | +    |
| <i>apropiere: produsă/evitată</i> | +    | +    | +    | +    | +    | +    |
| <i>conjuncție/disjuncție</i>      | -    | -    | -    | -    | -    | -    |

Acest tabel recapitulativ (în care semnele + și - conotează respectiv primul și cel de-al doilea termen al fiecărei opoziții) nu prezintă alt interes decît acela de agendă provizorie. Este incomplet, pentru că am inclus aici numai parțial anumite mituri. Ajunși în acest punct al analizei, trebuie să introducem acum și alte aspecte. Într-adevăr, remarcile precedente nu au epuizat resursele opoziției între sistemul ordonat și sistemul aleatoriu. Cînd parcurgem seria miturilor constatăm că domeniul ei de aplicație este mai vast decît cel pe care l-am explorat pînă în prezent, și că trebuie să punem la activul ei și o altă opoziție. La început avem de-a face cu sisteme cu doi termeni: un personaj și numele pe care îl poartă, un individ și un lucru pe care nu îl suportă, apoi, începînd cu M238, doi indivizi care nu se suportă reciproc (eroul și jaguarul). Pînă aici, relația negativă este deci polară, așa cum este polară (și subiectiv aleatorie) și relația pozitivă care se instaurează începînd cu M236 între un vînător și vînatul lui, *cu condiția să tragă în aer*, adică fără să apară o conexiune previzibilă între această conduită și rezultatul ei: un animal va fi fără îndoială ucis, dar specia căreia îi va aparține rămîne necunoscută pînă ce se va obține rezultatul. Am atras deja atenția asupra caracterului semi-aleatoriu al conduitei limită pe care M236 are grijă să o interzică: dacă tragi în direcția unui stol, incertitudinea se va referi la identitatea individului care va fi ucis, și nu asupra speciei, iar condițiile cerute de ipoteză nu vor mai fi reunite. De aceea celelalte păsări se năpustesc la vinovat și îl sfîșie în bucăți.

Pe de altă parte, un vînător care trage întotdeauna la țintă, dar care nu știe ce nimerește, nu poate să fie un vînător perfect. Nu este de ajuns să omoare întotdeauna ceva: măiestria lui trebuie să se afirme în întreg universul vînatului. Purtarea eroului din M238 traduce admirabil această exigență: chiar cînd l-a ucis pe jaguarul canibal, vînatul suprem, el nu a devenit pentru atîta lucru un vînător consacrat: „Dorea foarte tare să își facă o reputație prin îndemînarea lui la vînarea tuturor celorlalte animale, în plus față de gloria pe care o dobîndise pentru că a eliberat țînutul de Jaguar-Negru“ (Roth 1, p. 213). De vreme ce M236 demonstrează imposibilitatea de a scăpa subiectiv, și pe căi cantitative, de insuficiențele

unui sistem polar, trebuie deci ca ieșirea să fie în același timp obiectivă și calitativă, cu alte cuvinte, caracterul subiectiv aleatoriu al sistemului (de care M236 dovedește că nu se poate scăpa) să fie compensat prin transformarea sa obiectivă din sistem polar într-un sistem ordonat.

Această transformare a sistemului polar începe în primul episod din M238. Termenii opuși nu sînt încă decît doi: pe de o parte jaguarul, care este un căpcăun, pe cealaltă parte vînătorul nenorocos, care este destinat să-i cadă pradă. Ce se întîmplă atunci? Cel dintîi îl urmărește pe al doilea învîrtindu-se în jurul unui copac, și din absolut definite, pozițiile lor respective devin relative pentru că nu se mai știe cine aleargă după cine, cine este vînător sau vînat. Fugind de persecutor, fugarul îl ajunge din urmă și îl rănește pe neașteptate; nu-i mai rămîne deci decît să îi vină de hac. Deși sistemul este întotdeauna redus la doi termeni, nu mai este vorba de un sistem polar, ci a devenit ciclic și reversibil: jaguarul este mai tare decît omul, omul este mai tare decît jaguarul.

Rămîne să observăm transformarea, în stadiul ulterior, a acestui sistem cu doi termeni, ciclic și non-tranzitiv, într-un sistem tranzitiv cuprinzînd mai mulți termeni. Această transformare se operează trecînd de la M238 (partea întîii) la M239 (partea întîii), apoi la M238 (partea a doua), imbricație care nu trebuie să ne surprindă pentru că am văzut că M239 se suprapune și pe M238 și pe M237, acesta din urmă precedîndu-le pe celelalte două în ciclul transformărilor.

Primul ciclu tranzitiv și ordonat apare în M239 (partea întîii), sub forma dublu amortizată a unei conduite verbale al cărei rezultat cheamă o expresie negativă: eroul *nu este mîncat* de jaguar, deși acesta l-a obligat să enumere toate felurile de vînat, familie după familie, începînd cu cele mai puțin importante și, în interiorul fiecărei familii, mergînd de la animalul cel mai mic la cel mai mare. Cum eroul nu îl citează pe jaguar (special sau din întîmplare, nu se știe), jaguarul nu îl va ucide pe om, în ciuda faptului, care nu este mărturisit aici, că oamenii îiucid cu plăcere pe jaguari. Acestei conduite verbale a eroului, și vînătorii figurate pe care o mimează în fața jaguarului arătîndu-și succesiv toate săgețile, îi urmează atunci în M238 (partea a doua), o conduită reală a unor animale și o vînătoare în sens propriu, care, ambele, fac să intervină un sistem zoologic în același timp total și ordonat, de vreme ce în ambele cazuri animalele sînt aranjate în clase, iar aceste clase sînt ierarhizate de la cele mai inofensive pînă la cele mai periculoase, și animalele înseși sînt ierarhizate în sînul fiecărei clase, de la cel mai mic la cel mai mare. Antinomia inițială, care era antinomia inerentă fatalității (adică fie nega-

tivă: termeni apropiați din întîmplare, care nu ar fi trebuit să fie apropiați; fie pozitivă: vînătoare magică în care trăgătorul atinge întotdeauna, dar numai din întîmplare, un vînat pe care nu are intenția anume să îl ucidă), se află astfel depășită datorită emergenței, *ca raspuns la o intenție subiectiv aleatoare. a unei naturi obiectiv ordonate*. Analiza miturilor confirmă că, așa cum am sugerat în altă parte (9, p. 18-19, 291-293), credința în eficacitatea magiei presupune un act de credință în ordinea lumii.

Revenind la organizarea formală a grupului nostru de mituri, vedem acum că indicațiile deja date trebuie să fie completate de altele. De la M233 la M235, avem de-a face cu un sistem cu doi termeni a căror conjuncție – figurată dacă unul din termeni este un substantiv sau o judecată predicativă, reală dacă este un lucru – provoacă disjuncția ireversibilă a celui alt termen, însoțită de consecințe negative. Pentru a depăși această antinomie a polarității, M236 ia în considerare o clipă o soluție pe care o recunoaște falsă, de vreme ce aduce o conjuncție negativă: aceea a vînătorului și a păsărilor, din care rezultă moartea eroului. Acest mit oferă astfel aspectul unei înfundături în care se împotmolesc simultan și sensul propriu și sensul figurat pe care miturile anterioare le utilizau alternativ. În M236 într-adevăr, conjuncția omului și a păsărilor se realizează fizic și trebuie deci să fie înțeleasă în sens propriu; dar, așa cum am arătat (p. 174), ea rezultă din faptul că eroul a ales să înțeleagă interdicția într-o accepție figurată.

Prima parte a lui M238 transformă sistemul polar în sistem ciclic fără a introduce termeni noi; această transformare are loc în sens propriu, fiindcă cei doi adversari se vînează materialmente învîrtindu-se în jurul unui copac, care este un lucru. Această urmărire se soldează cu o conjuncție pozitivă a cărei amploare este încă restrînsă: omul triumfă asupra jaguarului. Sistemul ciclic și ordonat apare mai întîi sub o formă verbală și figurată în M239 (partea întîii) unde este sancționat printr-o disjuncție pozitivă (omul scapă de jaguar), apoi în sens propriu și sub formă reală în M238 (partea a doua) avînd drept sancțiune o conjuncție pozitivă a cărei amploare este acum generală: omul a devenit stăpînul tuturor felurilor de vînat.

Rămîne să examinăm o ultimă dimensiune: aceea în care se înscrie motivul mucegaiului care acoperă săgețile (M237, M239) sau brațele (M238) ale vînătorului nenorocos. Cum știm că de fapt M239 ilustrează transformarea intermediară între M237 și M238, trebuie să admitem că mucegaiul de pe săgeți, instrumente ale vînătorului, este o primă aproxi-

mare a mucegaiului care îi afectează direct trupul, și că tranziția de la una la cealaltă se operează corelativ cu aceea a sistemului încă aleatoriu din M237 la sistemul integral ordonat din M238.

Am indicat mai sus că vânătorii guyanezi își ung adeseori brațele cu secrețiile anumitor specii de brotaci. Indienii tukuna de pe rio Solimões au o practică analogă cu ocazia vindecărilor șamanistice. Utilizează în acest scop secrețiile săpunoase, solubile în apă, ale unui brotac arboreal cu spinarea de un verde viu și cu burta albă (*Phyllomedusa*). Unse pe brațe, aceste secreții produc vomismente purificatoare. Or, cum o să vedem mai departe, și alte triburi din Amazonia recurg la varietăți de miere toxică pentru a obține același rezultat. Prin acest intermediar, concepem deja că mucegaiul de care este vorba în mituri ar putea fi o reprezentare inversă a secrețiilor brotacului: acestea asigură succesul la vânătoare, celelalte îl împiedică; brotacul le răpește pe unele și le dă pe celelalte. Mai mult, percepem o legătură indirectă, printr-o serie de transformări, între mierea care figurează la începutul grupului și mucegaiul de care este vorba la sfârșit. Am văzut deja cum, de la miturile din Chaco la miturile gé pe de o parte, și, trecând prin seria de mituri guyaneze pe de altă parte, mierea se putea transforma în vînat; și înțelegem acum că, plecînd de la vînatul al cărui mijloc sînt secrețiile brotacului, acestea se pot transforma în mucegai, care este un obstacol la urmărirea vînatului.

Să facem aici o observație. În rituri, brotacul este mijlocul vînatului în sens propriu; el joacă acest rol prin efectul unei apropieri fizice între corpul lui și cel al vînatului. În mituri, rolul brotacului se menține, dar este evocat sub forma figurată, deoarece virtuțile brotacului sînt morale și nu fizice. În aceste condiții subzistă sensul propriu, dar se aplică mucegaiului care afectează fizic corpul vînatului și care constituie, într-un anumit sens, un brotac inversat. Această transformare este importantă, pentru că ne permite să legăm indirect de grupul nostru un mit tukuna cu care singurul punct comun pare să fie motivul mucegaiului corporal:

M240. *Tukuna: vînatul nebulun.*

Un vînat de păsări își pusese odată lațurile, dar de fiecare dată cînd venea să le cerceteze, nu găsea prinsă în ele decît o pasăre sabiá (un soi de sturz: Turdide). Totuși, tovarășii lui aduceau multe păsări mari, cum ar fi mutum (*Crax* sp.) și

jacu (*Penelope* sp.). Toți își băteau joc de vînatul nenorocos, pe care aceste ironii îl cufundau într-o tristete adîncă.

În ziua următoare nu a prins decît un sturz și atunci s-a infuriat. A deschis cu forța ciocul păsării, a tras un vînt înăuntru și i-a dat drumul animalului. Aproape imediat omul a devenit nebulun și a început să delireze. Vorbele lui nu aveau nici un sens: „vorbea fără încetare de șerpi, de ploaie, de gîtul furnicarului<sup>1</sup>, etc.“ Îi mai spunea mamei lui că îi este foame și cînd îi aducea de mîncare o refuza, afirmînd că abia terminase de mîncat. A murit cinci zile mai tîrziu fără să înceteze să vorbească. Culcat într-un hamac, cadavrul lui se acoperea de mucegai și de ciuperci și în acest timp el arunca mereu aceleași vorbe nebunești. Cînd au venit ca să-l îngroape, el a spus: „Dacă mă îngropați, furnicile veninoase vor veni să vă atace!“ Dar oamenii se săturaseră să mai aștepte, și l-au îngropat deși el continua să vorbească (Nimuendajú 13, p. 154).

Am transcris aproape literal acest mit datorită interesului tabloului clinic al nebuniei care se află aici. Nebunia se manifestă pe planul unei conduite verbale, printr-o vorbărie nemăsurată și prin cuvinte dezordonate care anticipează în mod figurat mucegaiurile și ciupercile cu care se va acoperi la propriu cadavrul alienatului. Acesta este un vînat nenorocos, ca și eroii din miturile guyaneze pe care le discutăm acum. Dar pe cînd aceștia din urmă pozează în victime și adresează animalelor plîngeri verbale, el adoptă față de animale o conduită fizică agresivă, pe care o sancționează un mucegai figurat: nebunia care este *consecința* gestului lui descreierat, pe cînd congenerii lui din Guyana se curăță de un mucegai real care era *cauza* inactivității lor forțate.

În *Crud și gătit* am precizat în mai multe rînduri semnificația pe care sistematica indigenă o dă mucegaiurilor și ciupercilor. Acestea sînt substanțe vegetale care țin de categoria putredului și cu care se hrăneau oamenii înainte de introducerea artelor civilizației: agricultura și bucătăria. Ca vegetal, mucegaiul se opune deci vînatului, hrana animală; mai mult, unul este putred, pe cînd cealaltă este destinată gătitului; în sfîrșit, vegetalul putred ține de natură, carnea gătită, de cultură. Pe toate

1 Explicația acestei ultime expresii este fără îndoială că marii furnicari par să fie lipsiți de gît: capul lor se înscrie direct în prelungirea corpului.

aceste planuri se amplifică opoziția între termeni pe care la început miturile guyaneze îi apropiaseră. Într-adevăr, M233 evoca unirea (dar numai în registrul hranei vegetale) dintre un aliment crud și natural: mierea, și un aliment gătit și cultural: berea. Or, în cazul mierii se poate spune că natura iese în calca culturii, deoarece oferă această băutură gata preparată; în cazul berii, mai degrabă cultura se depășește pe sine, fiindcă berea nu este numai gătită, ci și fermentată.

Trecînd de la opoziția inițială, *crud/fermentat*, la opoziția subsecventă, *putred/gătit*, miturile se supun deci unui demers regresiv: putredul este dincoace de crud, așa cum gătitul este dincoace de fermentat. În același timp, distanța dintre termeni crește, de vreme ce opoziția de la început se referea la doi termeni vegetali, iar cea la care am ajuns acum la un termen vegetal și un termen animal. În consecință, regresează și medierea opoziției.

\*  
\* \*

Vom aborda acum studiul unui mit guyanez considerabil, din care cunoaștem mai multe versiuni. În ciuda unei intrigi foarte diferite, el este asimilabil cu miturile precedente în perspectiva pe care am adoptat-o, deoarece brotacul capătă aici, încă și mai limpede, aspectul unui personaj feminin.

#### M241. *Warrau: povestea lui Haburi.*

Au fost odată două surori, care își agonisau cele necesare traiului fără ajutorul nici unui bărbat. De aceea au fost foarte surprinse cînd au descoperit într-o zi gata preparată, măduva palmierului *lité/ (Mauritia)* pe care ele numai îl doborîseră în ajun. Cum același incident s-a repetat și în zilele următoare, s-au hotărît să stea la pîndă. În toial noapții au văzut un palmier /manicole/ (*Euterpe*) înclinîndu-se pînă ce frunzișul i-a atins trunchiul celuiialt copac pe care îl lăsasera numai crestat. Atunci ele săriră, apucară o frunză a palmierului și o rugară să se transforme în bărbat. La început reticentă, frunza de palmier sfîrși prin a încuviința. Cea mai mare dintre cele două surori avu parte de acest bărbat ca soț, și în curînd dădu viață unui superb băiețel pe care îl numi Haburi.

Terenul de vînătoare al femeilor era aproape de două bălți din care numai una le aparținea, și în care ele pescuiau. Cealaltă baltă îi aparținea lui Jaguar și ele îi recomandară bărbatului să nu se apropie de ea. Totuși, el se duse acolo, pentru că balta fiarei avea mai mult pește decît a lor. Dar Jaguar nu înțelegea să se lase furat: ca să se răzbune, îl ucise pe hoț, îi împrumută înfățișarea și veni la tabăra celor două femei. Era aproape noapte. Jaguar ducea coșul victimei lui, care conținea peștele furat. Cu un glas care le surprinse prin forța și grosolănia lui, falsul soț le spuse femeilor că puteau să gătească peștele și să-l mănince, dar că el însuși era prea obosit ca să împartă masa cu ele; vroia numai să doarmă, țînîndu-l pe Haburi în brațe. I se dădu copilul și, pe cînd femeile cinau, el începu să sforăie atît de tare, încît putea fi auzit de pe malul celălalt. În somnul lui, pronunță de mai multe ori numele bărbatului pe care îl ucisese și pe care pretindea că îl personifică. Omul acela se numea Mayara-koto. Aceasta le neliniști pe femei, care bănuiră vreo trădare. „Niciodată, spuseră ele, soțul nostru nu a sforăit atît de tare și nu și-a zis niciodată pe nume.“ Ele îl scoaseră ușurel pe Haburi din brațele celui adormit, strecurînd în locul acestuia un pachet de scoartă de copac, și o luară la fugă împreună cu copilul, neuitînd să ia cu ele o torță de ceară și o legătură de vreascuri.

Pe cînd mergeau, ele o auziră pe Wau-uta, care pe vremea aceea era o vrăjitoare, cîntînd și acompaniindu-se cu sunătoarea ei rituală. Femeile grăbiră pasul în direcția zgometului, pentru că știau că la Wau-uta vor fi la adăpost. În timpul acesta jaguarul se trezi. Se înfurie foarte tare văzînd că era singur și că în brațe, în locul unui fiu, ținea un pachet de scoartă de copac. Își relua forma de animal și se năpusti în urmărirea fugarelor. Acestea îl auziră de departe și grăbiră pasul. Bătută în sfîrșit la ușa lui Wau-uta. „Cine este acolo? – sîntem noi, cele două surori.“ Dar Wau-uta nu vru să le deschidă. Atunci mama ciupi urechile lui Haburi ca să plîngă. Interesată, Wau-uta se informă: „Ce este copilul acesta? Fată sau băiat? – Este Haburi al meu, un băiat“, răspunse mama, și Wau-uta se grăbi să le deschidă ușa și le invită să intre.

Cînd sosi jaguarul, Wau-uta îi spuse că nu văzuse pe nimeni, dar, după miros, fiara știu că mințea. Wau-uta îi

propuse să-și dea seama el însuși, băgînd capul pe ușa întredeschisă. Ușa aceasta era plină de spini: Wau-uta o închise peste gîtul jaguarului și îl ucise. Dar surorile începură să-și plîngă soțul mort și, cum nu mai conteneau din plîns, Wau-uta le spuse că mai bine s-ar fi dus să caute manioc la plantație și să pregătească niște bere ca să-și înecă amarul. Ele vrură să îl ia pe Haburi cu ele, dar Wau-uta protestă spunînd că era inutil și că avea să aibă ea grijă de el.

În timp ce surorile erau la cîmp, Wau-uta îl făcu prin mijloace magice pe băiat să crească pînă ce deveni un adolescent. Îi dădu un fluier și niște săgeți. Pe drumul care le aducea de la plantație, femeile auziră muzica și se mirară, pentru că nu își aduceau aminte să fie vreun bărbat la casă. Ele intrară timid și văzură un tînăr care cînta din fluier. Dar unde era Haburi? Wau-uta pretinse că copilul fugise ca să le ajungă din urmă chiar în momentul cînd ele se îndepărtau de cabană și că ea credea că s-ar fi aflat cu ele. Wau-uta mințea, pentru că îl făcuse pe Haburi să crească pentru ca să poată deveni amantul ei. Și se prefăcu chiar că le ajută pe cele două surori să-l caute pe băiețel, nu fără să-i fi ordonat lui Haburi să spună că ea era mama lui și să-i fi explicat cum va trebui să se poarte față de ea.

Haburi era un țintaș de elită: nu dădea niciodată greș cînd trăgea într-o pasăre. Wau-uta ceru ca el să-i dea toate păsările mari pe care le va ucide și să dea păsările cele mai mici celor două femei, după ce ea însăși le poluase și le spurcase. Ea spera că mama și mătușa lui Haburi, jignite și umilite, vor sfîrși prin a pleca. Dar, în loc să plece, ele se încapățînară să caute copilul dispărut. Situația aceasta dură multă vreme; în fiecare zi Haburi îi aducea lui Wau-uta păsările cele mari și, celor două femei, păsările mici, spurcate.

Totuși, într-o zi, Haburi dădu greș pentru prima dată trăgînd în vînat și săgeata se înfipse într-o creangă care se întindea deasupra golfulețului în care vidrele, unchii vîntătorului, veneau să prindă pește și să mînînce. Locul era frumos, luminos, și Haburi se slobozi acolo, avînd grijă să își acopere excrementele cu frunze. Apoi se sui în copac ca să își recupereze săgeata. Tocmai în acel moment sosiră vidrele și, simțînd mirosul urît, îl bănuiră imediat pe pușlamaua lor de nepot. Îl văzură în copac, îi porunciră să se dea jos și să se

așeze și îi spuseră tot ce credeau despre el: ducea o viață depravată, mama lui nu era bătrîna, ci tînăra, iar sora acesteia era în consecință mătușa lui. Nu trebuia să mai împartă nicio dată păsările așa cum o făcuse. Dimpotrivă, păsările mari trebuia să i le dea mamei lui, care era cea mai în vîrstă dintre cele două surori, și trebuia să-i ceară iertare, scuzîndu-se pentru răutatea involuntară.

Haburi se destăinui deci mamei lui și dădu păsările mici și murdare lui Wau-uta. Aceasta se înfurie, îi spuse lui Haburi că înnebunise și îi suflă în față (pentru a alunga duhurile rele, cf. Roth 1, p. 164). Era atît de furioasă încît nu putu să mînînce nimic și toată noaptea nu încetă să îi facă reproșuri lui Haburi. Dar, a doua zi, acesta împărți vînatul în același fel celor trei femei și Wau-uta nu îl mai lăsă în pace. De aceea el se hotărî să fugă împreună cu mama și mătușa lui.

Haburi făcu o pirogă din ceară de albine; în timpul nopții însă i-o fură un rătoi negru. Apoi făcu o pirogă de argilă, care fu furată de un rătoi de altă specie. În același timp, defrișase o plantație cu o repeziciune miraculoasă, pentru ca femeile să poată cultiva maniocul de care vor avea nevoie în timpul călătoriei. Din timp în timp, Haburi dispărea și fabrica pirogi din esențe de lemn mereu diferite și de formă variată, dar de fiecare dată i le fura un rătoi de specie nouă. Ultima dată făcu o pirogă din lemn de bombaceu, și aceasta rămase în posesia lui. Deci Haburi a fost cel care a fabricat prima pirogă și care i-a învățat pe rătoi să înoate, pentru că la început ei nu știau să rămîină la suprafața apei fără ajutorul pirogilor: „Într-adevăr, comentează informatorul, noi, warrau, spunem că fiecare specie de rață are o pirogă de un model anume.”

Lucru cu mai surprinzător: a doua zi, ultima pirogă crescuse ca dimensiuni. Haburi le rugă pe femei să încerce în ea proviziile, pe cînd el continua să planteze răsaduri de manioc, însoțit de Wau-uta. Cu primul prilej, se duse pe furis la colibă, își luă securea și săgețile și se îndreptă spre mal, nu fără a fi poruncit stîlpilor să tacă din gură, pentru că, pe vremea aceea, stîlpii vorbeau și puteau să dea informații unui vizitator atunci cînd proprietarul colibei lipsea de-acasă. Din nefericire, Haburi uită să-i adreseze aceeași recomandare și unui papagal care se afla acolo, și cînd Wau-uta se întoarse, pasărea o informă în ce direcție plecase el.

Wau-uta se repezi spre mal și ajunsese acolo chiar în clipa în care Haburi pune piciorul în piroga în care mama și mătușa lui se aflau deja acolo. Bătrîna reținu ambarcația strigînd: „Copilul meu! Copilul meu! Nu mă părăsi! Eu sînt mama ta!” și nu se lăsă, deși ceilalți o loveau cu pagaia peste degete atît de tare, încît bordul era cît pe-acî să se facă așchii. Trebui deci ca Haburi să se resemneze și să o urmeze pe Wau-uta, și amîndoi se îndreptară spre un copac gros, unde își aveau cuibul niște albine. Haburi scobi o deschizătură în trunchi cu securea și îi spuse bătrînei să intre acolo ca să bea miere. Ea era într-adevăr ne bună după miere și hohotînd de plîns fără încetare, la gîndul că fusese cît pe-acî să-l piardă pe Haburi, se strecură în crăpătura pe care acesta se grăbi să o astupe la loc. Și acolo o găsim încă și astăzi pe Wau-uta broasca, care strigă numai din copacii găunoși. Priviți-o bine: veți vedea că degetele ei la vîrf sînt strivite de loviturile pe care le-a primit atunci cînd se agăta de marginea pirogii. Ascultați-o: veți auzi cum își plînge amantul pierdut: Wang! Wang! Wang! (Roth 1, p. 122-125).

Există și alte variante ale acestui mit, pe care le vom examina mai departe. Dacă am utilizat de la început și am tradus aproape literal varianta lui Roth, faptul se explică prin aceea că nici o alta nu pune mai bine în valoare uimitoarea creație romanescă pe care o constituie mitul, și nu scoate mai bine în relief originalitatea lui, puterea de invenție dramatică și bogăția lui psihologică. Într-adevăr, această poveste a unui băiat cules de o protectoare care are o mulțime de gînduri ascunse, și care începe prin a se juca de-a mama înainte de a se instala în rolul unei amante bătrîne, dar avînd grijă ca un anumit echivoc să subziste asupra sentimentelor ei ambigue, va trebui să așteptăm *Confesiunile* lui Rousseau pentru ca literatura noastră să îndrăznească să o abordeze. Ba încă doamna de Warens este o femeie tînără în comparație cu broasca guyaneză, căreia vîrsta și natura animală îi conferă un aspect trist și respingător, care din textul mitului se vede că este prezent în mintea naratorului. Povestiri de acest gen (pentru că în tradiția orală americană acesta nu este un exemplu unic, deși poate că nici unul nu are asemenea brio) ne pot aduce, într-o scurtă și fulgurantă iluminare, sentimentul încercat cu o evidență irezistibilă că acești primitivi, ale căror invenții și credințe le manipulăm cu o dezinvoltură care s-ar potrivi numai unor alcătuirii mult mai grosolane, știu să dea dovadă de o subtilitate estetică, de un rafinament intelectual și de o sensibilitate morală care ar trebui să

ne inspire tot atîtea scrupule cîtă pietate. Oricum ar fi, îi vom lăsa istoricului ideilor și criticului grija de a urmări aceste reflecții asupra aspectului propriu-zis literar al mitului nostru și ne vom întoarce acum spre studierea lui etnografică.

1. Povestirea începe evocînd viața solitară a două surori care vor devenii soțiile (ele spun „soțul nostru”) ale bărbatului supranatural pe care l-au înduplecat. Ne amintim că cele mai mari neazuri ale eroului din M238 încep după ce a obținut o a doua soție, că neazurile eroului din M235 îi vin de la faptul că are două cumnate, și în sfîrșit, că eroina miturilor din Chaco era urmărită de doi pretendenți a căror rivalitate aduce după sine consecințe dezastruoase.

Am atras deja atenția asupra importanței acestei duplicări, care reflectă pe plan formal o ambiguitate ce ni se pare o proprietate intrinsecă a funcției simbolice (L.-S. 2, p. 216). În mituri, această ambiguitate se exprimă cu ajutorul unui cod retoric care joacă perpetuu asupra opoziției dintre lucru și cuvînt, dintre individ și numele care îl desemnează, dintre sensul propriu și sensul figurat. O versiune (pe care ne-a fost din nefericire imposibil să o consultăm la Paris și pe care o cităm la a doua mînă) scoate în evidență această dualitate a soțiilor, de vreme ce mitul - redus de altminteri la episodul lui inițial - pretinde să explice originea căsătoriei unui bărbat cu două femei:

M242. *Arawak: originea bigamiei.*

Două surori erau singure pe lume. Un bărbat, cel dinții pe care îl văzuseră ele vreodată altfel decît în vis, coborî cer și le învătă agricultura, bucătăria, țesutul și toate actele civilizației. Pentru acest motiv are astăzi fiecare indian două soții (Dance, p. 102).

Or, aproape pretutindeni în Guyana (și fără îndoială și în alte părți), bigamia implică o diferențiere a rolurilor. Prima neastă, care este în general cea mai în vîrstă, are datorii și privilegiile deosebite. Chiar dacă tovarășa ei este mai tînără și mai dezirabilă, ea rămîne adevărata stăpînă a căminului (Roth 2, p. 687-688). Textul lui M241 se abține să o califice pe cea de a doua femeie: ea nu este nimic altceva decît o soție. Pe cînd cealaltă apare sub rolurile bine definite de cultivatoare, de bucătăreasă și de mamă. În bigamie în consecință, dualitatea femeilor nu este un simplu dual<sup>1</sup>, ci un sistem polar și orientat. Cea de-a doua femeie nu o reproduce

1 Referire la numărul dual care există în gramaticile anumitor limbi, pe lîngă singular și plural. *N. trad.*

pe prima. Atunci cînd ea își face apariția, înzestrată cu atribute mai ales fizice, prima femeie se transformă și devine un soi de metaforă a funcției de soție: emblema virtuților domestice.

Vom discuta mai jos rolul civilizator al eroului.

2. Soțul supranatural se manifestă cu ocazia doborîrii palmierilor pentru a le extrage amidonul. Spre epoca în care *Mauritia flexuosa* începe să poarte roade, indienii warrau taie copacul și îi crestează longitudinal trunchiul pentru a desface măduva fibroasă care umple interiorul. Trunchiul astfel cioplit servește de adăpătoare. Se varsă înăuntru apa, amestecînd-o cu pulpa, care eliberează o masă considerabilă de amidon. Apoi se scot fibrele și, cînd amidonul s-a depus sub formă de sediment, este modelat în tipare și pîinile astfel obținute sînt uscate la foc (Roth 2, p. 216). Altă specie de palmier citată la începutul mitului, al cărei frunziș se transformă în bărbat, este *Euterpe edulis*, pe care indienii o doboară pentru a recolta mai ușor fructele coapte. După ce le-au muiat într-o adăpătoare plină de apă caldă (dacă ar fi clocotită le-ar întări), fructele sînt strivite în piuliță. Compotul se bea rece, îndulcit cu miere și diluat cu apă (*ibid.*, p. 233-234).

Fiind vorba de un mit la capătul căruia mierea va juca un rol determinant, această asociere obișnuită a fructelor de palmier și a mierii evocă miturile „cu miere” din Chaco cu atît mai mult cu cît, aici ca și acolo, este vorba de alimentele sălbatice și vegetale. Chiar dacă măduva este disponibilă în timpul celei mai mari părți a anului, alegerea pentru doborîre a momentului cînd copacul începe să fructifice<sup>1</sup> sugerează

1 Despre fructificarea sezonieră a lui *Mauritia flexuosa*: „Triburile... din regiunea amazoniană salută cu bucurie apariția fructelor coapte. Ele așteaptă cu nerăbdare perioada aceasta a anului pentru a-și celebra cele mai mari sărbători și, cu aceeași ocazie, căsătoriile convenite dinainte” (Corréa, art. „burity do brejo”).

Consultat asupra epocii de fructificare a mai multor specii de palmieri sălbatici, domnul Paulo Bezerra Cavalcante, șeful Departamentului de Botanică al lui Museu Paraense „Emilio Goeldi”, a binevoit să ne răspundă (și îi mulțumim foarte mult) că „după observații care se întind pe mai mulți ani, coacerea fructelor are mai ales loc la sfîrșitul anotimpului secetos sau la începutul ploilor”. După Le Cointe (p. 317-332), în Amazonia braziliană, cea mai mare parte a palmierilor sălbatici încep să fructifice în februarie. Domnul Paulo Bezerra Cavalcante indică totuși luna decembrie pentru genurile *Astrocaryum* și *Mauritia*, luna noiembrie pentru *Attalea* (iulie, spune același Le Cointe, p. 332) și septembrie pentru *Oenocarpus*. Oricum ar fi, indicațiile acestea nu pot fi transpuse ca atare în delta fluviului Orinoco, unde domnește un climat foarte diferit.

sfîrșitul anotimpului secetos. Acesta este bine marcat în delta Orinocului, unde precipitațiile ating nivelul cel mai scăzut din septembrie în noiembrie, pentru a atinge maximul în iulie (Knoch, G70 pînă la 75). De altminteri, în Guyana palmierii conotează prezența apei în ciuda secetei, ca și fructele sălbatice din Chaco, dar nu în același fel: indienii consideră că *Mauritia* și *Euterpe* sînt un semn sigur al prezenței apei la adîncime mică; atunci cînd nu se găsește apă nicăieri se sapă la poalele acestor copaci (Roth 2, p. 227). În sfîrșit, și la fel ca în miturile din Chaco despre originea hidromelului, ideea de adăpătoare apare în primul plan. Trunchiul de *Mauritia* oferă în chip natural o adăpătoare în care se pregătește substanța moale și umedă închisă în această învelitoare lemnoasă, suficient de tare pentru ca indienii warrau să-și poată face stîlpii colibelor din trunchiuri de *Mauritia flexuosa* (Gumilla vol. I, p. 145). Fructele de *Euterpe* sînt și ele pregătite într-o adăpătoare, dar de data aceasta este vorba de o adăpătoare alta și nu *proprie*, adică ele sînt răsturnate într-o adăpătoare deja fabricată, în loc ca adăpătorea însăși să-și arate conținutul în cursul fabricației. Vom regăsi deci aici o dialectică a conținătorului și conținutului, a cărei primă ilustrare ne-a fost oferită de miturile „cu miere” din Chaco. Or, reapariția ei în acest nou context este cu atît mai semnificativă cu cît, dacă eroina din Chaco joacă, de la început, rolul unei fete nebune după miere, aceea a mitului lui Haburi este o bătrînă care se va dovedi nebună după miere la sfîrșit, și care va fi prizonieră într-o scorbură, altminteri zis, într-o adăpătoare naturală.

Pentru părțile care le sînt comune, versiunile recent publicate de Wilbert (9, p. 28-44) rămîn uimitor de apropiate de versiunea lui Roth. Se va observa totuși că în cele două versiuni ale lui Wilbert, mama lui Haburi este cea mai tînără dintre cele două surori, pe cînd sora mai mare evocă un personaj masculin: textul insistă asupra forței fizice și a aptitudinii ei la lucrări care le revin în mod normal bărbaților, cum ar fi doborîrea palmierilor (cf. mai sus, p. 184).

Nici una nici cealaltă din versiunile lui Wilbert nu atribuie o origine supranaturală soțului celor două surori, care apare de la începutul povestirii. Identitatea căpcăunului nu este nici ea mai mult precizată, nici motivul pentru care în aceste versiuni îl ucide pe indian, îl frige și le oferă carnea celor două femei, care recunosc trupul dezmembrat al soțului lor după penisul așezat deasupra pachetului. În ciuda acestor divergențe, vocația paternă a căpcăunului este deopotrivă subliniată: în cele două versiuni Wilbert, ca și în versiunea Roth, el cere de la început să i se încredințeze copilul. Cele două surori își protejează fuga cu ajutorul unor



obstacole magice create din perii lor pubieni pe care îi aruncă în urmă. Broasca omoară căpcăunul cu o lovitură de macetă (M243), sau străpungându-l cu o lance de la anus pînă la vârful capului (M244). Episodul excrementelor are loc în satul indienilor siawana, în oala cărora Haburi își face nevoile (M243), sau la „mătușa“ lui Haburi, a cărei hrană o spurcă de asemenea (M244).

Începînd de aici, versiunile Wilbert diverg categoric. Transformarea lui Wau-uta în broască este tot consecutivă ingestiei mierii, dar aceasta provine de la un ginere al bătrînei, soț al fetei lui: două personaje despre care auzim pentru prima dată. M243 începe atunci să povestească alte aventuri ale lui Haburi, care capătă repede un caracter cosmologic. Eroul întîlnește un craniu care îl persecută (episodul acesta se regăsește într-un mit din culegerea lui Roth pe care îl vom examina într-un volum următor; vom arăta atunci că acest episod se va reduce la o reduplicare a istoriei broaștei); dar el trage o săgeată care străpunge pămîntul și dezvăluie existența unei lumi inferioare în care domnește belșugul, sub forma unor dumbrași bogate de palmieri și a unor turme de porci sălbatici. Haburi și tovarășii lui îndrăznesc să coboare în acea lume, dar o femeie însărcinată rămîne blocată în trecere. Ceilalți o împing, anusul ei se relaxează și devine Luceafărul de dimineață. Cei care erau în spatele femeii gravide nu mai pot să ajungă în lumea inferioară și, cum erau cei mai buni șamani, omenirea este astăzi lipsită de ajutorul lor, care i-ar fi îmbunătățit mult soarta. Din vremea aceea datează prepararea măduvei de palmier și dobîndirea caracterelor specifice de către animale. Cealaltă versiune (M244) mai scurtă, se încheie cu transformarea lui Wau-uta în broască (cf. și Osborn 1, p. 164-166; 2, p. 158-159. Brett 1, p. 389-390).

Și în versiunea Roth ca și în versiunile Wilbert, în consecință, extragerea măduvei de palmier ocupă un rol de prim plan. Într-adevăr, M243 se prezintă ca un mit despre originea acestui preparat culinar, care coincide cu coborîrea strămoșilor indienilor warrau pe pămînt și organizarea definitivă a regnului animal. Acest aspect ar fi încă și mai întărit dacă siawana de care este vorba în această versiune ar fi același lucru cu siawani la care se referă un alt mit (M244b): popor canibal, ulterior transformat în copaci sau în pești-torpilă, și a căror nimicire îi face pe indieni stăpîni pe artele civilizației, în primul rînd al cărora figurează tehnica și ustensilele care le vor permite să prepare măduva de palmier (Wilbert 9, p. 141-145). Preponderența recunoscută a acestui aliment se explică dacă ținem cont că „palmierul moriche merită într-adevăr să fie numit «arborele vicții» de către indienii warrau pre-agricoli. Ei utilizează

zece părți diferite ale plantei, au pus la punct o arboricultură foarte eficace și mai ales, consideră mierea ca singura hrană cu adevărat potrivită consumului omenesc, și chiar demnă de a fi oferită ca sacrificiu zeilor. Măduva de moriche și peștele sînt asociate sub numele de /nahoro witu/ «hrana veritabilă» (Wilbert 9, p. 16).

3. Numai femeile se hrănesc cu măduvă vegetală. Căsătorite, ele vor avea și pește, adică – după cum am văzut în paragraful precedent – alimentația lor va deveni completă. Ansamblul warrau: {amidon – pește – miere} restituie, într-un context diferit din punct de vedere ecologic, ansamblul {fructe sălbatiche – pește – miere}, care am văzut că este inspirat din miturile din Chaco.

Or, peștele acesta provine din două bălți. Ca și miturile studiate anterior de la același grup, avem aici două ape, asemănătoare din punct de vedere hidrologic – ele sînt stătătoare – dar totuși inegal marcate sub raport alimentar, deoarece o baltă are mult pește, iar cealaltă puțin. Putem deci construi „grupul celor două ape“, și scriem:

$$M_{235} \left[ \begin{array}{l} \text{„apa“ albinei} \\ (=miere) \end{array} \right] : \left( \begin{array}{l} \text{apa femeilor} \\ (\text{curgătoare}) \end{array} \right) :: M_{237} \left[ \begin{array}{l} \text{apa broaștei} \\ (\text{stătătoare, înaltă}) \end{array} \right] : \\ \left( \begin{array}{l} \text{apa femeii} \\ (\text{stătătoare, joasă}) \end{array} \right) :: M_{239} \left[ \begin{array}{l} \text{apa broaștei} \\ (\text{stătătoare, înaltă}) \end{array} \right] : \left( \begin{array}{l} \text{apa femeii} \\ (? , joasă) \end{array} \right) \\ :: M_{241} \left[ \begin{array}{l} \text{apa femeilor} \\ (\text{stătătoare, pește —}) \end{array} \right] : \left( \begin{array}{l} \text{apa jaguarului} \\ (\text{stătătoare, pește +}) \end{array} \right)$$

Mierea nu este apă (decît pentru Albină), însă este stătătoare. Mitul subliniază indirect trăsătura aceasta pertinentă precizînd că apa adversă este curgătoare, spre deosebire de toate celelalte variante în care cele două ape sînt arătate ca stătătoare, și opuse sub raportul susului și al josului, sau sub raportul conținutului lor relativ în pești. Se poate deci simplifica și scrie:

$$[\text{stătător} : \text{curgător}] : : [\text{înalt} : \text{jos}] : : [\text{pește (—)} : \text{pește (+)}]$$

adică o opoziție orizontală, o opoziție verticală, și o opoziție de natură, cum s-ar spune, economică.

Opoziția: apă stătătoare/apă curgătoare este puternic marcată pe tot continentul american, și mai întâi la warrau. În timpurile de odinioară, povestesc acești indieni, bărbații își obțineau nevestele de la duhurile apelor, cărora le dădeau surorile în schimb. Dar ei cerură ca femeile să fie izolate în perioada ciclului, contrar părerii partenerilor lor supranaturali; de atunci aceștia din urmă nu au încetat să-i persecute (Roth 1, p. 241). De unde un mare număr de prohibiții, în special aceea de a spăla polonicele în apa curgătoare: chiar și în călătorie acestea trebuie să fie curățate în pirogă, altminteri ar începe o furtună (*ibid.* p. 252, 267, 270). Se va observa cu această ocazie că Jaguar-Negru din mituri se presupune că a provocat tunetul prin râgetele lui. Mai la sud, indienii mundurucú făceau o distincție rituală între apa curgătoare și apa stătătoare. Cea dintâi era interzisă sotiei oricărui indian proprietar al unui cap-trofeu, cât și membrilor confreriei tapirului. În consecință, aceste persoane nu se puteau scălda în râu; li se aducea apă la domiciliu ca să se spele (Murphy 1, p. 56, 61).

Prohibiția guyaneză de a spăla vasele de bucătărie sau de a le spăla în apă curgătoare, se regăsește în nord-vestul Americii de Nord, la indienii yurok, care prescriu ca vesela de lemn și mâinile unsoase să fie spălate în apă stătătoare, niciodată în apă curgătoare (Kroeber *in* Elmen-dorf, p. 138, n. 78). Restul textului sugerează că prohibiția ar putea fi o aplicare particulară al unui raport general de incompatibilitate, conceput între hrană și ființele supranaturale. În acest caz, paralelismul cu credințele guyaneze ar fi încă și mai clar și ar apărea mai puțin riscat să se recurgă la exemple americane de origini diferite, pentru a se încerca să se lămurească natura opoziției între cele două ape.

La indienii twana din Puget Sound, fetele pubere trebuiau obligatoriu să se spele în apă curgătoare pentru a suprima pericolul de contaminare inerent stării lor (*ibid.*, p. 441). În schimb, văduvii și văduvele „trebuiau să se scalde în fiecare zi într-o piscină amenajată prin bararea unui pîrîu sau într-un râu mic... Practica aceasta dura cel puțin o lună lunară după înmormîntarea soțului decedat. Ea nu avea ca scop principal să se spele spurcăciunea contagioasă, ci să împiedice ca supraviețuitorul să fie dus de către defunct în țara morților” (*ibid.*, p. 457). Indienii toba din Chaco le interziceau lehzelor să se scalde în râu; nu li se îngăduia decât să meargă la lagună (Susnik, p. 158). La fel mandan opuneau apa curgătoare și apa stătătoare, una „pură”, cealaltă „impură”, pentru că este lipsită de scurgere (Beckwith, p. 2), iar guaraní din Paraguay rezervau numai apei curgătoare epitetul de apă „adevărată” (Cadogan 6).

Spre deosebire de apa stătătoare, care este o apă neutralizată, apa curgătoare constituie deci termenul marcat. Ea este mai puternică și mai eficace, dar și mai periculoasă: locuită de spirite sau în relație directă cu ele. Metaforic, spunem aproape același lucru cînd opunem „apa vie” și „apa moartă”. Dacă deci indienii yurok din California își silesc fetele pubere să se hrănească lîngă cascade, acolo unde urletul riului înăbușă toate celelalte zgomote (Kroeber, p. 45), faptul se explică poate prin aceea că împart cu cherokee din sud-estul Statelor Unite credința că apa zgomotoasă este o apă „vorbitoare”, vehicul al unei învățături supranaturale (Mooney, p. 426).

Dacă această problematică este valabilă și pentru miturile sud-americeane, așa cum sugerează paralelismul între credințele celor două emisfere, rezultă că apa curgătoare este proscrisă pentru că ea ar putea să rupă legătura subtilă care s-a înnodat între un personaj supranatural și om. Or, am văzut că începînd cu M237, opoziția între apă stătătoare și apă curgătoare se transformă într-o alta: aceea dintre o apă relativ înaltă (deoarece broasca o caută în scorbura copacilor) și o apă relativ joasă: bălțile unde se scaldă oamenii. În sfîrșit, în M241 continuă această transformare. În locul a două ape de înălțime inegală avem de-a face cu două ape identice sub raport moral, dar una inofensivă și săracă în pește, cealaltă periculoasă și bogată sub raport piscicol. Termenii primei opoziții se inversează în același timp cînd se operează această transformare. Într-adevăr, de la M235 la M239, apa mai întîi stătătoare, apoi înaltă, era asociată unui personaj supranatural și benefic; apa mai întîi curgătoare, apoi joasă, este asociată unui personaj uman și malefic. În M241 se petrece contrariul, datorită inversiunii de semn care afectează partenerul supranatural, care este aici Jaguar-Negru, monstru canibal. Simetric, personajul uman primește un rol benefic. Deci apa săracă în pește, slab marcată sub raportul căutării alimentare, corespunde apei relativ înalte în care albina și broasca ar fi trebuit să continue să se scalde, și unde omul ar fi trebuit să continue să pescuiască. Pentru că atunci, lucrurile ar fi rămas așa cum erau.

Această discuție pare să nu ducă nicăieri. Totuși, fără ea, nu am fi ajuns niciodată la ipoteza precedentă care, dacă ne gîndim bine, este singura care ne îngăduie să descoperim armătura comună între marea versiune Wilbert și aceea a lui Roth, cele mai bogate pe care le posedăm din mitul lui Haburi. În ce constă aparenta lor diferență? Versiunea Roth nu conține partea cosmologică. În schimb, versiunile Wilbert nu conțin episodul celor două bălți. Or, tocmai am arătat că acest episod transformă

alte mituri guyaneze, care fac parte din același grup ca și cel pe care tocmai îl discutăm.

Dar de fapt acest episod și sistemul transformărilor sale nu sînt decît o deghizare fals anecdotică, care nu prea ascunde motivul cosmologic căruia marea versiune Wilbert îi dă toată amploarea ei. În acest episod, soțul celor două surori renunță să pescuiască mediocru și fără risc într-o baltă care, tocmai am văzut, corespunde cu apa stătătoare și relativ înaltă din miturile examinate înainte, deoarece preferă pescuitul abundent dar periculos dintr-o altă baltă, care corespunde în aceleași mituri apei curgătoare și relativ joasă. Or, la sfîrșitul versiunii Wilbert, Haburi și tovarășii lui, strămoșii indienilor actuali, fac aceeași opțiune, dar pe o scară mai mare: ei renunță la o viață modestă și liniștită în lumea superioară, sub conducerea spirituală a preoților lor, deoarece bogatele plantații de palmieri și turmele de porci sălbatici zărite în lumea de jos le făgăduiesc o hrană mai abundentă. Ei încă nu știu că vor trebui să cucerească această hrană trecînd prin mari primejdii, figurate de duhurile apelor și pădurii, din care cel mai redutabil este tocmai Jaguar-Negru.

Personajul supranatural din versiunea Roth nu face deci decît să reproducă această purtare ancestrală, cînd se lasă atras de nădejdea unui pescuit mai abundent spre o apă care conotează josul în sistemul transformărilor de care ține, deși M241 o situează la același nivel ca și cealaltă, care conotează înaltul în virtutea aceluiași raționament. În această privință, o versiune veche se arată desăvîrșit de explicită: în lumea inferioară există mult vînat, dar în schimb apa este rară și creatorul Kanonatu trebuie să făurească ploaia pentru a face să crească rîurile (Brett 2, p. 61-62). Ca urmare, în toate versiunile, protagonistul sau protagoniștii devin vinovați de o greșeală morală care ia înfățișarea unei căderi. Acea a protagonistului din M241, căzut în ghearele lui Jaguar-Negru, transpune metaforic căderea fizică și cosmică din care rezultă apariția primei omeniri. Una o semnifică pe cealaltă, așa cum personajul supranatural din primele mituri ale grupului este semnat de numele său (care ar fi trebuit să nu fie pronunțat), și cum apa care îl stropește (declarație de iubire la majoritatea triburilor sud-americane și în special la warrau) semnifică dorința fizică a cumnatelor, avînd în același timp valoare de metaforă pentru principalul interesat, pe care apa îl arde, ca și cum ar fi fost foc.

4. S-a remarcat desigur că cele două surori din M241 se află în aceeași situație ca și eroina miturilor din Chaco (care are ea însăși o soră), adică între un soț și rivalul acestuia. În Chaco, rolul soțului incumbă lui

Ciocănițoare, care este un crou hrănitor. Soțul warrau este și el hrănitor, dar hrănește cu pești, nu cu miere. Ca și mierea în Chaco, peștele este în Guyana o hrană de anotimp secetos (Roth 2, p. 190): se pescuiește mai bine atunci cînd apele sînt scăzute. Mai mult, la sfîrșitul povestirii va apărea și mierea.

Rivalul soțului este Vulpoiul la toba, Jaguar-Negru la warrau, adică, într-un caz un înșelător, în celălalt un căpcăun înfricoșător. Acestei diferențe de natură îi corespunde o altă diferență pe plan psihologic. Vulpoiul, am văzut, este „nebun după femei”; are drept mobil lascivitatea. Mitul celălalt nu afirmă nimic asemănător despre Jaguar-Negru. De fapt, Jaguar-Negru începe să se poarte invers față de Vulpoi, deoarece aduce femeilor o hrană abundentă: pești în versiunea Roth, bucăți fripte din trupul soțului lor în versiunile Wilbert. Acest ultim amănunt îl apropie pe Jaguar-Negru mai degrabă de eroul gé care frige cadavrul soției sale și îl oferă în chip de carne părinților acesteia, deoarece nefericita s-a arătat prea lacomă de miere: așa cum omul care cade pradă aceleiași sorti se arată aici prea lacom de pești. Vom reveni asupra acestei chestiuni.

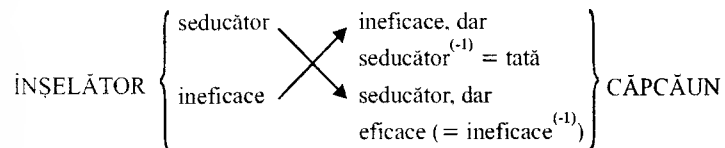
Dar mai ales, Jaguar-Negru se deosebește de Vulpoi prin lipsa oricărei motivații amoroase. Abia sosit la femei, declară că este obosit și nu se gîndește decît să doarmă, după ce, la cerere, i s-a pus în brațe pruncul: conduită obișnuită a bunului tată indigen, care nu are grijă mai mare, atunci cînd se întoarce de la vînătoare, decît să se întindă în hamac ca să își giugiulească bebelușul. Trăsătura este esențială, deoarece o regăsim în toate versiunile. Motivul nu este oare acela că acest amănunt dezvăluie mobilul jaguarului, în opoziție diametrală cu acel al vulpoiului? Așa cum acesta era „nebun după femei”, jaguarul se dovedește „nebun după copil”; nu îl însuflețește lascivitatea, ci setea de paternitate. După ce și-a manifestat darurile de hrănitor față de cele două femei, se instalează în rolul de doică fără lapte a pruncului.

Această atitudine, paradoxală la un căpcăun, cere evident o explicație. Ea va fi oferită într-un alt capitol, în care vom stabili definitiv ceea ce ne-au sugerat deja miturile gé, și anume că domeniul grupului înglobează un dublu sistem de transformări: acela a cărui desfășurare o urmărim de la începutul acestei cărți, și un altul, care apare oarecum transversal și care se încrucișează cu el exact în punctul la care am ajuns. Vom înțelege atunci că jaguarul se poartă aici ca un tată hrănitor, deoarece joacă rolul invers în grupul perpendicular pe acesta: rolul unui seducător care le răpește copiilor mamele. Un alt mit guyanez pe care îl vom întrebuinta mai departe (M287) oferă un exemplu perfect al acestei

răsturnări, deoarece aici îi vedem pe soții înșelați că îl asasinează pe Jaguar-Negru. Deci dacă, în M241, jaguarul ucide soțul și nu se întâmplă contrariul, trebuie să nu fie un seducător, ci contrariul (cf. mai jos, p. 253-263).

Cum încă nu am început această demonstrație, pentru a construi metasisemul care integrează ambele aspecte, vom prefera să ne mulțumim deocamdată cu o demonstrație diferită, întemeiată pe paralelismul pe care am început să îl stabilim, între vulpoiul din Chaco și jaguarul guyanez, și care va fi făcută *a contrario*.

Vulpoiul este un înșelător. În *Crud și gatit* (p. 377-378) am arătat că miturile care au acest tip de personaj drept erou, sînt adesea construite în felul unui mozaic, și prin înnădituri reciproce de fragmente de lanțuri sintagmatice provenind din mituri distincte, dacă nu chiar opuse. Rezultă un lanț sintagmatic hibrid, a cărui construcție chiar traduce, prin ambiguitatea ei, natura paradoxală a înșelătorului. Dacă așa se întâmplă și în cazul care ne interesează, putem interpreta caracterul de *seducator ineficace* al Vulpoiului ca un rezultat al juxtapunerii a două caractere antitetice, dintre care fiecare poate fi atribuit unui personaj care, în felul lui, este inversul Vulpoiului: fie un *seducator eficace*, fie contrariul unui seducător, adică un *tata*, dar care (prin ipoteză) trebuie atunci să se arate *ineficace*:



Odată cu mitul warrau, am descoperit una din cele două combinații care îl definesc pe căpcăun în opoziție cu înșelătorul. Și, așa cum am văzut, o vom înfilni ulterior și pe cealaltă; față de care vom verifica atunci că prima nu era decît o transformare. Încă de pe acum este limpede că Vulpoiul din Chaco și Jaguar-Negru din Guyana se opun simetric, ca personaje care încearcă să-și încarneze victima pe lângă soțul sau soția acesteia. Vulpoiul se deghizează în soția pe care a făcut-o să dispară, Jaguarul ia înfățișarea bărbatului pe care l-a ucis. Întepat de o furnică care s-a asigurat *de visu* care este adevăratul lui sex, Vulpoiul trădează fizic *ceea ce este*: urlînd cu un glas pe care nu-l mai poate deghiza sau ridicîndu-și fusta. Deși Jaguarul se arată bun tată și bun soț (invers față de Vulpoi, care în rolul soției este atît de sfîngaci), el trădează moral *ceea ce nu este*: pronunțînd numele victimei sale. Acest incident al numelui

transpune deci un episod al miturilor din Chaco și-i dă o accepție figurată. Și oglindește în același timp, inversîndu-l, un incident deja înfilnit în alte mituri guyaneze din același grup (M233, M238). Acolo, personajul supranatural se disjunge de tovarășul său uman atunci cînd i se profera numele. Aici, femeile se disjung de pretinsul lor tovarăș supranatural atunci cînd el profără *ceea ce nu poate fi* numele său (de vreme ce îl enunță el însuși).

5. Broasca se numește Wau-uta. Acesta era deja numele broaștei care îl proteja pe vînător în M238, iar în M235, numele brotacului arboricol în care se transforma pruncul eroului. De la un prunc prefăcut în animal (sub înfățișarea unei broaște) vom trece deci, prin intermediul unui broscoi mascul și vînător, la o broască femelă și războinică (ea îl ucide pe jaguar) care preface un copil în adult. În cazurile precedente, această broască era un cunauarú, și Roth propune aceeași identificare pentru protectoarea libidinoasă a lui Haburi, al cărei strigăt este de altminteri fonetic același ca și cel pe care alte mituri îl atribuie lui cunauarú.

Fuga unei femei cu copilul ei, amîndoi urmăriți de monștri canibali și găsind refugiu și protecție lângă o broască, formează tema unui mit mundurucú (M143), unde această fugă este motivată de altminteri și prin recunoașterea cadavrului fript al soțului. Vom examina într-un alt volum paralelele nord-americane.

Mitul warrau și mitul mundurucú seamănă între ele în același timp, în sensul că broasca ocupă aici rolul de șaman. Un mit tukuna îi atribuie lui cunauarú originea puterilor șamanice. Deci acesta merită să fie citat, fie doar și pentru a justifica retroactiv întrebuițarea unor observații relative la acest trib, ca să elucidăm anumite obiceiuri guyaneze:

#### M245. *Tukuna: originea puterilor șamanice.*

O fetiță de doi ani plîngea fără încetare în fiecare noapte. Scoasă din sărite, mama ei o dădu afară și copilul continuă să plîngă singur. În cele din urmă apără o broască cunauarú și o duse cu ea. Fetița rămase la broască pînă ce deveni o adolescentă și învăță de la protectoarea ei toate artele magice, acelea care vindecă și acelea careucid.

Ea se întoarse apoi printre oameni, unde pe atunci vrăjitoria era necunoscută. Atunci cînd ajunse foarte bătrînă și nu mai fu în stare să-și poarte de grijă, le rugă pe niște fete să-i facă de mîncare. Dar acestea nu o iubeau, și refuzară. În timpul

noptii, bătrîna le luă oasele picioarelor. Nemaifiind în stare să se scoale, fetele o văzură mîncînd măduva oaselor, care era singura ei hrană.

Cînd se află de această crimă, i se tăie gîtul vrăjitoarei. Ea culese sîngele care îi curgea în cele două palme unite, suflă deasupra ca să îl împrăște spre soare și spuse: „Sufletul intră și el în tine!” De atunci, sufletul victimei pătrunde în trupul ucigașului (Nimuendajü 13, p. 100).

Prin motivul pruncului plîngăreț (a se vedea mai departe, p. 383), mitul acesta tukuna trimite la un grup în care o sarigă sau o vulpe joacă rolul animalului răpitor (CG, p. 334, n. 100). Copilul plîngăreț, care nu poate fi „socializat”, rămîne cu încăpăținare de partea naturii și trezește concupiscenta unor animale care sînt orientate în același sens: nebune după miere, aliment natural, sau nebune după femeie sau după băiat, „alimente” sexuale. Prin acest mijloc, de la broască, nebună după un băiat dar care este încă și mai nebună după miere, putem să ajungem la fata nebună după miere din Chaco, care în felul ei este o vulpe (altminteri vulpoiul nu ar putea să pretindă să o personifice); dar și fată după care vulpoiul este nebun. Vom reveni asupra acestei reciprocități.

6. În versiunea Roth (M241), broasca ucide jaguarul închizînd peste el ușa plină de spini, care dă acces în scorbură în care locuiește ea. Manevra aceasta o amintește pe aceea pe care o utilizează protagoniștii anumitor mituri din Chaco pentru a se descotorosi și ei de un jaguar canibal după ce s-au refugiat de asemenea într-o scorbură: prin crăpăturile trunchiului scot niște lănci, în care căpcăunul se rănește mortal (M246; Campana, p. 320); sau încă, prin răsturnarea acestei teme, jaguarul, înfigîndu-și ghearele în trunchi, nu se mai poate desprinde și primește fără apărare loviturile victimelor sale (toba: M23). În ambele cazuri este vorba de un jaguar femelă, în care s-a metamorfozat o femeie care și-a ucis soțul, pe cînd jaguarul mascul din mitul guyanez a luat în fața unor femei înfățișarea soțului lor pe care l-a ucis.

Miturile din Chaco pe care le-am amintit se referă la originea tutunului, care se va naște din cadavrul incinerat al femeii-jaguar. După ce am plecat de la opoziția între miere și tutun și după ce am urmat pas cu pas ciclul transformărilor ilustrate de miturile asupra originii mierii, iată deci că descoperim rotunjimea globului nostru, de vreme ce, ajunși la o distanță deja apreciabilă de punctul nostru de plecare, începem să discernem contururile pe care le știm caracteristice pentru miturile despre originea tutunului.

Asta nu este tot. Arborele scorburos, care în miturile din Chaco servește drept refugiu contra jaguarului, este un /yuchan/ (*Chorisia insignis*), copac din familia bombaceelor. În spini care cresc din trunchiul /yuchan/-ului se spintecă burta vulpoiului în alte mituri din Chaco (M208-209). Deși, după alte surse de care dispunem, cunauarú pare să își aleagă întotdeauna pentru a locui un arbore de o altă specie (*Bodelschwingia macrophylla* Klotzsch – o tiliacee cu flori mirositoare al cărui trunchi devine scorburos cînd copacul atinge anumite dimensiuni; Schomburgk, vol. II, p. 334), totul se petrece ca și cînd mitul warrau ar reconstitui simultan aspectul fizic și funcția semantică a bombaceei din Chaco.

Anticipînd mersul povestirii, este deci momentul să subliniem că bombaceele vor juca un rol în mitul nostru. După ce a încercat să construiască o pirogă din ceară, apoi din lut, și a încercat numeroase esențe de copaci, eroul izbutește în cele din urmă utilizînd „silk-cotton tree” care este o bombacee (*Bombax ceiba*, *B. globosum*). Indienii warrau întrebuintau efectiv acest lemn puțin durabil, dar care e potrivit pentru fabricarea unor pirogi enorme în care încăpeau 70 pînă la 80 de pasageri (Roth 2, p. 613). O figură de joc de sfori evocă silueta puternică și lătăreață a copacului cu trunchiul umflat.

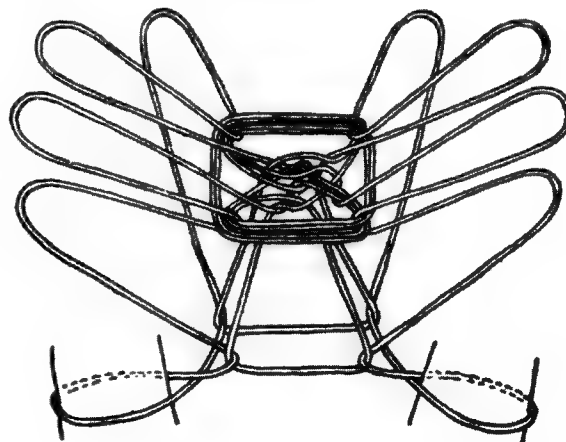


Fig. 12. – Bombaceu. Figura de joc de sfori, indienii warrau. (După Roth 2, p. 533, fig. 300).

Este cu deosebire remarcabil faptul că mitologia din Chaco reflectă, pe planul imaginarului, un aspect real al culturii anumitor indieni guya-nezi. Mitul matakó (M<sub>246</sub>) la care am făcut deja aluzie, relatează că populația persecutată de jaguarul canibal a căutat refugiu într-o arcă mare cât o casă, scobită într-un trunchi de /yuchan/. Dar, dacă mitul matakó imaginează în acest caz o realitate warrau, la rîndul ei această realitate (și originea mitică pe care i-o propune M<sub>241</sub>) inversează funcția originală a bombaceului, așa cum o descriu miturile din Chaco. La începutul timpurilor, așa cum am amintit mai sus începînd discuția care va continua într-un alt capitol, un mare copac /yuchan/ conținea în scorbura lui toată apa și toți peștii din lume. Apa era deci în copac, pe cînd operația tehnică ce transformă trunchiul în pirogă generează situația inversă: pentru că atunci, copacul este în apă. Regăsim cu această ocazie dialectica conținătorului și a conținutului, a internului și externului, a cărei complexitate se manifestă deosebit de limpede în seria de contraste (mitic și mitic, mitic și real, real și mitic) ilustrată de rolul bombaceilor. Într-adevăr, fie apa și peștii sînt în copac și oamenii în afara copacului; fie oamenii sînt în copac, apa afară și peștii în apă. Între aceste cazuri extreme, felul de viață al broaștei cunauarú ocupă un loc intermediar: pentru ea, și numai pentru ea, „toată apa din lume“ (de vreme ce ea nu utilizează nici un alt fel de apă) încă mai este în interiorul copacului. Și dacă M<sub>241</sub> pune în opoziție diametrală piroga de ceară de albine și pe aceea din lemn de bombaceu, nu e oare adevărat că pentru albină, omolog al brotacului arboricol pe axa uscatului și umedului (vezi mai sus, p. 172-173), ceara și mierea înlocuiesc apa în interiorul copacului, și nu pot deci să fie permutate cu copacul în raportul lui cu apa<sup>1</sup>?

1 Cf. cutitul de ceară de albine, omolog cu „apa care arde ca focul“ (M<sub>235</sub>) in: Goeje, p. 127.

În M<sub>243</sub>, opoziția majoră este între o pirogă de os care se duce la fund, și o pirogă făcută dintr-o varietate de copac /cachicamo/. În M<sub>244</sub>, între o pirogă făcută din lemn de „prăjitură cu miere“ („sweet mouth wood“) care se duce la fund, și o pirogă din lemn de /cachicamo/.

Cachicamo' (*Calophyllum callaba*) este un guttifer sau clusiaceu, cu trunchiul corpolent (ca și bombacele), și al cărui lemn este considerat imputrescibil. În versiunile Wilbert, Haburi încearcă și lemnul de peramancilla, warrau /ohori/, 'ohoru', care prin urmare (Roth 2, p. 82) este *Symphonia* sp., *Moronobea* sp., tot un guttifer a cărui rășină, recoltată în cantități enorme și adeseori amestecată cu ceară de albine, servea, între alte întrebări, la călăfătuirea pirogilor.

7. Nu este nimic deosebit de spus despre fluierul și săgețile pe care Wau-uta i le dă băiatului devenit adolescent, decît că acestea sînt atributele normale ale sexului și vârstei lui, săgețile pentru vînătoare, fluierul pentru iubire, de vreme ce acest instrument servește pentru a face curte fetelor: deci este de înțeles că femeile, care aud acest fluier de departe, conchid că acasă se află un bărbat necunoscut de ele. Episodul vidrelor pune probleme mult mai complexe.

Dezgustul pe care excrementele lui Haburi le inspiră vidrelor prin mirosul lor, ne reamintește o credință a indienilor tlingit din Alaska, care nu sînt de altminteri deloc vecini cu warrau: „Vidra terestră, spun ei, are oroare de mirosul dejecțiilor umane“ (Laguna, p. 188). Nu poate fi vorba de aceeași specie, datorită îndepărtării între cele două regiuni și de diferențele climatice dintre ele. Vidrele din M<sub>241</sub>, care apar colectiv în mit, ar putea fi *Lutra brasiliensis* care trăiește în pîlcuri de 10-20 de indivizi, mai degrabă decît *Lutra felina* (Ahlbrinck, art. „aware-puya“) care este o specie mai mică și solitară, și căreia vechii mexicani îi atribuiau puteri și dispoziții malefice ca încarnarea zeului Tlaloc: ea îi pîndea întotdeauna pe cei care se scaldau pentru ca să îi îneca (Sahagún, Part XII, p. 68-70, art. „auitzotl“).

Totuși, este imposibil să nu apropiem credințele mexicane de acelea din Guyana. sîntem obligați la aceasta de un pasaj din Sahagún: „Cînd vidra era nemulțumită pentru că nu prinsese pe nimeni, nu încase pe nici unul dintre amărîlii de noi, atunci se auzea ca un copil care plînge. Și cel care o auzea își spunea că poate este un copil care plînge, cine știe? un prunc părăsit. Cuprins de milă, se ducea în căutarea lui, și cădea în mîinile lui /auitzotl/, care îl îneca“ (*ibid.* p. 69).

Acest prunc plîngăcios, care se poartă ca seducător perfid, este evident simetric cu insuportabilul plîngăreț pe care îl pun în scenă M<sub>245</sub> și celelalte mituri. Mai mult, credința mexicană află ecouri ciudate în regiunile americane, a căror comunitate de opinie cu Mexicul, în ceea ce privește vidrele, ne-a frapat și mai înainte. Indienii tagish din Columbia britanică, apropiați de tlingit prin limbă și habitat, asociază în aceeași amintire goana după aur din Klondyke în 1898 și un mit relativ la o „Doamnă-Bogăție“, care este și ea o femeie-broască. Uneori, noaptea, se aude plîngînd pruncul pe care ea îl ține în brațe. Trebuie să i-l iei și să refuzi să i-l dai înapoi mamei, stropind-o cu urină, pînă cînd ea excretă aur (McClellan, p. 123). Indienii tlingit și tsimshian vorbesc, în miturile lor de o „Doamnă a lacului“ cu care se căsătorește un indian a cărei soră primește o „haină de bogăție“, și care va îmbogăți pe oricine îi va auzi

plîngînd copilul (Boas 2, p. 746; cf. Swanton 2, p. 173-175, 366-367). Vidre sau broaște, aceste sirene materne al căror prunc cîntă, își înecă victimele, ca și vidrele mexicane, și împărtășesc cu cumetrele lor guyaneze aceeași oroare de dejecții. Pînă și asocierea cu bogățiile metalice are un echivalent în Guyana: surprinsă, „Doamna apei“ a indienilor arawak își părăsește pe mal pieptenele de argint cu care se pieptăna (Roth 1, p. 242); în credințele din Brazilia meridională, Mboitata, șarpele de foc, are o pasiune pentru obiectele de fier (Orico 1, p. 109).

În Guyana și în toată regiunea amazoniană, acești seducători acvatici, masculi sau femele, iau adesea forma unui cetaceu care este în general bôto, sau delfinul alb amazonian (*Inia geoffrensis*). După Bates (p. 309), bôto făcea obiectul unor superstiții atît de puternice, încît era interzis să fie ucis (cf. Silva, p. 217 n. 47). Se credea că animalul lua cîteodată înfățișarea unei femei minunat de frumoasă, care atrăgea tinerii pe malul apei. Dar dacă unul dintre ei se lăsa sedus, ea îl apuca de mijloc și îl ducea la fund. După spusele indienilor shipaia (M247b), delfinii descind dintr-o femeie adulteră și amantul ei, transformați astfel de către soț – odinioară un copil chinuit – atunci cînd îi descoperă lipiți unul de celălalt ca urmare a unui coit prelungit (Nimuendajú 3, p. 387-388). Mai aproape de warrau, piapoco de pe cursul inferior al lui rio Guaviar, braț al Orinocului, credeau în duhuri malefice care stăteau ziua la fundul apei, dar care noaptea ieșeau pentru a rătăci ici și colo „tipînd ca niște copii mici“ (Roth 1, p. 242).

Această variație a semnificativului zoologic este cu atît mai interesantă cu cît delfinul însuși oscilează între funcția de seducător și o funcție diametral opusă pe care o asumă împreună cu vidra. Un celebrul mit baré (arawak de pe rio Negro) despre isprăvile eroului Poronominaré (M247) povestește într-un episod, cum delfinul a adus penisul eroului la proporții mai modeste, întrucît se umflase peste măsură datorită mușcăturilor verminei care sălășluia în vaginul unei bătrîne seducătoare (Amorim, p. 135-138). Or, după un mit mundurucú (M248) vidrele îndeplinesc același serviciu pentru un indian căruia o broască îi lungise penisul în timpul coitului (Murphy 1, p. 127). După strigătul ei, așa cum îl transcrie fonetic mitul, broasca aceasta ar putea fi un cunauarú. Un alt mit mundurucú (M255) pe care îl vom analiza mai jos relatează că soarele și luna, în rolul de stăpîni ai peștilor, au făcut să dea îndărăt, pînă la stadiul copilăriei, un bărbat al cărui penis rămînea moale în ciuda tuturor stimulărilor (Murphy 1, p. 83-85; Kruse 3, p. 1000-1002).

Totul se petrece ca și cum M241 s-ar mărgini să consolideze aceste două povestiri, dîndu-le o expresie metaforică: pentru ca să devină mai repede amantul ei, broasca accelerează magic creșterea pruncului Haburi, deci îi și alungește penisul. Apoi, vidrele vor trebui să „infantilizeze“ eroul restituindu-i copilăria uitată și aducîndu-l la sentimente mai filiale. Or, vidrele sînt și stăpînii peștilor: aceste animale, spune Schomburgk (citată de Roth 2, p. 190), „au obiceiul să se ducă la apă și să aducă pește după pește la locul unde mîncă de obicei. Se apucă de mîncat numai atunci cînd consideră cantitatea suficientă. Indienii profită de situație: se ascund lîngă locul unde pescuiește vidra, așteaptă cu răbdare, și pun mîna pe pradă atunci cînd vidra se întoarce în rîu.“ În consecință, a defeca într-un asemenea loc, așa cum face Haburi, nu înseamnă numai să te arăți pescar prost. Înseamnă și să te slobozești simbolic în „crațița“ animalelor: adică un act pe care la siawana sau la „mătușa“ lui (M243, M244), eroul îl îndeplinește cu adevărat.

Dar mai ales tehnica de pescuit descrisă de Schomburgk și comentată de Wilbert (2, p. 124) poate că nu este fără legătură cu felul în care Ahlbrinck (art. „aware-puya“) explică numele kalina al vidrei: „vidra este animalul domestic al duhului apei, ceea ce cîinele este pentru oameni, vidra este pentru duh“. Fiindcă, dacă punînd la un loc toate aceste indicații, am putea admite că indienii guyanezi văd în vidră un soi de „cîine de pescuit“, ar fi extraordinar de instructiv faptul că un mit ojibwa din America de Nord, în care regăsim aproape cuvînt cu cuvînt povestea lui Haburi, și pe care îl vom discuta în volumul următor, atribuie cîinelui același rol infantilizator.

Din tot ceea ce precede rezultă că în ciuda diversității speciilor în cauză, anumite credințe relative la vidre persistă în regiunile cele mai îndepărtate din Lumea Nouă, din Alaska și din Columbia britanică pînă pe coasta atlantică a Americii septentrionale, și, spre sud, pînă în regiunea guyaneză, trecînd prin Mexic. Adaptate de fiecare dată la speciile locale, ba chiar la genuri, aceste credințe sînt, probabil, foarte vechi. Dar se poate ca observații empirice să le fi dat aici și un plus de vitalitate. Fie că este vorba de vidrele marine sau terestre, sîntem uimiți de faptul că nu numai miturile, ci și naturaliștii recunosc acestor animale moravuri de o delicatețe extremă. În legătură cu marea vidră sud-americană (*Pteroneura brasiliensis*), Ihering remarcă (art. „aririnha“) că nu îi place să mînce capul și oasele peștilor celor mai mari, și că există un mit guyanez (M346) care explică de ce vidra aruncă cleștii de crab. Cît despre vidra din mările arctice, ea se caracterizează printr-o foarte mare sensibilitate olfactivă și

printr-o intoleranță la orice spurcare, chiar fie cât de mică, care ar compromite calitățile de izolator termic ale blâniei sale (Kenyon).

Poate că în această direcție trebuie să căutăm originea susceptibilității la mirosuri pe care indienii din cele două Americi o atribuie vidrelor. Dar chiar dacă progresele etologiei animale ar confirma această interpretare, ar rămâne la fel de adevărat că pe planul miturilor, conexiunea negativă, empiric atestată între vidre și murdărie, este preluată de o combinatorie care operează în chip suveran, și care se folosește de dreptul de a comuta în alt fel termenii unui sistem de opoziții care se dovedește a avea o singură stare printre celelalte pe care gândirea mitică își acordă privilegiul de a le crea.

Un mit tacana (M249) povestește că vidra, stăpîna peștilor, a favorizat niște pescari nenorocoși, dezvăluindu-le existența unei pietre magice ascunse în excrementele ei, care erau foarte urît mirositoare. Pentru a avea noroc la pescuit, indienii urmau să lingă această piatră și să își frece cu ea tot trupul (Hissink-Hahn, p. 210-211). Oamenilor care nu trebuie să fie dezgustați de excrementele urît mirositoare ale vidrei li se opune, în mitologia tacana, poporul subteran al piticilor fără anus, care nu defecă niciodată (ei se hrănesc exclusiv cu lichide și mai ales cu apă), și care sînt îngrozitor de dezgustați de primul lor vizitator uman, atunci cînd îl văd lăcîndu-și nevoile (M250; Hissink-Hahn, p. 353-354). Acești pitici fără anus sînt un popor de tatú care locuiesc sub pămînt, așa cum vidrele locuiesc sub apă. În alte părți vidrele fac obiectul unor credințe similare. Odinioară, povestesc indienii trumái (M251), vidrele erau animale fără anus, care excretau pe gură (Murphy-Quain, p. 74). Acest mit din Xingú trimite la unul din miturile bororo despre originea tutunului (pentru a doua oară în cursul analizei aceluiași mit, problema originii tutunului se profilează deci la orizont): oamenii care nu exhalau fumul de tutun (personaje astupate pe sus în loc să fie astupate pe jos) au fost transformați în vidre (M27, CG, p. 142), animale care au ochi foarte mici, precizează mitul, astupați și ei în consecință și lipsiți de deschidere spre în afară.

Punînd acum la un loc toate aceste indicații, putem discerne contururile unei sistematice în care vidrele ar ocupa un loc special în seria mitică a personajelor găurite sau astupate pe sus sau pe jos, prin față sau prin spate, și a căror infirmitate pozitivă sau negativă afectează cînd anusul sau vaginul, cînd gura, ochii, nările sau urechile. Poate fiindcă au fost odinioară astupate, și pentru că funcțiile de excreție erau pe atunci

necunoscute, vidrele din M241 au acum oroare de excrementele umane. Dar, din astupată, vidra se transformă în găurită într-un mit waiwai (M252), în care gemenii, care sînt încă singuri pe lume, se apucă să copuleze cu o vidră *per oculos*. Animalul, indignat, protestează că nu este o femeie și ordonă celor doi frați să pescuiască femei (congrue deci cu peștii), care au însă în acea vreme vagine dințate de care vor trebui să le descotorosească, pentru ca să nu mai fie impenetrabile (Fock, p. 42; cf. Derbyshire, p. 73-74), altfel zis, imposibil de găurit. Astupată pe jos la trumái, pe sus la bororo, găurită pe sus la waiwai, datorită unei a patra transformări vidra se face găuritoare la yabarana, și anume pe jos: „Informatorii noștri își aminteau că vidra era responsabilă de menstruație, dar nu puteau să dea nici o explicație“ (M253; Wilbert 8, p. 145):

|                  | trumái | bororo | waiwai | yabarana |
|------------------|--------|--------|--------|----------|
| astupat/găurit   | +      | +      | -      | -        |
| agent/pacient    | -      | -      | -      | +        |
| sus/jos          | -      | +      | +      | -        |
| în față/în spate | -      | +      | +      | +        |

Nu este nici o îndoială că o căutare metodică prin mitologia sud-americană ar avea ca rezultat și alte combinații, sau, pentru niște combinații identice, ar permite să definim în mod diferit „susul“ și „josul“, „fața“ și „spatele“ (cf. CG, p. 181). De exemplu, un mit yupa (M254a) se referă la o vidră pe care un pescar a adoptat-o și care îl aprovizionează cu pești mari. Dar ea refuză să pescuiască pentru femei. *Rănită la cap* de tatăl ei adoptiv, singurează abundant. Ca să se răzbune, îi părăsește pe oameni și duce cu ea toți peștii (Wilbert 7, p. 880-881). După un mit catio (M254b), un *Myocastor* (?) *găurește* un bărbat și îl fecundează (Rochereau, p. 100-101). Pentru moment va fi suficient că am pus problema și vom trece imediat la o alta, ale cărei contururi ne vom mărgini de asemenea să le schițăm.

Dacă informatorii yabarana își aduc aminte vag că miturile lor stabileau o relație de la cauză la efect între vidră și ciclul feminin, au păstrat în schimb amintirea precisă a unei povestiri în care un frate incestuos, ulterior prefăcut în lună, poartă răspunderea apariției acestei funcții fiziologice (M253; Wilbert 8, p. 156). S-ar putea să nu vedem aici decît o contradicție între două tradiții, una locală și cealaltă foarte răspîndită în cele două Americi, dacă nu ar exista dovezi numeroase că gândirea indigenă comutează adeseori luna și vidrele în aceeași poziție.



Am apropiat deja (p. 170) episodul vidrelor din mitul lui Haburi și mai multe mituri mundurucú asupra cărora se cuvine să ne oprim acum. În M248, un vânător se lasă sedus de o broască cunauarú prefăcută în femeie frumoasă, dar care în momentul orgasmului își reia forma batraciană și lungeste penisul amantului pe care îl ține strâns în vagin. Când ea îl eliberează în sfârșit pe nefericit, acesta imploră vidrele care, sub pretextul de a-l doftorici, îl procopsesc cu un neajuns invers: îi reduc penisul la dimensiuni ridicole. Așa cum am arătat, această poveste o exprimă în sens propriu pe aceea pe care o relatează M241, dându-i un sens figurat: pe de o parte bătrâna broască îl înzestrea pe Haburi cu un organ și cu apetituri disproporționate cu adevărata lui vîrstă; pe de altă parte, vidrele restabilesc situația și ele merg încă și mai departe atunci când readuc în conștiința eroului prima copilărie, în cursul a ceea ce ar putea să fie considerată prima cură psihanalitică din istorie<sup>1</sup>...

Or, acest mit mundurucú, la care am făcut numai o scurtă aluzie, se arată remarcabil de explicit asupra tuturor acestor puncte:

*M255. Mundurucú: originea soarelui de vară și de iarnă.*

Un indian pe nume Karuetauryben era atât de urît încît soția lui îi respingea avansurile și îl înșela. Într-o zi, după un pescuit colectiv cu otravă, a rămas singur pe malul apei, ca să se gîndească cu tristețe la soarta lui. Atunci au apărut Soarele și soția lui, Luna. Erau foarte păroși, glasurile lor semănau cu cel al tapirului, și indianul singuratic i-a văzut aruncînd în rîu capete și oase de pești care înviau imediat.

Cele două divinități l-au rugat pe Karuetauryben să le povestească istoria lui. Ca să vadă dacă spune adevărul, Soarele îi poruncește soției sale să-l seducă; Karuetauryben nu era numai urît, ci și neputincios, iar penisul lui a rămas din nefericire moale... Atunci, Soarele îl transformă în chip magic pe Karuetauryben în embrion, pe care îl așeză în matricea soției sale. Trei zile mai tîrziu, ea născu un băiat, pe care Soarele îl făcu să crească și căruia îi dădu o mare frumusețe. Când operațiunea a fost terminată, îi dădu în dar un coș plin

de pești și îi spuse să se întoarcă în sat și să ia de nevastă o altă soție, părăsind-o pe aceea care îl înșelase.

Eroul avea un cumnat, băiat frumos, care se numea Uakurampé. Acesta a fost stupeliat de transformarea soțului surorii lui și nu avu răgaz pînă ce nu îi află secretul ca să facă și el la fel. Dar cînd Luna încercă să îl seducă, Uakurampé avu cu ea raporturi normale. Ca să-l pedepsească, Soarele îl făcu să renască urît și cocoșat (sau, după altă versiune, îl urîți trăgîndu-l de nas, de urechi „și de alte părți ale corpului”). Apoi îl trimise îndărăt la soția lui, fără să-i dea pește. În funcție de versiuni, femeia a trebuit să se mulțumească cu acest soț urît, sau l-a alungat. „Este din vina ta, cîntă Karuetauryben din fluierul lui, ai fost prea curios de vaginul mamei tale...”

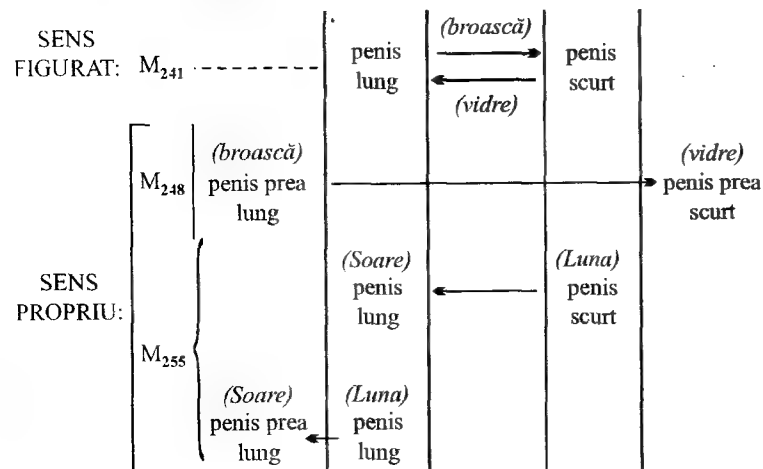
Cei doi eroi au devenit respectiv soarele strălucitor al anotimpului secetos, și acela stîns și mohorît al anotimpului ploios (Kruse 3, p. 1000-1002; Murphy 1, p. 83-86).

Acest mit, din care nu am reținut decît aspectele care interesează direct analiza noastră (celelalte vor fi reluate mai departe), necesită mai multe observații. În primul rînd, soarele și luna apar aici ca niște stăpîni păroși ai pescuitului, care sub acest raport sînt congrui cu vidrele, și respectînd ca și vidrele capetele și oasele peștilor, pe care vidrele au grijă să nu le mînînce, și pe care soarele și luna le fac să reînvie. În al doilea rînd, îl recunosc pe erou, nu după mirosul excrementelor ca pe Haburi, ci datorită unui alt inconvenient fiziologic: neputința lui, drept care stă dovadă un penis care rămîne mic și moale în ciuda tuturor solicitărilor. În raport cu M241, observăm deci aici o dublă modificare a codului organic: în categoria anatomică a josului, anteriorul înlocuiește posteriorul, și funcțiile de reproducere le înlocuiesc pe cele de eliminare; pe de altă parte, comparînd de această dată M255 și M248, observăm o inversiune dublă și remarcabilă. În M248, un penis prea alungit de către broască, era transformat de vidre într-un penis prea scurt, în timp ce în M255, un penis care rămîne scurt în prezența unei așa-zise amante curînd preschimbată în mamă (contrastînd cu broasca din M241 care este o așa-zisă mamă curînd preschimbată în amantă) va fi adus la dimensiuni rezonabile de către soare, spre deosebire de ceea ce se va petrece pentru al doilea erou al aceluiași mit, al cărui penis, la început rezonabil de lung, va deveni prea lung la sfîrșit (cel puțin asta ne lasă să presupunem textul versiunii

<sup>1</sup> Fără a uita, la celălalt capăt al Lumii Noi, rolul didactic al vidrei în cursul inițierii șamanului, ilustrat de unirea limbii omului cu aceea a animalului figurată pe multe sunători haida.

Kruse, citat mai sus)<sup>1</sup>. Considerațiile care preced vor reieși mai bine din tabelul alăturat.

Omogenitatea grupului este de asemenea atestată și de numele eroilor din M<sub>255</sub>. Karuetaaryben înseamnă „masculul de ara roșu cu ochii injectați”, dar eroul se numește de asemenea și Bekit-tare-be, „băiatul care crește repede” (Kruse 3, p. 1001) datorită creșterii sale magic induse, care îi crează o legătură suplimentară cu Haburi.



Un mit din Bolivia orientală, cunoscut prin mai multe variante, ține în chip manifest de același grup:

#### M256. *Tacana: iubitul lunii.*

Plantația de bumbac a unei femei era jefuită în fiecare noapte. Soțul ei surprinse hoatele: erau două surori cerești, luna și steaua dimineții.

Bărbatul se îndrăgosti de cea dintâi, care era foarte draguță, dar care îl respinse sfătuindu-l să se intereseze mai degrabă de sora ei. În cele din urmă, ea cedă nu fără să-i recomande bărbatului, înainte de a se culca cu ea, să aibă grijă

<sup>1</sup> Ar fi interesant să cercetăm dacă mitul mundurucú ne permite să lămurim opoziția manifestă, în panteonul figural al vechilor maya, între tânărul și frumosul zeu solar și zeul bătrîn și urît cu nasul lung.

să împletească un coș mare de purtat în spinare. În timpul coitului, penisul bărbatului se lungi foarte mult. Deveni atât de mare, încît proprietarul trebui să-l pună în coșul de nuiele, unde membrul se încolăci ca un șarpe și chiar dădu pe dinafară.

Astfel încărcat, bărbatul se întoarse în sat și povesti ce i se întîmplase. Noaptea penisul ieși din coș și începu să vagondeze în căutarea unor femei cu care copula. Toată lumea era foarte înspăimîntată și un indian, a cărui fată fusese atacată, se așază la pîndă. Cînd văzu penisul pătrunzînd în colibă, îi tăie extremitatea, care se prefăcu în șarpe. Bărbatul cu penis lung muri, și șarpele deveni mama termitelor, care astăzi se aud șuierînd. În alte versiuni, penisul este tăiat de proprietarul lui, de către lună, sau de femeile atacate (Hissink-Hahn, p. 81-83).

Există deci un raport de corelație și de opoziție între perechea: *vidră/broască* și alte perechi omologe: *soare/lună*, *soare de vară/soare de iarnă* (în M<sub>255</sub> unde luna este de altminteri soția celui de-al doilea), *steaua dimineții/lună* (în M<sub>256</sub>), etc.

\*  
\* \*

Să abordăm acum chestiunea sub un alt unghi. Ne amintim că în M<sub>241</sub>, eroul își pregătește fuga inventînd piroga. Primele ambarcațiuni pe care le fabrică sînt furate de niște rătoi care, pe vremea aceea, nu știau încă să înoate și care vor dobîndi această artă tocmai utilizînd – sau încorporîndu-și, am putea zice – pirogile făcute de Haburi. Or, în Chaco se cunosc mituri ai căror protagoniști sînt pe de o parte rătoi, pe de altă parte soarele și luna, și care conțin și motivul personajului demascat de duhoarea excrementelor, adică sub trei aspecte diferite, mituri care reproduc ansamblul guyano-amazonian pe care tocmai l-am examinat.

#### M257. *Matako: originea petelor din lună.*

Soarele vîna rațe. Transformat el însuși în rătoi, înarmat cu o plasă, se scufunda în lagună și trăgea la fund păsările. De fiecare dată cînd captura una, o ucidea fără ca celelalte rațe să-și dea seama. După ce sfinși, împărți rațele tuturor sătenilor și-i dădu o orătanie mai bătrînă prietenului său Lună. Ne-

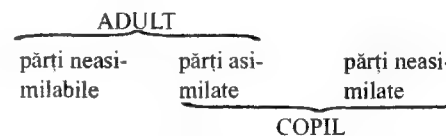
mulțumit, acesta se hotără să vîneze singur folosind aceeași metodă ca și Soarele. Dar, între timp, rațele începură să fie neîncrezătoare. Își făceau nevoile și îl obligară pe Lună, deghizat în rață, să le imite. Spre deosebire de cele ale rațelor, excrementele lui Lună erau foarte urît mirositoare. Păsările îl recunoscuseră pe Lună și îl atacară toate o dată. Îi zgîriară și jupuiră trupul, astfel încît victima lor fu aproape spintecată. Petele de pe Lună sînt cicatricile albastre pe care ghearele rațelor le-au lăsat pe stomacul lui (Métraux 3, p. 14-15).

Métraux (5, p. 141-143) citează două variante ale acestui mit dintre care una, chamacoco, înlocuiește rațele prin „struți“ (*Rhea*); alta, de proveniență toba, substituie luna cu vulpoiul înșelător. În ciuda diferențelor dintre ele, toate aceste mituri formează un grup, a cărui armătură poate fi definită fără a-i trăda complexitatea. Anumite mituri dau seamă de originea petelor de pe lună sau de luna însăși: corp celest pe care, mai ales sub aspect masculin, filosofia naturală a indienilor din America îl face responsabil de menstruație. Celelalte mituri se referă și ele la un proces fiziologic, constînd în alungirea sau scurtarea unui penis înțeles în sens propriu sau în sens figurat, și deopotrivă asociat lunii, luată, de data aceasta, sub aspectul ei feminin.

Este vorba deci tot de un eveniment definisabil prin referire la maturitatea fiziologică și care interesează cînd sexul feminin, cînd sexul masculin, și pe care miturile îl descriu, în acest ultim caz, pe față sau pe dos. Impotent sau înzestrat cu un penis prea scurt, bărbatul se află simbolic în copilărie sau se întoarce la copilărie. Și cînd se îndepărtează de ea în mod excesiv sau precipitat, caracterul abuziv al acestei îndepărtări se manifestă fie printr-un penis prea lung, fie prin excremente (prea) urît mirositoare. Ce se poate spune, decît că la bărbat excrementele urît mirositoare<sup>1</sup> corespund aceluiași tip de fenomen pe care îl ilustrează în mod mai normal la femeie menstrele?

1 Ar trebui să spunem multe despre semantica excrementelor. În pagini memorabile, Williamson (p. 280-281) a pus în evidență o opoziție prezentă în mintea băștinașilor mafulu din Noua Guinee, între resturile de la bucătărie și excremente. Polii acestei opoziții se inversează după cum persoana în cauză este un adult sau un copil foarte mic. Adulților nu le pasă de excrementele lor, dar resturile de la bucătărie, care nu pot fi consumate, trebuie să fie păstrate cu grijă, de teama ca un vrăjitor să nu pună mîna pe ele, și apoi trebuie aruncate în apă ca să fie cert că sînt inofensive. Dacă este vorba de copii mici, se întîmplă contrariul: nu se dă atenție resturilor necomestibile de la bucătărie, care le sînt destinate, dar se culeg cu grijă excrementele lor și sînt puse la loc sigur.

Observații mai recente ne-au familiarizat cu edificiile speciale în care indigenii din muntii Noii Guinee păstrează excrementele sugarilor (Aufenanger). Totul se petrece deci ca și cum dincoace și dincolo de hrana asimilabilă, reziduurile ar face parte integrantă din consumator, dar *ante* sau *post factum*, după vîrstă. Astfel ne apropiem de interpretarea pe care am dat-o anumitor obiceiuri ale populației penan din Borneo, care pare să considere că hrana unui copil mic face parte integrantă din persoana lui (L.-S. 9, p. 262-263, notă):



Anumite indicații sugerează că indienii sud-americani concep o opoziție de același tip, dar că o deplasează de la copil la muribund care, în raport cu adultul în toată puterea vîrstei, este simetric cu cel ce se „naște”. Sirionó din Bolivia culeg într-un coș vomismențele și excrementele bolnavilor gravi, tot timpul cît durează agonia. Cînd mortul este îngropat, conținutul coșului este golit lîngă mormînt (Holmberg, p. 88). S-ar putea ca indienii *yamamadi*, care locuiesc între rios Purus și Jurua, să fi respectat o practică inversă, deoarece construiau un fel de rampă, care ducea de la colibă pînă la pădure: poate că era un drum al sufletelor, dar poate că era și un ajutor dat bolnavului pentru ca să se fîrască afară sau să-și facă nevoile (Ehrenreich, p. 109).

Problema semanticii excrementelor ar trebui să fie abordată pentru America pornind de la contrastul între miturile din nord, despre un sugaci prodigios capabil să-și mînce propriile excremente, și versiunile meridionale în care un sugaci, nu mai puțin prodigios, se hrănește cu sînge menstrual (la indienii *catio*, *in*: Rochereau, p. 100). Pe de altă parte, dacă excrementele sînt greu de separat de trupul copilului, la fel se întîmplă și cu zgomotul: în termen de cod acustic, urletele insuportabile ale unui sugaci, care furnizează tema miturilor rezumate mai sus (p. 165) echivalează cu excrementele rău mirositoare pe planul codului olfactiv. Ele sînt deci substituibile reciproc, în virtutea congruenței fundamentale a vacarmului cu duhoarea, deja demonstrată în *Crud și gătit*, și pe care o vom invoca și cu alte prilejuri.

Această apropiere aduce o indicație suplimentară asupra poziției semantice a vidrei: pentru că un fals adult elimină excremente urît mirositoare, vidra îl trimite înapoi la mama lui; pentru că un copil „fals” (tipă fără motiv) emite urlete stridente, broasca, sariga sau vulpea îl îndepărtează de mama lui. Știm deja din M<sub>241</sub> că vidra și broasca erau în opoziție diametrală, și remarca precedentă ne permite să generalizăm acest raport. Pentru a împinge analiza mai departe, s-ar cuveni să comparăm vidra cu alte animale (cel mai adesea păsări) care, și în America de Sud și în America de Nord, îi dezvăluie originea adevărată unui copil transportat departe de ai săi, și crescut de ființe supranaturale care se pretind părinții lui.

Dacă această ipoteză este exactă, rezultă că Haburi, eroul din M241, parcurge un ciclu invers față de cel al unei fete de la naștere pînă la pubertate. Patologic adult, va fi readus de vidre la normalitatea copilăriei lui, pe cînd o fetiță datorează intervenției lunii faptul că atinge o maturitate normală, semnalată de venirea ciclului care posedă intrinsec un caracter patologic, de vreme ce gîndirea indigenă consideră singele menstrual ca o murdărie și o otravă. Acest demers regresiv al mitului confirmă un caracter pe care l-am recunoscut de la început tuturor celor care țin de același grup, și pe care îl vom verifica acum în alt mod.

Într-adevăr, încă nu ne-am ocupat de rațe. Aceste păsări ocupă un loc deosebit de important în miturile Americii de Nord și, ca să procedăm cum trebuie, ar trebui să construim sistemul lor, sprijinindu-ne pe mitologia celor două emisfere. În punctul în care ne aflăm, întreprinderea ar fi prematură și ne vom mulțumi să prezentăm, numai în contextul sud-american, două serii de considerații.

În primul rînd, M241 face dintr-un erou protejat de o broască ordonatorul involuntar al unui sector al regnului animal. Fiecare tip de pirogă pe care îl inventează îi este furat de o specie determinată; aceste soiuri de rațe dobîndesc, însușindu-și pirogile, aptitudinea lor de a înota, ca și caracterele distinctivă. Astfel, observăm o legătură de rudenie directă între M241 și M238, unde un alt vînător, deopotrivă protejat de o broască, devenea autorul involuntar al organizării regnului animal luat de această dată în totalitatea lui. De la ansamblul animalelor din M238, ierarhizate după mărime și familie, se trece în M241 la o familie animală anume, diversificată în specii. De la un mit la celălalt, în consecință, ambiția taxinomică sărăcește și se fărîmîțează. Rămîne să vedem de ce și cum.

Organizarea zoologică și naturală pe care o asigură M238 rezultă dintr-o carență culturală: ea nu ar fi avut niciodată loc, dacă eroul nu ar fi fost un vînător incapabil. Dimpotrivă, în M241, ea rezultă dintr-o cucerire culturală: aceea a artei navigației, a cărei inventare era necesară pentru ca rațele să-și poată încorpora obiecte tehnice – pirogile – cărora le datorează înfățișarea lor actuală. Această concepție implică faptul că rațele nu fac parte din regnul animal de la originea lor. Derivate din lucrări culturale, ele mărturisesc chiar în sinul naturii o regresivitate locală a culturii.

Unii ne vor bănuși că solicităm prea mult mitul. Totuși, aceeași teorie se regăsește într-un mit tupí provenind de pe Amazonul inferior (M326a) care va fi rezumat și discutat mai tîrziu, și din care va fi suficient să

extragem deocamdată un motiv. Ca urmare a violării unei interdicții, obiectele s-au transformat în animale: coșul a dat naștere jaguarului, pescarul și piroga lui s-au prefăcut în rațe: „din capul pescarului s-au născut capul și ciocul, din pirogă trupul și din visle labelle“ (Couto di Magalhães, p. 233).

Indienii karajá povestesc (M326b) că demiurgul Kanaschiwue a dat raței o pirogă de lut în schimbul vaporului de metal cu motor pe care i l-a cedat pasărea (Balduș 5, p. 33). În mitul potopului, al populației vapidiana (M115), un cioc de rață transformat în pirogă îi permite unei familii să scape cu viață plutind pe ape (Ogilvie, p. 66).

La fel, un mit taulipang (M326c) transformă un bărbat în rățoi după ce i s-au furat instrumentele magice care lucrau singure pămîntul (*self-working agricultural implements*). Dacă cumnații lui nu s-ar fi făcut vinovați de dispariția acestor unelte miraculoase, oamenii nu ar fi avut azi nevoie să trudească pe ogoare (Koch-Grünberg 1, p. 124-128). Paralelismul cu M241 este manifest: într-un caz, eroul face rațele, apoi dispăre împreună cu artele civilizației; în celălalt, eroul devine rață atunci cînd dispar artele unei „super-civilizații“, termen despre care vom vedea că se aplică perfect la artele răpite indienilor de Haburi, deoarece aceste arte sînt ale albilor<sup>1</sup>. Apropierea între aceste două mituri arată deci că nu întîmplător și printr-un capriciu al povestitorului în primele două rațele figurează ca pirogi care au degenerat în animale<sup>2</sup>. În același timp, înțelegem de ce, într-un mit asupra demersului regresiv al căruia am insistat de multe ori, rolul eroului ca ordonator al creației este restrîns la un domeniu limitat: acela în care, după ideile indigene, această creațiune capătă anume forma unei regresivități. Faptul că regresivitatea se produce de la cultură spre natură pune o altă problemă, a cărei soluție o vom amîna momentan, ca să isprăvim cu rațele.

Într-adevăr, dacă rațele sînt congrue cu pirogile sub raportul culturii, în ordinea naturii ele întrețin un raport de corelație și de opoziție cu peștii. Aceștia înoată sub apă, pe cînd miturile pe care sîntem în curs de a le discuta explică de ce rațele, în calitatea lor de foste pirogi, plutesc deasupra apei. Pescari de pești în miturile mundurucú, soarele și luna sînt pescari de rațe în miturile din Chaco. Pescari și nu vînători, deoarece

1 Pentru retransformarea motivului uneltelor agricole care muncesc singure pentru stăpînul lor în motivul revoltei obiectelor, limită negativă a misiunii ordonatoare a lunii, cf. CG, p. 305, n. 1.

2 Regăsim asimilarea rațelor cu pirogile în America de Nord, la irochezi și la indienii din grupul wabanaki.

miturile au grijă să descrie tehnica folosită: rațele sînt pescuite cu plasa de către un personaj care a luat înfățișare de rață și înoată printre ele. Mai mult, acest pescuit se face de sus în jos: păsările capturate sînt trase la fund, pe cînd pescuitul peștilor, și mai exact cel pe care îl practică vidrele, se face de jos în sus: scoțînd peștii din apă pentru a-i pune pe mal.

M241 îl descrie pe Haburi exclusiv ca pe un vînător de păsări. Cînd duce lipsă de păsări pentru prima dată, se cinchește și lasă să-i cadă excrementele în locul unde mănîncă vidrele. Acest „anti-pescuit“ de pești, producător de excremente în loc de alimente, se face deci de sus în jos, ca și pescuitul rațelor, și nu de jos în sus. Și acest pescuit le jighește pe vidre, în măsura în care acestea sînt pescari de pești.

Este deci important să știm că există un termen care întreține cu peștii un raport corelativ față de raportul întreținut de rațe cu pirogile. Un mit deja evocat (M252) ni-l oferă, și anume prin intermediul vidrei. Cînd gemenii, necunoscînd femeile, pretinseră să-și satisfacă apetitul sexual în ochii vidrei, aceasta îi lămurește că nu era o femeie, căci femeile se aflau în apă, de unde croii culturali trebuiau să le pescuiască. Faptul că primele femei au fost pești, sau faptul că după ce s-au certat cu soții lor ele s-au hotărît să se transforme în pești, sînt tot atîtea teme ilustrate de mituri atît de numeroase încît vom fi scutiți să le inventariem. Cum rațele sînt foste pirogi, femeile sînt foști pești. Dacă unele constituie o regresie a culturii spre natură, celelalte sînt o progresie a naturii spre cultură, distanța dintre cele două regnuri rămînd totuși foarte mică în ambele cazuri.

Astfel se explică faptul că vidrele, care se hrănesc cu pești, întrețin cu femeile raporturi care au întipărite o anumită ambiguitate și un echivoc. În mitul bororo (M21) vidrele se fac complicele femeilor contra soților lor și le aprovizionează cu pești, cu condiția ca acestea să cedeze dorințelor lor. Invers, un mit yupa deja rezumat (M254a) precizează că vidra pescuia pentru indianul care o adoptase, dar refuza să facă același serviciu femeilor. Deci pretutindeni vidrele sînt bărbați sau de partea bărbaților, de unde indignarea vidrei din mitul waiwai, cînd cei doi nătărăi vor să se slujească de ea ca de o femeie. Ba încă procedează și pe dos.

Am văzut că inventînd piroga, Haburi diferențiază speciile de rațe. El ordonează astfel natura retroactiv și parțial. Dar, în același timp, contribuie în mod decisiv la cultură, și s-ar putea crede că trăsătura regresivă a mitului este dezmințită prin acest procedeu. Versiunile vechi ale lui Brett ne ajută să rezolvăm această dificultate. În transcrierea

acestui autor, Haburi poartă numele de Aboré, și este prezentat ca „tatăl invențiilor“. Dacă nu ar fi trebuit să fugă de bătrîna lui soție, indienii s-ar fi bucurat de multe alte roade ale ingeniozității lui, în special de veșmintele țesute. O variantă semnalată de Roth merge pînă la a povesti că fuga eroului s-a terminat în țara Albilor (în insula Trinidad, spune M244) care astfel îi datorează lui meșteșugurile pe care le cunosc (Roth 1, p. 125). Dacă ar trebui să-l identificăm pe Haburi sau pe Aboré al indienilor warrau cu zeul pe care vechii arawak îl numeau Alubiri sau Hubuiri, ar trebui să atribuim o semnificație de același ordin observației lui Schomburgk că „acestui personaj nu prea îi păsa de oameni“ (*ibid.*, p. 120). Cu excepția navigației, singura artă de civilizație pe care par să și-o atribuie indigenii, este vorba într-adevăr de pierderea culturii sau de pierderea unei culturi superioare culturii lor.

Or, versiunile lui Brett (M258), mai sărace în toate privințele ca acelea ale lui Roth și Wilbert, oferă marele interes de a fi oarecum transversale față de grupul miturilor guyaneze și de cel al miturilor gé, a căror eroină este o fată neună după miere, ca și în Chaco. Aboré era căsătorit cu o bătrînă broască, Wowntă, care luase înfățișarea unei femei ca să îl captureze, atunci cînd el era copil mic. Ea îl trimitea mereu să caute miere, pentru care avea o pasiune. Sastisit, el se descotorosi pînă la urmă de ea, făcînd-o prizonieră într-o scorbură de copac. După care fugi într-o pirogă de ceară, pe care o fabricase pe ascuns. Plecarea lui i-a lipsit pe indieni de multe alte invenții (Brett 1, p. 394-395; 2, p. 76-83).

Ajungînd la capătul acestei prea lungi variațiuni, se cuvine să semnalăm că în cele două părți succesive ale ei (ilustrate de M237 pînă la M239, și respectiv M241 pînă la M258) ea întreține un raport de transformare, care ar merita un studiu special, cu un important mit karajá (M177) în care niște vînători nenorocoși sînt prada maimuțelor guariba, cu excepția fratelui lor mai mic, cu trupul ulceros, respins de mama lui (cf. M245) și hrănit cu gunoaie de bunicul lui. Vindecat de un șarpe, el obține protecția unei broaște în schimbul unor mîngîieri iluzorii, și devine un vînător miraculos datorită unor sulițe dăruite de către broască, una pentru fiecare tip de hrană, și a căror putere trebuie să fie atenuată, ungîndu-le cu un unguent care echivalează deci cu un fel de otravă de vînătoare inversată. Deși eroul a interzis tuturor să se atingă de armele lui magice, unul dintre cumnați pune mîna pe sulița cu miere (a cărei culegere se află aici asimilată cu o vînătoare, contrar mitului ofaié M192 care o asimila cu agricultura), și provocă prin sîngăcia lui apariția unui monstru care a masacrat tot satul (Ehrenreich, p. 84-86). Vom discuta acest mit într-un alt context și în legătură cu alte versiuni (mai jos, p. 342).

## II

## VARIAȚIUNI 4, 5, 6

## d) A PATRA VARIATIUNE:

[O ⇒ Δ] ↔ [broască ⇒ jaguar]

Acum sîntem familiarizați cu personajul și obiceiurile broaștei arboricole cunauarú. Ne rămîne totuși să aflăm că, după tupí din valea Amazonului, această broască se poate transforma în jaguar, /yawarété-cunawarú/ (Tastevin 2, art. „cunawarú“). Și alte triburi împărtășesc aceeași credință (surăra *in*: Becher 1, p. 114-115). Indienii oayana din Guyana numesc jaguarul mitic – albastru după tupí, negru în Guyana (cf. M238) – /Kunawaru-imö/ „Marele Cunauarú“ (Goeje, p. 48).

Miturile ne îngăduie să facem analiza acestei transformări în mai multe etape.

M259. *Warrau: logodnica de lemn.*

Nahakoboni, al cărui nume înseamnă „cel care mănîncă mult“, nu avea fată, și cînd a îmbătrînit a început să se îngrijoreze. Fără fată nu avea ginere; cine, deci, avea să-l îngrijească? De aceea, și-a cioplit o fată din trunchiul unui prun; cum era foarte îndemînic, tînăra fată fu de o frumusețe minunată și toate animalele au venit să-i facă curte. Bătrînul le respinse unul după altul, dar cînd Yar, Soarele, se prezentă,

Nahakoboni se gîndi că un asemenea ginere merita să fie pus la încercare.

Îi impuse deci diverse sarcini în amănuntele cărora nu vom intra, cu excepția uneia, care inversează tehnica magică de vînătoare predată de către broască în M238, de vreme ce aici eroul va trebui să-și atingă ținta, deși i se dă porunca să ochească deasupra (cf. mai sus, p. 145). Oricum, Soarele se descurcă cu cinste, și o obține în căsătorie pe frumoasa Usi-diu (literal în engleză „seed-tree“, arbore de semințe). Dar cînd vrea să-i dovedească dragostea lui, descoperă că este cu neputință, întrucît creatorul uitase, sculptînd-o pe tînăra fată, un amănunt esențial pe care acum se mărturisește incapabil să-l adauge. Yar o consultă pe pasărea bunia; aceasta îi promite ajutorul ei, se lasă prinsă și răsfățată de către domnișoară, și profită de o ocazie favorabilă ca să străpungă deschizătura care lipsea, din care ulterior va trebui să extragă un șarpe care se afla acolo. De acum înainte, nimic nu se mai opune fericirii tinerilor.

Socrul era foarte supărat că gineretele și-a permis să-i critice opera și că o chemase pe pasărea bunia să i-o retuzeze. Așteptă cu răbdare momentul răzbunării. Cînd veni timpul însămînțării lor, distruse prin mijloace magice de mai multe ori la rînd munca ginerelui lui; dar acesta a reușit să-și cultive ogorul cu concursul unui duh. După ce a isprăvit și construcția unei cabane pentru socrul lui, în ciuda vrăjilor bătrînului, putu în sfîrșit să se consacre căminului și multă vreme soția lui și cu el trăiră foarte fericiți.

Într-o zi, Yar se hotărî să plece în călătorie către apus. Cum Usi-diu era gravidă, o sfătui să meargă cu popasuri dese. Tot ce ar fi avut ea de făcut ar fi fost să-i calce pe urme, avînd grijă să o ia mereu la dreapta; de altminteri, el avea să împrăștie pene pe cărările care duceau la stînga, pentru ca să evite orice confuzie. La început totul merse bine, dar femeia se zăpăci ajungînd într-un loc unde vîntul măturase penele. Atunci copilul pe care îl purta în pîntece începu să vorbească și îi arătă pe ce drum să o ia; îi ceru și să culeagă flori. În timp ce ea se apleca, o viespe o întepă pe tînăra femeie dedesubtul mijlocului. Vru să o ucidă, nu o nimeri și se lovi ea însăși. Copilul pe care îl purta în pîntece crezu că lovitura îi era

destinată. Jignit, refuză s-o mai călăuzească pe mama lui și aceasta se rătăci de tot. În cele din urmă ajunse la o cabană mare, al cărei singur locuitor era Nanyobo (numele unei broaște mari) care îi apăru sub înfățișarea unei femei foarte bătrâne și foarte grase. După ce îi dădu de mâncare călătoarei, broasca o rugă să o despăducheze, dar fiind atentă să nu sfărâme insectele între dinți, pentru că erau veninoase. Ruptă de oboseală, tinăra femeie uită recomandarea și procedă ca de obicei. Căzu moartă pe loc.

Broasca deschise cadavrul și scoase din el nu unul ci doi băieți superbi, Makunaima și Pia, pe care îi crescua ea însăși cu drag. Copiii se făcură mari, începură să vîneze păsări, apoi pești (cu săgețile) și vînat mare. „Mai ales să nu uitați, le zicea broasca, să vă uscați peștii la soare și nu pe foc.“ Totuși, îi trimitea să adune lemne uscate și cînd se întorceau peștele era întotdeauna gătit cum se cuvine. Adevărul era că broasca scuipa flăcări și le înghițea înainte de întoarcerea celor doi frați, astfel încît aceștia nu vedeau niciodată focul. Mînat de curiozitate, unul dintre băieți se prefăcu în șopîrlă și o spionă pe bătrînă. O văzu cum varsă foc și cum își scoate din gît o substanță albă, care semăna cu amidonul de *Mimusops balata*. Scîrbiți de aceste practici, frații se hotărîră să-și ucidă mama adoptivă. După ce defrișară un ogor, o legară de un copac pe care îl lăsaseră în mijloc; adunară în jurul ei un rug și-i dădură foc. Pe cînd bătrîna ardea, focul din trupul ei trecu în vreascurile rugului, care erau din lemn de /hima-heru/ (*Gualtheria uregon?* cf. Roth 2, p. 70), din care se obține azi focul prin frecare (Roth 1, p. 130-133).

Wilbert ne dă o scurtă versiune a acestui mit (M260), redus la episodul femeii sculptate, fata lui Nahakoboni, al cărei himen mai multe păsări încearcă succesiv să-l spargă. Unele nu reușesc fiindcă lemnul este prea tare; din tentativa lor se aleg cu ciocul îndoit sau rupt. Alta reușește, și sîngele femeii umple o cratiță în care vin mai multe păsări ca să se ungă cu sînge care la început este roșu, apoi alb, apoi negru. Astfel își obțin penajul distinctiv. „Pasărea urîtă“ vine cea din urmă, de aceea penele ei sînt negre (Wilbert 9, p. 130-131).

Cîteva remarci asupra acestei variante. Motivul logodnicei cioplite dintr-un trunchi de copac se regăsește în regiuni foarte îndepărtate ale continentului: din Alaska, la tlingit (M261, unde femeia rămîne mută,

adică astupată pe sus în loc de pe jos; cf. Swanton 2, p. 181-182)<sup>1</sup>, pînă în Bolivia, unde face obiectul unui mit tacana (M262) care se sfîrșește în mod dramatic: păpușa însufletită de un diavol își duce soțul uman în lumea de dincolo (Hissink-Hahn, p. 515). Chiar la warrau se regăsește (M263a, b) sub forma poveștii unui tînăr celibatar care sculptează o femeie într-un trunchi de palmier *Mauritia*. Ea îl aprovizionează cu hrană, despre care el pretinde că este gunoi, dar tovarășii lui descoperă totul și distrug statuia cu securea (Wilbert 9, p. 127-129). Esența vegetală menționată în ultimele mituri trimite evident la „soțul de lemn“ despre care este vorba în M241, instaurînd astfel o primă legătură cu celelalte mituri din grup.

De altminteri, apare o analogie, cel puțin pe plan semantic, între „pasărea urîtă“ din M260 și bunia din M259, care în mod obișnuit este numită „pasărea puturoasă“ (*Opistho comus*, *Ostinops* sp., Roth 1, p. 131 și 371). Poziția acestei păsări în mituri a fost discutată în altă parte (CG, p. 237-240, 259, 332 n. 98) și nu vom mai reveni asupra ei. În schimb, se va observa felul în care M260 dezvoltă motivul păsării introdus de M259, pînă într-afit încît versiunea Wilbert se prezintă ca un mit despre diferențierea păsărilor după specie, amplificînd astfel episodul M241, consacrat diferențierii rațelor. În fine, versiunea Wilbert întîlnește un grup de mituri asupra culorii păsărilor (în special M172 unde pasărea ultimă venită, care este cormoranul, devine tot neagră) și despre care am arătat în *Crud și gătit* că putea fi generat prin transformarea miturilor despre originea otrăvii de vînatore sau de pescuit. Regăsim aici aceeași armătură, dar generată de o serie de transformări, la punctul de plecare al cărora se află miturile despre originea mierii. Rezultă că trebuie să existe o omologie în gîndirea indigenă între miere și otravă, așa cum o dovedește și experiența, deoarece mierile sud-americane sînt uneori toxice. Pe planul propriu-zis mitic, natura conexiunii se va dezvălui mai tîrziu.

Se cuvine să apropiem versiunea Wilbert și de un mit din Chaco deja studiat (M175: CG, p. 373-374) care urmărește un demers remarcabil

1 Nu-i cităm pe tlingit decît ca exemplu. Pentru motive care se vor dezvălui pe de-a-ntregul în al patrulea volum al acestei serii (dacă va fi scris vreodată), dorim încă de pe acum să atragem atenția asupra afinităților speciale pe care le prezintă miturile Americii tropicale cu cele de pe coasta Pacificului din America de Nord. Dar, în fapt, motivul statuii sau al chipului cioplit care se însufletește cunoaște în America de Nord o distribuție sporadică, care merge de la eschimoșii din strîmtoarea Bering pînă la micmac și la irochezi, și care, trecînd prin Marile Cîmpii, se întinde în sud pînă la pueblo.

de paralel, fiindcă în acest mit păsările își dobîndesc penajul distinctiv pentru că au destupat trupul înșelătorului din care țîșnește sînge și apoi murdărie. Ca și în versiunea Wilbert, această murdărie înnegrește penele unei păsări urite, în ocurență corbul.

Acest paralelism ar fi de neînțeles dacă nu ar reflecta o omologie între înșelătorul toba sau vulpoiul matakō pe de o parte, și pe de altă parte logodnica de lemn din mitul guyanez. Și nu vedem cum ar apărea această omologie decît prin intermediul fetei nebune după miere în legătură cu care am sugerat de mai multe ori (și în curînd vom demonstra definitiv) că este ea însăși omologă cu vulpoiul sau înșelătorul. Trebuie deci ca logodnica de lemn să fie o transformare a fetei nebune după miere. Cum și de ce, asta rămîne de explicat. Pentru moment, ar fi mai bine să introducem altă variantă a mitului guyanez, fără de care ar fi greu să abordăm problemele de fond.

M264. *Carib: broasca, mama jaguarului.*

A fost odată o femeie însărcinată cu gemenii Pia și Makunaima. Chiar înainte să fie născuți, aceștia au ținut să-și viziteze tatăl care era Soarele, și o rugară pe mama lor să o pornească pe drumul spre apus. Ei aveau să o călăuzească, dar trebuia ca ea în schimb să le culeagă flori frumoase. Deci, femeia se oprea ici și colo pentru cules. Se împiedică de un obstacol, căzu și se răni; dădu vina pe copii. Jigniți, aceștia refuzară să-i mai arate drumul, femeia se rătăci și ajunse epuizată la cabana lui Kono(bo)-aru, broasca care anunță ploaia, al cărei fiu jaguar era temut pentru cruzimea lui.

Braștei i se făcu milă de femeie și o ascunse într-un chiup cu bere. Dar jaguarul mirōsi carnea omenească, descoperi femeia și o ucise. Sfișind cadavrul, îi găsi pe gemeni și-i încredință mamei lui. Înfașurați la început în bumbac, copiii crescură repede și atinseră vîrsta adultă într-o lună. Atunci broasca le dădu arcuri și săgeți și le spuse să meargă să ucidă pasărea /powis/ (*Crax* sp.) care era, după cîte îi lămuri ea, vinovată de uciderea mamei lor. Băieții măcelăriră deci nenumărate /powis/; în schimbul cruțării victii, cea din urmă dintre păsări le dezvăluî adevărul. Furioși, frații își făcură niște arme mai eficiente cu care îl uciseră pe jaguar și pe mama lui broasca.

Apoi porniră la drum și ajunseră la o dumbravă de „cotton-trees“ (fără îndoială bombacee), în mijlocul căreia se afla o cabană, unde locuia o bătrînă care în realitate era o broască. Se instalară și ei pe lingă ea. În fiecare zi se duceau la vînătoare și cînd se întorceau, găseau manioc gătit. Totuși, împrejur nu se vedea nici o plantație. Frații o spionară deci pe bătrînă și descoperiră că ea extrăgea amidonul dintr-o coajă albă pe care o avea între umeri. Refuzînd orice hrană, frații o invitară pe broască să se culce pe un pat de bumbac, căruia îi dădură foc. Broasca fu arsă grav; iată de ce pielea ei are astăzi o înfățișare boțită și aspră.

Pia și Makunaima reluară drumul în căutarea tatălui lor. Petrecură trei zile cu o femelă de tapir pe care o vedeau că lipsește un timp ca să se întoarcă grasă și voinică. De aceea o urmăriră pînă la un prun pe care îl scuturară foarte tare, făcînd să cadă toate prunele, și coapte și verzi. Furios că hrana lui a fost stricată, animalul îi bătu și plecă. Frații îl urmăriră timp de o zi întreagă. Îl ajunseră în sfîrșit din urmă și se înțeleșeră asupra unei tactici: Makunaima îi va tăia drumul tapirului și va trage în el cu o săgeată-harpon atunci cînd acesta va face cale întoarsă. Dar Makunaima se agătă în coarda arcului, care îi tăie un picior. Pe o noapte luminoasă putem să-i vedem și astăzi: tapirul formează Hyadele, Makunaima Pleiadele, și mai jos, centura lui Orion figurează piciorul tăiat (Roth 1, p. 133-135).

Semnificația codajului astronomic va fi discutată mai departe. Ca să legăm imediat acest mit cu grupul fetei nebune după miere, vom cita o variantă vapidiana despre originea lui Orion și a Pleiadelor:

M265. *Vapidiana: fata nebună după miere.*

Într-o zi, femeia lui Bauukûre îi tăie piciorul. El se urcă în cer, unde deveni Orion și centura. Pentru a-l răzbuna, fratele lui o închise pe soția criminală într-o scorbură, apoi se ridică și el la cer unde deveni Pleiadele. Cît despre femeie, se prefăcu în șarpe-mîncător-de-miere (Wirth1, p. 260).

În ciuda scurtimii acestei versiuni ne dăm seama că se situează la intersecția mai multor mituri: mitul lui Haburi mai întîi, pentru că putem



presupune că la fel ca și bătrîna broască, eroina este plină de idei lubrice (care o incită să se descotorosească de sot). Și, la rîndul ei, ea este nebună după miere, altminteri nu ar accepta să pătrundă într-o scorbură de copac și nu s-ar transforma în animal nebun după miere. Cele două mituri se termină de altminteri prin disjuncția eroilor: disjuncție orizontală în M241, verticală în M243 (dar de sus în jos) și verticală iarăși în M265 (dar de data aceasta de jos în sus). Încă mai direct, motivul femeii nebune după miere trimite la versiunea Brett a mitului lui Aboré, tatăl invențiilor (M258), care prezintă un fel de prescurtare ce ne aduce îndărăt la miturile gé. În sfîrșit, comună lui M264 și M265, povestea bărbatului cu piciorul tăiat, originea lui Orion și a Pleiadelor, ține de un vast ansamblu, pe care *Crud și gătit* nu a putut decît să îl atingă în treacăt. Dacă acest ansamblu debordează asupra ansamblului al cărui nucleu ni s-a părut că este constituit din miturile fetei nebune după miere, faptul se întîmplă datorită unei echivalențe între femeia lascivă, gata să se lase sedusă de un amant prea apropiat (cumnatul) sau prea îndepărtat (tapirul, pe care M264 îl investește cu altă funcție), și femeia lacomă de miere care nu respectă decența față de un aliment care este considerat și el seducător. Vom analiza această legătură complexă mai în amănunt, dar pentru a o putea reține provizoriu ca ipoteză de lucru, trebuie cel puțin să se poată presimți că cele patru etape ale disjuncției eroilor culturali, „separați de un tapir femelă după ce s-au despărțit succesiv de două broaște și după ce au fost despărțiți de mama lor, se explică la urma urmei pentru că cele trei animale și femeia însăși se reduc la tot atîtea variante combinatorii ale personajului fetei nebune după miere. Ajunsesem mai demult la această ipoteză în ceea ce o privește pe logodnica de lemn și nu vom uita nici o clipă că în M259, mama dioscurilor a fost la început logodnică de lemn.

M266. *Macushi: logodnica de lemn.*

FuriOS că cineva braconă în iazurile lui dă pescuit, Soarele încredință supravegherea acestora șopîrlei de apă și apoi caimanului. Caimanul însă era el însuși hoțul și continuă și mai și. În cele din urmă, Soarele îl prinse asupra faptului și îi creștă spinarea cu cuțitul, formînd astfel solzii. Pentru a scăpa cu viață, caimanul își fagădui fata Soarelui. Numai că nu avea fată și a trebuit să cioplească una din trunchiul unui prun sălbatic. Lăsîndu-i Soarelui grija să o însuflețească dacă

îi plăcea, saurianul se ascunse în apă și așteptă desfășurarea evenimentelor. La fel face și astăzi.

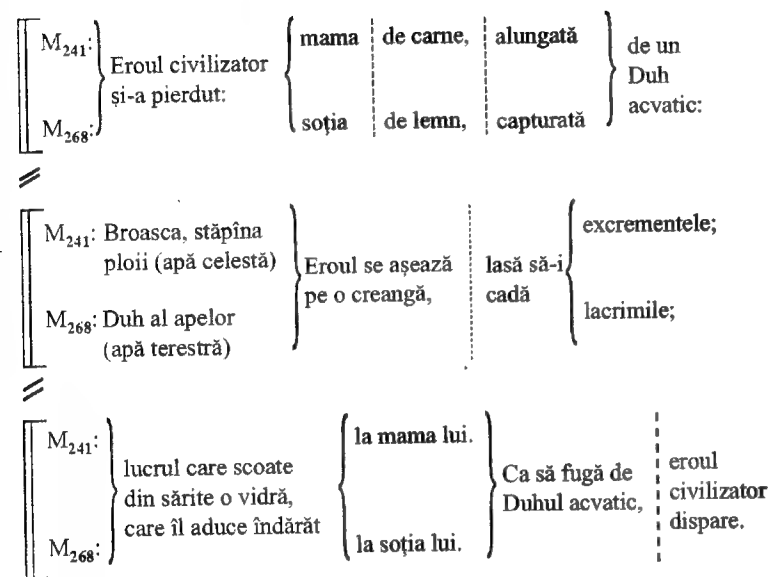
Femeia era nedesăvîrșită, dar o ciocănitore care își căuta hrana îi perforă un vagin. Abandonată de soțul ei Soarele, femeia porni în căutarea acestuia. Povestea continuă ca și în M264, numai că după uciderea jaguarului, Pia scoate din măruntaiele acestuia resturile trupului mamei și o învie. Femeia și cei doi fii se refugiază la o broască care scotea foc din trup și care îl ceartă pe Makunaima cînd îl vede mîncînd jar, care îi plăcea foarte mult. Atunci Makunaima se hotărăște să plece. Scoabește un canal care se umple de apă, inventează prima pirogă și se îmbarcă în ea împreună cu ai săi. Cei doi frați învață de la cocor arta de a aprinde focul prin percuție, și fac și alte minuni. Ei au fost anume aceia care au provocat apariția cascadelor îngrămădind stînci în rîuri ca să rețină peștii. Au devenit astfel pescari mai îndemînatoci decît cocorul, ceea ce a trezit multe ciorovăieli între Pia pe o parte, cocor și Makunaima pe de altă parte. În cele din urmă se despărțiră și cocorul îl duse pe Makunaima în Guyana spaniolă.

Pia și mama lui trăiră deci singuri, călătorind, culegînd fructe sălbatice, și pescuind, pînă în ziua cînd mama obosită se retrase pe culmea masivului Roraima. Atunci Pia renunță la vînătoare și se apucă să îi învețe pe indieni artele civilizației. Lui îi datorăm existența vrăjitorilor – vindecători. În cele din urmă, Pia se duse lîngă mama lui pe Roraima unde rămase o vreme. Înainte de a o părăsi, îi spuse că toate dorințele ei vor fi îndeplinite, numai cu condiția ca atunci cînd le formulează să-și aplece capul și să-și acopere fața cu mîinile. Așa face ea și astăzi. Cînd este tristă și plînge, furtuna se ridică pe munte, și lacrimile ei șiroiesc în torente de-a lungul pantelor (Roth 1, p. 135).

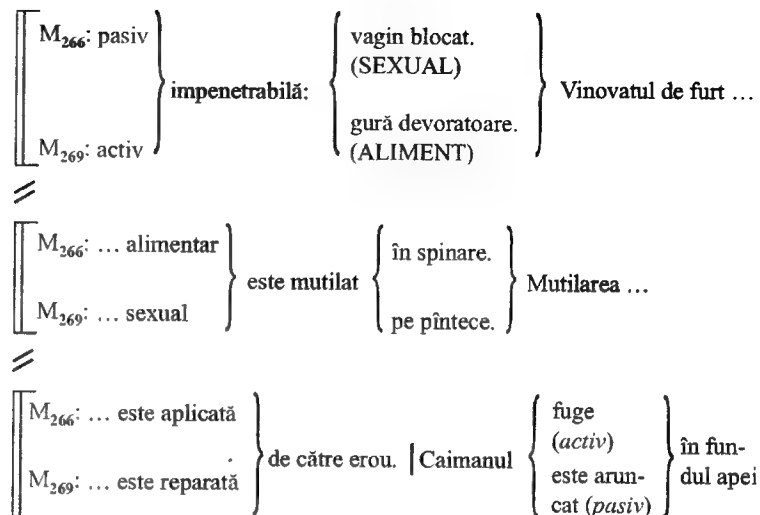
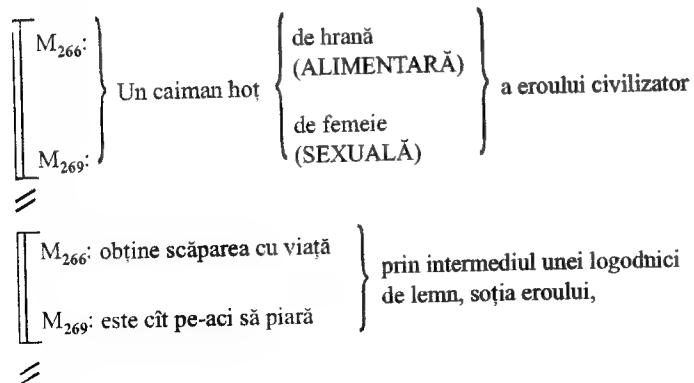
Această versiune ne permite să închidem grupul în două feluri. Mai întîi ea trimite la M241:



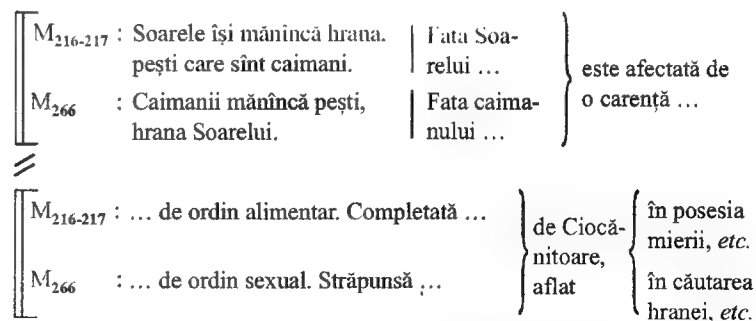
Pe de altă parte, ansamblul M268-M269 permite să fie legate direct M266-M267 și M241:



Să legăm acum M266 de M269:



Bucula care unește pe M241 și M266-269 este relativ scurtă, deoarece și din punct de vedere geografic, ca și în seria transformărilor, este vorba de mituri vecine. Mai remarcabilă este cealaltă buclă care, în ciuda distanței geografice și – dacă se poate spune – logice, îndoiaie mitul macushi suprapunîndu-l peste cele din Chaco a căror eroină este o fată nebună după miere, deși din primul mit acest personaj este aparent absent:



Legătura între miturile guyaneze și miturile din Chaco va apărea și mai puternică dacă ținem seama de faptul că în cele dintîi, relațiile dintre cei doi frați Pia și Makunaima sînt aceleași ca și cele dintre Ciocănitore

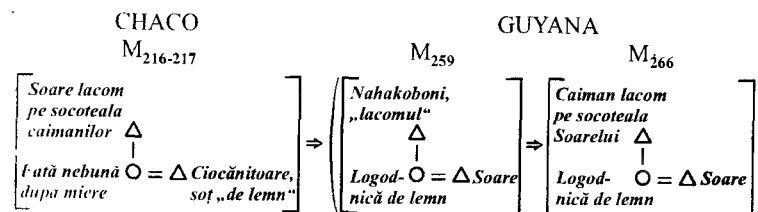
și Vulpoi, în a doua serie de mituri: într-adevăr, Makunaima este joshnicul seducător al soției fratelui său mai mare (Koch-Grünberg 1, p. 42-46).

Recădem deci asupra echivalenței invocată de mai multe ori între logodnica de lemn și fata nebună după miere. Dar, pe cât ușor de conceput este această echivalență când fata nebună după miere are drept substitut o femeie deopotrivă de nebună, dar nebună după trupul ei, tot atât de exclusă pare echivalența în cazul logodnicii de lemn, care, fiind privată de un atribut esențial al feminității, ar trebui să fie afectată de temperamentul opus. Pentru a rezolva dificultatea și a progresa în același timp în interpretarea miturilor pe care încercă să le pună în ordine această ultimă variațiune, a patra, se cuvine să reluăm lucrurile de la început.

Fata nebună după miere este o lacomă. Or, am văzut că în M<sub>259</sub>-M<sub>260</sub>, tatăl și creatorul logodnicii de lemn poartă numele de Nahakoboni care înseamnă: lacomul. Lacom de ce? Mai întâi, fără îndoială, de hrană, pentru că unele din probele pe care le impune pretendentului consistă în a-i furniza cantități uimitoare de carne și de băutură. Dar această trăsătură nu este suficientă pentru a explica pe deplin psihologia personajului, și nici pentru a explica de ce se supără pe ginere că i-a încredințat păsării bunia soarta de a desăvârși fata pe care el însuși era incapabil să o aducă la desăvârșire. Asupra acestora, textul mitului aduce lumini importante, cu condiția, ca întotdeauna, să-l citim scrupulos și să considerăm că fiecare amănunt este pertinent. Nahakoboni îmbătrânește și are nevoie de un ginere. Într-adevăr, la warrau, care sînt matrilocali, ginerele se instalează în casa socrilor și le datorează prestații de muncă și hrană în schimbul femeii pe care a primit-o. Dar, pentru Nahakoboni, ginerele acesta trebuie să fie un prestatar, nu trebuie să fie un soț. Bătrînul îl vrea numai pentru el: pivot al unei familii domestice și nu fondator al unei familii conjugale, pentru că ceea ce soțul i-ar da acesteia din urmă, ginerele i-ar refuza inevitabil celei dintîi. În alți termeni, dacă Nahakoboni este lacom de hrană, este încă și mai lacom de servicii: este un socru nebun după ginere. Trebuie deci ca mai întîi acesta să nu reușească niciodată să se achite de obligații, apoi, mai ales, ca fata dată în căsătorie să fie afectată de o carență care nu dăunează funcției de mediatore a alianței, dar care-l împiedică pe ginerele tatălui să poată deveni un soț pentru ea. Această soție negativată din pornire oferă o analogie uimitoare cu soțul fetei nebune după miere, cu această deosebire că negativitatea unuia se manifestă pe planul psihologic (adică la figurat), iar a celuilalt pe planul fizic, adică la propriu. Anatomic vorbind, logodnica de lemn

nu este o femeie, ci mijlocul ca tatăl ei să aibă un ginere. Moralmente vorbind, Ciocănitore din miturile din Chaco nu este un bărbat. Ideea căsătoriei îl terorizează, el este preocupat numai de primirea pe care i-o vor face socrii: nu vrea deci să fie altceva decît un ginere, dar, ca soț – și luînd de această dată în sens metaforic expresia – este „de lemn”.

Or, miturile din Chaco au grijă să zugrăvească personajul Soarelui sub două aspecte. Este mai întîi un tată neînstare să-i ofere fiicei sale mierea care îi place ei; incapabil deci să o „satisfacă” în sens alimentar, așa cum tatăl logodnicii de lemn este incapabil să o scobească sexualmente. În al doilea rînd, Soarele din miturile din Chaco este un lacom, obsedat de o hrană exclusivă: pești /lewo/ care seamănă cu niște caimani, pînă într-atît încît își trimite ginerele la moarte ca să-i pescuiască. Această dublă și radicală inversiune a miturilor guyaneze, în care un socru lacom pune la încercare un Soare ginere, poate fi reprezentată astfel:



Prin miturile din Guyana observăm deci imaginea miturilor din Chaco de la care pleasem, dar răsturnată: Soarele tată devine un Soare ginere, adică relația de rudenie pertinentă trece de la filiație la alianță. Soarele examiner devine un Soare examinat. Inerția morală a soțului se preface în inerție fizică a femeii. Fata nebună după miere se transformă în logodnică de lemn. În sfîrșit și mai ales, miturile din Chaco se încheie cu secarea unor lacuri și lăsarea pe uscat a peștilor-caimani, pe cînd miturile guyaneze arată, în concluzie, caimanul aruncat sau căutînd refugiul în apă.

Am verificat de mai multe ori opoziția dintre caimani și vidre. Ea va apărea încă și mai bine dacă observăm că vidrele joacă rolul de animale volubile: ele îi informează sau îi învață pe eroi. În schimb, indienii din America tropicală profesază credința după care caimani nu au limbă. Credința este atestată la indienii arawak din Guyana (Brett 1, p. 383); cum spune textul versificat:

„Alligators – wanting tongues –  
Show (and share) their father's wrongs“<sup>1</sup>

(Brett 2, p. 133).

„Aligatorii (care n-au limbă) arată  
(și împărtășesc) păcatele părinților lor“

Indienii mundurucú au o povestire de același tip (M270). Caimanul era un lacom, care își devora ginerii unul după altul. Ca să-l salveze pe ultimul venit, indienii au aruncat în gura căpcăunului o piatră încălzită pînă la roșu, care i-a ars limba. De atunci caimanul este lipsit de acest organ și are în burtă o piatră (Kruse 2, p. 627).

Pe de altă parte, vidrele sînt rivalele Soarelui în miturile în care acesta figurează ca stăpîn al pescuitului sau al barajelor de pescuit. În Guyana, la fel ca în Chaco, pescuitul este o activitate din anotimpul secetos, ceea ce, între multe indicații de același fel, atestă și începutul unui mit arekuna: „În vremea aceea, toate riurile s-au uscat și a fost mare belșug de pește...“ (Koch-Grünberg 1, p. 40). Dimpotrivă, caimanul, care are nevoie de apă, joacă în miturile din Chaco rolul de stăpîn al ploii. Deopotrivă asociate cu apa, cele două specii sînt și opuse în raport cu apa; uneia îi trebuie multă, celeilalte puțină.

În miturile waiwai consacrate originii sărbătorii Shodewika (M271, M288), este vorba de o femeie care are un șarpe boa drept animal familiar. Dar ea nu îi dă să mănînce decît rozătoare mici și păstrează pentru ea vînatul mare (cf. M241). Furios, șarpele o înghite și fuge în fundul apelor. Soțul obține ajutorul vidrelor, care îl întemnițează pe șarpe tăind rîul cu cataracte și cascade (cf. M266). Ele scot din pîntecele șarpelui osemintele femeii și îlucid. Sîngele lui înroșește rîul. Scăldîndu-se în rîu, păsările dobîndesc culorile vii, pe care le spălăcește parțial o ploaie ce a căzut mai apoi, și de care fiecare specie s-a apărut mai mult sau mai puțin bine. Astfel și-au obținut păsările penajul distinctiv (Foch, p. 63-65; cf. Derbyshire, p. 92-93). Sîngele șarpelui ( $\equiv$  penisul, cf. M268) devorator al

1 Opinie contrară celei a vechilor egipteni, care atribuiu lipsa de limbă unui merit al saurianului: „Este singurul dintre toate animalele care nu are limbă, deoarece cuvîntul divin nu are nevoie nici de glas nici de limbă“ (Plutarh, § XXXIX).

femeii joacă deci aici același rol ca și sîngele femeii „devorate“ de pasărea în căutare de hrană (M260), atunci cînd îi străpunge accidental un vagin. Dacă deci M271, așa cum făceau deja M268-M269, opune vidrele șarpelui boa, consumator în loc de seducător al femeii, este demn de observat că tacana, care inversează bucuros marile teme mitice ale Americii tropicale, pun vidrele și caimanii în corelație mai degrabă decît în opoziție: nu sînt adversari, ci rude prin alianță (Hissink-Hahn, p. 344-348, 429-430)<sup>1</sup>.

Discuția precedentă nu are decît valoarea unei schițe. Nu trebuie să ne ascundem într-adevăr faptul că analiza exhaustivă a grupului se lovește de obstacole considerabile, care țin de multiplicitatea și diversitatea axelor necesare pentru a încerca ordonarea miturilor. Ca și toate celelalte mituri din același grup, cele pe care le examinăm acum fac apel la opoziții retorice. Consumul este înțeles, cînd din punct de vedere propriu (alimentar) cînd în sens figurat (sexual), și uneori în ambele sensuri, așa cum se întîmplă în M269 unde femeia își mănîncă realmente seducătorul, în timp ce acesta, o „mănîncă“ în accepția în care și limbile sud-americane iau acest termen, adică copulînd. În plus, legăturile dintre termenii opuși în cupluri țin de sinecdochă (caimanul mănîncă peștii care *fac parte* din hrana Soarelui), sau de metaforă (Soarele are drept unică hrană pești care sînt *asemenia* caimanilor). În sfîrșit, aceste relații deja complexe pot să fie nereflexive, dar înțelise toate în sens propriu sau toate în sens figurat; sau reflexive, dar luate una în sens propriu, cealaltă în sens figurat: situație ilustrată de ciudata unire erotico-alimentară a caimanului cu logodnica de lemn din M269. Dacă hotărîm cu titlu de experiență să simplificăm ecuațiile, neglijînd opozițiile de natură metalingvistică, se pot integra personajele cele mai caracteristice ale miturilor din Chaco și din Guyana cu ajutorul unei diagrame:

1 Cuplul crocodil-vidră apare și în sud-estul asiatic, și această înfîlnire este cu ațit mai ciudată cu cît găsim, și în această regiune a lumii, pe lîngă multe alte teme care îi sînt comune cu America, povestea unei căsătorii între un om și o femeie- albină, pierdută pentru că soțul ei a violat interdicția pe care i-o formulase ea de a vorbi despre prezența ei (Evans, *textul nr. 48*). Despre cuplul crocodil-vidră, cf. și textul următor: „sînt oameni răi, incestuoși. Fac ca și calul cu șarpele, ca și crocodilul cu vidra, ca și iepurele cu vulpea...“ (Lafont, *textul nr. 45*).



Una cuprinde palmieri, cealaltă anacardiacee. Trunchiul palmierului este moale la mijloc, în timp ce acela al prunului este tare. Miturile insistă puternic pe această opoziție, în special versiunile Wilbert unde păsările își deformează ciocul sau și-l rup în lemnul copacului (M260), pe când tovarășii soțului sfărâmă cu ușurință, folosind securea, trunchiul palmierului (M263a, b). În al treilea rînd, și în ciuda faptului că fructele palmierului *Mauritia* sînt și ele consumate, hrana de bază a indienilor warrau este măduva extrasă din trunchi, pe cînd de la prun numai fructele pot fi mîncate. În al patrulea rînd, prepararea măduvei constituie o activitate complexă, pe care un mit (M243) o descrie în cele mai mici amănunte, deoarece dobîndirea acestei tehnici este simbolul accesului la cultură. Palmierul *Mauritia flexuosa* crește desigur și în stare sălbatică, dar indienii warrau exploatează atît de metodic plantațiile de palmier, încît s-a putut vorbi în legătură cu aceasta de o adevărată „arboricultură”. Ne amintim că măduva de palmier este singura hrană comună zeilor și oamenilor. Grație tuturor acestor atribute, *Mauritia* se opune lui *Spondias*, de vreme ce prunul crește în stare pe de-a întregul sălbatică, iar roadele lui servesc în același timp de hrană și oamenilor și animalelor, așa cum amintește M264 în episodul tapirului<sup>1</sup>. În sfîrșit, și mai ales, pulpa comestibilă a trunchiului (ușor de deschis) al palmierului, susține o opoziție de natură sezonieră cu fructele prunului - al cărui trunchi este greu de străpuns.

Opoziția aceasta se manifestă în două feluri. Mai întîi, trunchiul prunului nu este nuîmai tare: se crede că este și imputrescibil. Acesta se spune că este singurul copac de care broasca țestoasă se teme să nu cadă peste ea. Dacă ar fi vorba de alte esențe, ar fi de ajuns ca ea să aștepte ca lemnul să putrezească, pentru ca să se elibereze. Dar prunul nu putrezește: chiar atunci cînd este smuls din rădăcini, încă mai dă muguri și îi cresc ramuri noi care o fac prizonieră pe țestoasă (Ihering, art. „jaboti”; Stradelli 1, art. „tapereyua-yua”). Spruce (vol. I, p. 162-163) care desemnează aceeași anacardiacee cu numele științific de *Mauria juglandifolia* Bth., subliniază că „ea posedă o mare vitalitate și un țărșuș făcut din acest lemn se înrădăcinează aproape întotdeauna și devine copac”. Or, se știe

1 Mai restrînsă, opoziția dintre *Spondias* și *Euterpe* rezultă din lipsa de competiție între oameni și animale în jurul acestui palmier, ale cărui fructe sînt culesse tari și trebuie să fie muiate în apă călduță, așa cum am explicat.

că un palmier doborît sau căruia pur și simplu i se taie mugurele terminal, nu mai crește.

În al doilea rînd, și în cazul lui *Mauritia flexuosa* (care la warrau este palmierul cel mai puternic „marcat”), Roth indică faptul că extragerea măduvei are loc atunci cînd arborii încep să fructifice (2, p. 215). În legătură cu această remarcă, am notat deja (p. 190, n. 1) că palmierii sud-americani poartă rod la începutul anotimpului ploios și cîteodată chiar și în anotimpul secetos. În ceea ce-l privește, Wilbert precizează că măduva rămîne disponibilă sub formă de aliment proaspăt „în timpul celei mai mari părți a anului” (9, p. 16), dar această divergență nu afectează în mod necesar poziția semantică a măduvei de palmier în mituri. Ne amintim că în legătură cu miturile din Chaco, ne-am lovit de o dificultate de același tip, rezultînd din asocierea preferențială a maniocului, care totuși este disponibil în tot timpul anului, cu hrana de anotimp uscat. Aceasta se întîmplă deoarece maniocul, spuneam noi atunci, fiind disponibil *chiar și* în perioada anotimpului uscat, este mai puternic marcat sub raportul acestui anotimp decît sub acela al anotimpului ploios, în legătură cu care sînt mai puternic marcate alimentele disponibile exclusiv în această perioadă a anului. În această privință se va observa că indienii warrau desemnează cu același cuvînt, /aru/, și pulpa de manioc și pulpa de palmier, iar miturile M243, M244 le asociază strîns.

În ceea ce privește coacerea fructelor de *Spondias lutea*, avem indicații precise pentru regiunea amazoniană datorită frumosului comentariu a lui Tastevin în continuarea mai multor mituri tupi asupra cărora vom reveni. Etimologia avansată de acest autor și de către Spruce (*l. c.*) pentru numele vernacular al prunului sălbatic: /tapiriba/ /tapereba/; tupi /tapihira-hiwa/ „copacul tapirului”, ni se pare, datorită rezonanței sale mitice (cf. de pildă M264), mai verosimilă decît aceea derivată din /taperal/, „teren viran, loc părăsit”. Fructele de *Spondias* se coc la sfîrșitul lui ianuarie, adică în plin anotimp al ploilor amazoniene (Tastevin 1, p. 247) iar, în Guyana la sfîrșitul aceleuia dintre cele două anotimpuri ploioase care durează de la mijlocul lui noiembrie la mijlocul lui februarie.

Deci în același timp în care se trece de la un copac care conține în trunchiul lui o hrană internă, la un altul care poartă pe ramuri o hrană externă, ceea ce s-ar putea numi „centrul de greutate” meteorologic al

miturilor se deplasează de la anotimpul secetos la anotimpul ploios; adică o deplasare de aceeași natură ca și aceea pe care a trebuit s-o luăm în considerare pentru a da seamă, în cadrul miturilor guyaneze, de trecerea de la culegerea mierii și pescuit, activități economice ale anotimpului secetos, la vânătoarea de caimani, activitate din anotimpul ploios; și de aceeași natură cu deplasarea observată atunci când comparăm miturile din Chaco cu miturile guyaneze: în cele dintâi, *apa retrasă* caimanilor (anotimp secetos), se transformă, în celelalte, într-o *apă impusă* (anotimp ploios). De altminteri, sosirea anotimpului ploios e ceea ce anunță explicit sfârșitul versiunii macushí (M266) și implicit sfârșitul versiunii carib (M264), deoarece, în întreaga arie guyaneză, apariția Pleiadelor marchează începutul anului și sosirea ploilor.

Un alt aspect al opoziției *palmier/prun* mai trebuie să ne rețină atenția. Ieșiți dintr-un trunchi de palmier, logodnica sau logodnicul de lemn sînt hrănituri. Ei își aprovizionează perechea cu măduvă (logodnica din M263a, b), sau cu pește (logodnicul din M241), și știm că ansamblul măduvă-pește constituie în ochii indienilor warrau „hrana adevărată” (Wilbert 9, p. 16). Dar, atunci cînd se naște dintr-un trunchi de prun, logodnica de lemn joacă rolul de amantă, și nu de hrănitore. Mai mult, este o amantă negativă (e impenetrabilă), în loc să fie o hrănitore pozitivă. Prelucrată cu securea, hrănitore va fi nimicită, iar amanta desăvîrșită. Simetric, dacă prunul ne apare ca sursă de hrană (în M264), hrana nu există decît ca să fie refuzată (celor doi frați, de către tapir).

Se observă imediat că, văzută în această perspectivă, seria „logodnicelor de lemn” este incompletă și că trebuie așezată la locul ei în mai vastul ansamblu a cărui explorare a început-o *Crud și gătit*. Steaua căsătorită cu un muritor din miturile gé (M87-M93) cumulează în persoana ei cele două roluri de amantă impenetrabilă (datorită castității) și de hrănitore (ca introducătoare a plantelor cultivate, corelative cu *Mauritia* care este, în ordinea plantelor sălbatice, echivalentul plantelor cultivate)<sup>1</sup>. Or, am arătat în volumul precedent (p. 232) că acest grup de mituri gé era transformabil într-un grup de mituri tupí-tukuna, în care soția supranaturală provine din fructul, proaspăt sau stricat, al unui copac. Există deci o întreagă serie de soții, cum s-ar spune, „vegetale”:

1 Brett a subliniat deja că la warrau, exploatarea lui *Mauritia flexuosa* ținea loc de agricultură veritabilă (1, p. 166, 175).

| GUYANA             | TUPÍ-TUKUNA         | GÉ                      |
|--------------------|---------------------|-------------------------|
|                    |                     | STEA                    |
|                    |                     | canibală    vegetariană |
|                    | FRUCT               |                         |
|                    | stricat    proaspăt |                         |
| TRUNCHI            |                     |                         |
| moale<br>(palmier) | tare<br>(prun)      |                         |

Personajele centrale sînt amante negative, fie din punct de vedere moral, fie fizic. Ele vor fi, una străpunsă pentru binele ei, celelalte violate spre răul lor. În ambele cazuri, responsabilul este un zeu-sarigă, animal urît mirositor, sau o pasăre care se numește tocmai „puturoasa”. E cu atît mai remarcabil că domnișoara care-și începe astfel existența umană, devine pînă și în miturile guyaneze o mamă de gemeni capabili să vorbească încă din uter, în care se recunoaște eroina unui celebru mit tupí (M96): aceea care, fiindcă s-a rătăcit la un individ care urma să fie transformat în sarigă, ca urmare a refuzului de-a o călăuzi pe care i-l opune primul copil pe care-l poartă în pîntec, va fi înzeștrată curînd și cu al doilea copil pe care i-l face seducătorul ei. Astfel, eroinele mijlocii sînt deflorate sau violate de animale urît mirositoare. Cît despre cele care ocupă polii, sînt ele însele sarigi. Am făcut această demonstrație în *Crud și gătit* în legătură cu Stea, soția unui muritor, și constatăm acum că situația se repetă la cealaltă extremitate a axei: ca și Stea, logodnica de palmier este o hrănitore. Amîndouă vor fi nimicite de acoliții soțului lor: sexualmente în cazul lui Stea, violată de cumnații ei; alimentar în cazul logodnicului de lemn, sfîșiată de tovarășii amantului ca să ia hrana pe care o conține.

Studiul acestui ansamblu paradigmatic, pe care l-am simplificat la maximum, dar unde o anchetă mai amănunțită ar descoperi și altele paliere, ar merita să fie întreprins pentru sine și în mod independent<sup>1</sup>. Ne vom mulțumi să atragem atenția asupra unui singur aspect. Miturile guyaneze pe care tocmai le-am analizat (M259, M264, M266), raportate la restul

1 Și anume pornind de la textul complet al unui mit kalapalo (M47 in: Baldus 4, p. 45), în care se observă interesanta transformare: *femeie fără vagin* ⇒ *femeie cu dinți de piranha*, care-i îngăduie să mănînce peștii cruzi.



mitologiei sud-americane, oferă o construcție ciudată, în acest sens că cea de a doua parte a lor – căsătoria mamei gemenilor – reproduce aproape literal prima parte a marelui mit tupi evocat în paragraful de mai sus. Această răsturnare ne aduce o dovadă suplimentară că itinerarul urmărit de la începutul acestei cărți ocolește, dacă se poate spune așa, prin spate mitologia sud-americană. De fapt știam asta, de când ne reapăruseră, la capătul explorării miturilor de origine a mierii, miturile despre originea tutunului, de care fuseserăm foarte aproape la început. Dar dacă bucla se închide cu mitul gemenilor, pe care l-am întâlnit în drum de două ori, aceasta nu poate însemna altceva decât că pământul mitologiei este rotund, adică ea constituie un sistem închis. Numai că din perspectiva din care ne-am așezat acum, vedem toate marile teme mitice pe dos, ceea ce face ca interpretarea lor să fie mai grea și mai complexă, oarecum de parcă ar trebui să descifrăm subiectul unei tapiserii după firele împletite care se văd pe dos și care încetosează imaginea mai lizibilă pe care o contemplăm pe față în *Crud și gătit*.

Dar ce înseamnă față și dos? Și sensul fetelor n-ar fi fost pur și simplu inversat dacă ne-am fi hotărât să începem pe la capătul celălalt? Nădăjduim să arătăm că nu e așa și că față și dosul sînt definite obiectiv de către problematica indigenă, în ochii căreia mitologia bucătăriei se desfășoară în sensul bun, care e cel al trecerii de la natură la cultură, pe cînd mitologia mierii purcede contra curentului, regresînd de la cultură la natură; adică două trasee care unesc aceleași puncte, dar a căror încărcătură semantică e foarte diferită și între care nu există, în consecință, paritate.

Să adunăm la un loc trăsăturile fundamentale ale mitologiei mierii. Ea se referă la ceea ce s-ar putea numi *deturnare de rudă prin alianță*, fără să fie pretutindeni vorba de același tip de rudenie și fără ca vinovatul să ocupe mereu același loc în constelația alianței. Eroina din Chaco deturneză în profit personal prestațiile (de miere) pe care soțul le datora mai întîi părinților ei. Invers, socrul lacom din mitul guyanez (M259) deturneză în profitul său prestațiile pe care, după ce s-a achitat față de el, ginerele i le-ar fi datorat de acum fiicei lui. Rămînînd la mijloc, și inversînd sistemul de prestații către aliații din alimentar în sexual, cumnatele din M235 încearcă să deturneze iubirea soțului față de soție, iar bătrîna broască din M241 procedează la fel, pe plan și alimentar și sexual, cu prestațiile alimentare pe care eroul i le datora mamei și cu prestațiile sexuale pe care i le-ar fi datorat unei soții legitime care n-ar fi fost o amantă și nu s-ar fi dat drept mamă. Prin urmare, cu prilejul unei căsătorii,

vinovatul încearcă să-și „scurtcircuiteze” părinții, copilul sau aliatul. Acesta e numitorul comun sociologic al grupului. Dar în același timp există un numitor comun cosmologic, a cărui formulă este mai complexă. După cum personajul principal este o femeie (care umple o cratiță cu singele produs de deflorarea ei) sau un bărbat (care face același lucru cu excrementele lui urît mirositoare) – atestînd amîndoi că accesul la deplina feminitate sau masculinitate implică o regresie la murdărie – își face apariția o structură de ordine, fie pe planul naturii (dar care se epuizează), fie pe planul culturii (dar care se îndepărtează). Organizarea naturală se epuizează, discontinuitatea al cărei spectacol îl oferă nu e decât o rămășiță a continuității anterioare și e mai bogată, deoarece pasările ar fi fost toate roșii dacă singele deflorării n-ar fi lăsat în urmă un reziduu de bilă și de impurități, sau dacă ploaia nu le-ar fi spălăcit pe alocuri. Și cultura se îndepărtează spre în sus (M243) sau se duce spre depărtări (M241, M258), deoarece oamenii ar fi avut mai multe ajutoare spirituale și arte ale civilizației dacă pogorirea lor din lumea superioară n-ar fi fost din nefericire întreruptă de o femeie gravidă, sau dacă, datorită unei broaște pline de miere, croul civilizator n-ar fi fost silit să-i părăsească. Două femele, pline sexual sau alimentar, întrerup deci medicarea pe care, dimpotrivă, o precipitaseră evacuarea sexuală a singelui sau evacuarea alimentară a excrementelor.

\*

\* \*

Totuși, în ciuda acestei armături comune, apar diferențe în sinul grupului, și nu ne putem lipsi de lămurirea lor.

Să comparăm mai întîi din punctul de vedere al construcției cele trei mituri din culegerea lui Roth pe care se bazează în esență cea de a patra variațiune a noastră, adică mitul warrau al logodniciei de lemn (M259), mitul carib al broaștei mamă a jaguarului (M264) și în sfîrșit mitul macushi al logodniciei de lemn (M266).

În mitul warrau, avatarurile eroinei se înșiră după un plan de o regularitate admirabilă: completată de către pasărea bunia (care o străpunge), ea e lăsată gravidă de către Soare (care o umple). Apoi înghite imprudent vermina (care o umple de asemenea), iar broasca îi golește cadavrul de gemenii care o umpleau.

Cel de-al doilea și cel de-al treilea episod conotează deci umplerea, fie pe jos, fie pe sus; unul pasiv, unul activ; cît despre consecințe, unul

negativ (aducînd moartea eroinei), celălalt pozitiv (îngăduindu-i să dea viață).

Acum, se poate oare spune despre episoadele 1) și 4) că se opun celor de mai sus, în sensul că ar conota golirea, contrastînd cu umplerea? Nu pare să fie nici o îndoială pentru al patrulea episod, unde corpul eroinei este golit efectiv de copiii pe care-i conținea. Dar primul episod, constînd în deschiderea unui vagin absent, nu pare asimilabil cu celălalt *stricto sensu*.

Totul se petrece ca și cum gîndirea mitică ar fi perceput această dificultate și s-ar fi străduit imediat s-o rezolve. Într-adevăr, versiunea warrau introduce un incident care poate părea superfluu, dar numai la prima vedere. Pentru ca eroina să devină o femeie adevărată, nu e suficient ca pasărea bunia s-o deschidă; mai trebuie și ca tatăl ei să se apuce din nou de lucru (deși tocmai își proclamase incompetența), extrăgînd din vaginul proaspăt scobit un șarpe care crea un obstacol suplimentar la penetrare. Eroina nu era deci numai astupată, ci și plină; iar incidentul șarpelui n-are altă funcție aparentă decît să transforme găurirea în golire. Aceasta fiind admis, construcția mitului se rezumă în schema următoare:

|   |    |   |         |                    |                  |     |
|---|----|---|---------|--------------------|------------------|-----|
| [ | 1) | eroină găurită<br>de o pasăre.<br>permițînd eva-<br>cuarea șarpelui | } pasiv | { jos,<br>anterior | } eroină golită  | (+) |
|   |    |   |         |                    |                  |     |
|   | 3) | eroină ingerînd o<br>vermină mortală                                | } activ | { sus,<br>anterior | } eroină umplută | (-) |
|   |    |   |         |                    |                  |     |

Dacă ținem seama, așa cum am făcut în schemă, de faptul că episoadele 2) și 4) formează o pereche (de vreme ce broasca golește trupul eroinei de aceeași copii cu care o umpluse Soarele), urmează că episoadele 1) și 3) trebuie să formeze și ele o pereche, adică: *șarpe evacuat pe jos, pasiv, cu rezultat benefic / vermină ingerată pe sus, activ, cu rezultat malefic*. În această perspectivă, mitul constă în două secvențe superpozabile, fiecare formată din două episoade care se opun între ele (*eroină golită / umplută; eroină umplută / golită*) și dintre care fiecare se opune episodului celeilalte secvențe căreia îi corespunde:

De ce această dedublare? Cunoaștem deja cel puțin un motiv, fiindcă am verificat în mai multe rînduri că opoziția sensului propriu cu sensul figurat era o constantă a grupului. Or, aici, cele două prime episoade povestesc la figurat ceea ce ultimele două exprimă la propriu: eroina este mai întii făcută „mîncabilă“ (= copulabilă), ca să fie „mîncată“. După care, e făcută mîncabilă (ucisă) ca să fie, în celelalte versiuni, efectiv mîncată.

Dar lectura atentă a mitului sugerează că dublarea secvențelor ar putea avea și altă funcție. Se pare într-adevăr că prima parte a mitului - nu vom uita că eroul lui este Soarele - se desfășoară după un ciclu sezonier ale cărui etape sînt marcate de tot atîtea încercări impuse Soarelui-ginere: vînătoare, pescuit, incendiere, plantare, ridicarea unei colibe; pe cînd a doua parte, care începe cu mersul spre vest al Soarelui, evocă mai degrabă un ciclu diurn. Astfel formulată, ipoteza poate părea fragilă, dar comparația cu celelalte versiuni îi va aduce un început de confirmare, pînă ce, într-un volum ulterior, vom demonstra cu ajutorul altor mituri importanța contrastului dintre periodicitatea sezonieră și periodicitatea diurnă și strînsa concordanță care se verifică între această opoziție și aceea a „genurilor“ în construirea povestirii<sup>1</sup>.

În sfîrșit, tot în legătură cu M259, se va nota că pe plan etiologic, mitul pare să aibă o funcție și numai una singură: aceea de a explica originea tehnicii de producere a focului prin frecare.

Să examinăm acum felul în care indienii carib (M264) povestesc aceeași istorie pe care, după cum ne amintim (p. 222), o încep direct de la partea a doua. Secvența diurnă (călătorie în direcția soarelui) trece deci la început. Asta nu este tot: corelativ cu suprimarea primei părți, se adaugă la a doua parte o alta nouă, consacrată aventurilor celor doi frați la o altă broască, apoi la tapirul femelă. Există deci tot două părți, și se pare că aceea care a fost așezată aici la sfîrșit, și care este fabricată din episoade succesive, restituie ciclul sezonier: vînătoare, incendiere, culegerea fructelor sălbatice care încep să se coacă în ianuarie. Dacă această interpretare este exactă, ordinea celor două secvențe, sezoniere și diurne se inversează trecînd de la versiunea warrau la versiunea carib.

Această inversare a ordinii secvențelor este întovărășită de o răsturnare a sistemului de opoziții care ne-au servit ca să definim, în raporturile

<sup>1</sup> Cf. încă de acum, rezumatul cursului, în *Annuaire du Collège de France*, anul 64, Paris 1964, p. 227-230. Despre legătura dintre anotimpul secetos și încercările impuse ginerelei, a se vedea Preuss I, p. 476-499.

lor reciproce, cele patru avataruri ale eroinei. Cel de-al doilea avatar ocupă acum locul întâi, de vreme ce povestirea începe atunci când eroina este însărcinată cu copiii Soarelui, pe când al patrulea (trupul eroinei golit de copiii pe care îi conținea) rămîne neschimbat. Dar, între aceste două episoade extreme, se inserează două episoade noi, adică un nr. 2: eroina se ascunde într-un chiup (pe care îl umple); și un nr. 3: este „golită” din acest recipient. Ce înseamnă aceasta? Versiunea warrau o tratează pe eroină totdeauna ca și cum ar fi un „conținător” care este alternativ golit (episoadele 1 și 4), și umplut (episoadele 2 și 3). Dimpotrivă, versiunea carib o definește cu ajutorul unei relații de opoziție: conținător / conținut, în raport cu care eroina joacă rolul de agent sau de pacient, fiind ea însăși când un conținător, când un conținut, cu efecte benefice sau malefice:

|   |                                |              |       |
|---|--------------------------------|--------------|-------|
| [ | 1) eroină însărcinată de soare | } conținător | ( + ) |
|   | 2) eroină umplînd un chiup     |              |       |
|   | 3) eroină golită din chiup     | } conținut   | ( — ) |
|   | 4) eroină spintecată de jaguar |              |       |

Deci acum episoadele 1) și 4) pe de o parte, 2) și 3) pe de altă parte, formează respectiv perechi. În sînul fiecăreia din cele două secvențe, episoadele se reproduc sub rezerva inversării conținătorului și conținutului, pe cînd, de la o secvență la alta, episoadele care își corespund formează un chiasm.

Or, cele două transformări ale structurii mitice pe care le-am reperat la nivele diferite, unul formal și celălalt semantic, corespund unei a treia transformări care se situează pe plan etiologic. Versiunea carib pretinde numai că explică originea anumitor constelații: Hyadele, Pleiadele și Orion<sup>1</sup>, despre care se știe că în această regiune a lumii prevestesc schimbarea anotimpurilor. La numeroasele indicații deja date în acest sens (CG, p. 274-275) se va adăuga mărturia lui Ahlbrinck (art. „sirito”), care se referă la niște populații guyaneze de limbă și cultură carib: „Atunci cînd *sirito*, Pleiada, este vizibilă scara (în luna aprilie), se aud

1 Așa cum face și o variantă tupi (M<sub>264b</sub>) culeasă de Barbosa Rodrigues (1, p. 257-262), dar numai pentru Pleiade.

tunete. Pentru că Sirito este furioasă deoarece oamenii i-au tăiat un picior lui Ipétiman (Orion). Și Ipétiman se apropie. Ipétiman apare în luna mai”.

Să admitem deci că M<sub>264</sub> se referă implicit la începutul „marelui” anotimp al ploilor (Guyana cunoaște patru anotimpuri, două ploioase și două secetoase), care se întinde de la mijlocul lui mai pînă la mijlocul lui august. Această ipoteză oferă două avantaje. Mai întâi ea pune în corepondență versiunea carib (M<sub>264</sub>) și versiunea macushi (M<sub>266</sub>) care se referă explicit la originea ploilor și a furtunilor: provocate de tristețea intermitentă a eroinei, ale cărei lacrimi șiroiesc în șuvoaie de-a lungul pantelor muntelui după ce și-a ales ca sălaş culmea Roraima. În al doilea rînd, putem să verificăm obiectiv, după referințele astronomice și meteorologice, ipoteza noastră anterioară după care miturile pe care le cercetăm acum desenează, dar pe dos, un itinerar pe care miturile gé și bororo, studiate în *Crud și gătit*, ne ajutaseră să-l parcurgem pe față. Într-adevăr, tentati va de a integra miturile gé și bororo care au un caracter sezonier ne ducea la o ecuație:

a) Pleiade-Orion: Corb :: anotimp uscat: anotimp ploios.

Or, acum verificăm faptul că, în miturile guyaneze, ansamblul Pleiade-Orion anunță anotimpul ploios. Ce se va înfîmpla atunci cu constelația Corbului? Atunci cînd ea culmină seara în luna iulie, este asociată cu o divinitate răspunzătoare de furtunile violente care marchează anotimpul ploios aflat deja către sîrșitul său (cf. CG, p. 286-287; și, despre mitologia furtunilor din perioada iulie-octombrie în Marea Caraibilor și Ursa Mare – a cărei ascensiune dreaptă este vecină cu aceea a Corbului –, Lehmann-Nitsche 3, p. 126-128); pe cînd tot în Guyana, răsăritul Părului Berenicei (aceeași ascensiune dreaptă ca și Ursa Mare și Corbul) conotează seceta. Fie deci ecuația inversă a precedentei:

b) Pleiade-Orion: Corb :: anotimp ploios: anotimp uscat.

Astfel ajungem la versiunea macushi (M<sub>266</sub>), care am văzut că se raportează în mod explicit la originea anotimpului ploios. Dar asta nu e tot, fiindcă spre deosebire de cele două mituri discutate mai sus, M<sub>266</sub> are o dublă funcție etiologică. Ca mit de origine a anotimpului ploios, coincide cu M<sub>264</sub>; ca mit de origine a unei tehnici de producere a focului (pe care cocorul i-o dezvăluie eroului), coincide cu M<sub>259</sub>.

Există totuși două diferențe. Aluzia la ploi, care se găsește în M<sub>266</sub>, este diurnă (se văd curgînd lacrimile care formează șuvoaie), pe cînd cea făcută de M<sub>264</sub> este nocturnă (vizibilitatea anumitor constelații). Și dacă M<sub>259</sub> evocă producerea focului prin frecare (cu două bucăți de lemn),

M266 se interesează de fapt de producerea focului prin percuție (cu două pietre), tehnică de asemenea cunoscută de indigenii guyanezi.

În consecință, așa cum puteam să ne așteptăm deja, M266 consolidează într-un singur mit episoade care aparțineau de drept fiecăreia din celelalte două versiuni. El începe prin povestea logodnicei de lemn, care lipsește din versiunea carib, și se sfârșește cu aventurile gemenilor, posterioare șederii la broască, care lipsesc din versiunea warrau. Dar prin aceasta, inversează toate detaliile: punerea la încercare a socrului în loc să fie punere la încercare a ginerelui; străpungerea eroinei de către ciocănitoare în loc să fie făcută de pasărea bunia. Victima a jaguarului antropofag, eroina nu moare, ci reînvie. Eroul mănâncă jărat, frustrând astfel broasca. Se va remarca de asemenea că bunia warrau acționează din lascivitate, ciocănitoarea macushí acționează căutându-și hrana: deci aceasta din urmă va minca eroina în sens propriu. Simetric, în cea de-a doua parte a versiunii macushí, jaguarul nu mănâncă decât la figurat, deoarece moare înainte de a-și fi digerat prada, iar aceasta învie imediat ce este scoasă din pîntecele fiarei (cf. mai sus, p. 225).

Sinteza versiunilor warrau și carib, operată de versiunea macushí cu prețul unor răsturnări multiple, relevă că pe drumul de întoarcere întâlnim mituri care se referă simultan la două origini: aceea a focului și aceea a apei, situate deci la aceeași „latitudine” mitică ca și miturile bororo (M1) și sherente (M12) întâlnite la dus și în legătură cu care se afirmase deja aceeași dualitate etiologică. Versiunea macushí ne oferă deci un prilej deosebit de favorabil ca să stabilim unde ne aflăm.

Cele trei mituri M259, M264, M266 se referă fie la originea focului pe planul culturii (frecare sau percuție), fie la originea apei pe planul naturii (anotimp ploios), fie la amîndouă împreună.

Or, înainte ca focul produs prin tehnici culturale să apară, exista deja pe căi naturale: vomitat de un animal, broasca, care ea însăși ține de apă. Simetric (și în această chestiune aportul lui M266 este capital), înainte ca apa produsă după un mijloc natural (ploaia) să apară, ea exista deja cu titlu de operă culturală, de vreme ce Makunaima, adevărat inginer de lucrări publice, o face mai întâi să apară într-un canal săpat din grija lui, și unde lansează la apă prima pirogă<sup>1</sup>. Or, Makunaima, mîncător de jărat aprins, ține de foc, așa cum broasca ține de apă. Cele două sisteme etiologice sînt simetrice.

În miturile noastre, prin urmare, anotimpul ploios își face apariția sub forma unei treceri de la natură la cultură. Totuși, de fiecare dată focul

1 Miturile de creație ale indienilor yaruro fac și ele din săparea rîurilor condiția prealabilă de apariție a apei (Petrullo, p. 239).

(care la început se afla conținut în trupul broaștei) sau apa (care ulterior s-a aflat conținută în trupul mamei) se revarsă: unul în copaci, de unde se vor scoate bețele cu care se face focul, cealaltă pe suprafața pămîntului, într-o rețea hidrografică naturală (care se opune rețelei artificiale create la început de către demiurg). Este vorba deci întotdeauna de o dispersie. Caracterul fundamental regresiv al tuturor miturilor grupului se verifică din nou.

Atunci, cum se poate explica ambiguitatea miturilor noastre, care se vede deja că rezultă din dubla lor funcție etiologică? Ca să răspundem la această întrebare trebuie să ne aplecăm asupra personajului cocorului care, în M266, le demonstrează eroilor tehnica de producere a focului prin percuție.

Pasărea denumită de Roth sub numele englezesc de „*crane*” joacă un rol important în miturile guyaneze. Așa cum se va vedea mai departe (M327-328), ea este aceea care le aduce oamenilor, sau îngăduie să li se aducă de către pasărea-muscă, tutunul care creștea pe o insulă considerată inaccesibilă. Or, un alt mit carib din culegerea lui Roth (1, p. 192) începe în felul următor: „A fost odată un indian căruia îi plăcea mult să fumeze: fie că era dimineață, prînz sau seară, îl vedeai luînd o bucată de bumbac, bătînd două pietre una de cealaltă, făcînd focul și aprinzîndu-și tutunul”. Se pare deci că, prin intermediul cocorului, se leagă una de altă tehnica de producere a focului prin percuție și tutunul.

Transportînd pasărea-muscă pînă în insula tutunului, cocorul, care o ține strîns între coapse, o spurcă cu găinațul lui (Roth 1, p. 335); deci este o pasăre inclinată la defecație. Poate că ar trebui să apropiem această conotație de murdărie de obiceiurile alimentare ale marilor picioroange, care se hrănesc cu peștii morți lăsați pe mal de retragerea apelor cînd sosește anotimpul uscat (cf. M331 și Ihering, art. „jabiru”). În riturile funerare ale indienilor arawak din Guyana, o emblemă care reprezintă cocorul alb (*white crane*) era plimbată solemn în cursul incinerării oaselor mărunte ale defuncților (Roth 2, p. 643-650). Indienii umutina numesc un episod din ceremoniile lor funerare cu numele pescărelului (*martin-pêcheur*) (Schultz 2, p. 262). În sfîrșit, de vreme ce măcar unul dintre miturile noastre (M264) recurge la codajul astronomic, vom avea grijă să nu uităm că mai la sud, între alții la bororo și la matakó, o parte din constelația Orion poartă numele unei păsări piciorong, pe cînd caribii din Antile numeau „*Crabier*” (un soi de sfîrc mititel) o stea care probabil face parte din Ursa Mare și se presupune că poruncește tunetului și uraganelor (Lehmann-Nitsche, *l.c.*, p. 129). Dacă această întîlnire nu ar fi efectul întîmplării, ea ar oferi o ilustrare suplimentară a inversării sistemului constelațiilor, asupra căruia am atras deja atenția (p. 245).

Oricum, intrarea în scenă a cocorului în M<sub>266</sub>, ca introducător al producerii focului prin percuție (și în alte regiuni al tutunului), întărește ipoteza după care miturile despre originea mierii ar ieși oarecum „în întâmpinarea” miturilor despre originea tutunului, ale căror teme caracteristice apar una după alta în seria transformărilor: jaguar canibal ucis de un trunchi spinos, vidre închipuind personaje „astupate” (M<sub>241</sub>). În același timp s-ar lămuri ambiguitatea miturilor care funcționează simultan ca mituri de origine a focului (prin frecare sau percuție) și ca mituri de origine a apei (anotimpul ploios și rețeaua hidrografică). Pentru că dacă ar fi adevărat, așa cum nădăjduim că am demonstrat, că tutunul fumat are o afinitate cu focul și mierea diluată cu apa, am înțelege de ce miturile preocupate simultan de originea mierii și de aceea a tutunului (care se transformă de fapt de la un tip la celălalt), manifestă această ambiguitate lăsându-ne să străvedem originea focului, element congruu cu tutunul, prin – dacă se poate spune așa – originea apei, element congruu cu mierea. În miturile gé despre originea focului (M<sub>7</sub> la M<sub>12</sub>), jaguarul figura cu titlul de stăpîn al focului și al cărnii gătită, într-o vreme în care oamenii trebuiau să se mulțumească cu carne crudă; iar soția umană a jaguarului mărturisea dispoziții canibale. Miturile guyaneze inversează toate aceste propoziții, deoarece tehnicile de producere a focului (și nu focul însuși) sînt cucerite sau inventate aici de către eroi umani, ca urmare a devorării mamei lor de către un jaguar canibal.

Miturile vorbesc despre două tehnici: frecare sau rotație, și percuție. După M<sub>259</sub>, focul produs efectiv prin fricțiune era la început acela pe care îl vomita broasca, și M<sub>266</sub> relatează, în ceea ce-l privește, că instigatorul tehnicii prin percuție a fost cocorul, pasăre pe care un alt mit guyanez o împodobeste cu o puternică înclinare de a defeca. Or, între cele două mituri, apare un al treilea, care joacă un rol intermediar:

M<sub>272</sub>. *Taulipang: originea focului.*

Odinioară, cînd oamenii nu cunoșteau încă focul, trăia o bătrînă pe nume Pelénosamó. Ea punea lemne în vatră și se așeza pe vine deasupra. Flăcările ieșeau atunci din anusul ei și lemnul se aprindea. Își mîncă maniocul gătit, pe cînd ceilalți îl expuneau la căldura soarelui. O fetiță a trădat secretul bătrînei. Cum nu vroia să renunțe la foc, i s-au legat mîinile și picioarele, a fost așezată deasupra lemnului și i s-a deschis anusul cu forța. Atunci, ea excretă focul și acesta se transformă în pietre /wató / (= foc) care fac foc atunci cînd sînt bătute una de alta (Koch-Grünberg 1, p. 76 și vol. III, p. 48-49).

Dacă rămînem la cele două propoziții mitice că focul produs prin frecare era la început vomitat, iar cel produs prin percuție excretat, ajungem la ecuația:

frecare: percuție :: gură: anus

Dar de fapt se poate scoate mai mult din materialele de care dispunem, pentru că se pretează la o deducție care, pentru metoda noastră, are valoarea unui test.

Se știe că tehnica de producere a focului prin rotație (sau prin fricțiune) posedă cam pretutindeni în lume și, desigur, și în America de Sud, o conotație sexuală: lemnul pasiv se numește femelă, iar cel căruia i se imprimă o mișcare de rotație și de du-te-vino este zis bărbat. Retorica mitului transpune acest simbolism sexual, perceput nemijlocit și universal, dîndu-i o expresie imaginată, deoarece actul sexual (copulația) este înlocuit de o mișcare care interesează aparatul digestiv (vomismenul). Aceasta nu e tot: femela, pasivă pe plan simbolic, devine activă pe plan imaginar, iar organele respectiv indicate sînt acolo vaginul, aici gura, definisabile în funcție de o opoziție între jos și sus, fiind în același timp amîndouă anterioare (pe o axă al cărui celălalt pol este ocupat de orificiile posterioare):

| <i>Plan simbolic</i> |   | <i>Plan imaginar</i> |
|----------------------|---|----------------------|
| O, pasivă            | ⇒ | O, activă            |
| anterior             | ⇒ | anterior             |
| jos                  | ⇒ | sus                  |

În ce privește tehnica de producere a focului prin percuție, etnografia nu oferă reprezentări simbolice a căror evidență intuitivă și generalitate să fie comparabile cu acelea pe care tocmai le-am evocat. Dar M<sub>272</sub>, întărit de poziția recurentă pe care o ocupă cocorul în mituri (bătrînă care excretă, pasăre care excretă, amîndouă stăpîne ale focului produs prin percuție), ne dau puțința să deducem simbolismul necunoscut al acestei tehnici pornind de la exprimarea ei imaginată, singura care ne este dată. Va fi suficient să aplicăm aceleași reguli de transformare ca și în cazul precedent în care erau verificabile empiric. Fie ecuațiile:

| <i>Plan imaginar</i> |   | <i>Plan simbolic</i> |
|----------------------|---|----------------------|
| O, activă            | ⇒ | O, pasivă            |
| posterior            | ⇒ | posterior            |
| jos                  | ⇒ | sus                  |

Care este organul care se poate defini ca posterior și sus, într-un sistem în care poziția: posterior și jos este ocupată de anus, iar aceea: anterior și sus de către gură? Nu avem posibilitatea de alegere, nu poate fi altceva decât urechea, așa cum am demonstrat-o de altminteri, în legătură cu altă problemă (CG, p. 181). Rezultă că pe planul imaginarului (adică pe planul mitului), vomismul este termenul corelativ și invers al coitului, iar defecția termenul corelativ și invers al comunicării auditive.

Se vede imediat în ce mod verifică experiența ipoteza obținută deductiv: percuția este sonoră, frecarea silențioasă. Astfel se explică în același timp de ce cocorul este inițiatorul celei dintii. Planează o anumită incertitudine asupra identității păsării numită „crane“ de către Roth. O traducere literală sugerează cocorul, dar diverse indicații ale sursei noastre (Roth 1, p. 646-647; 2, p. 338) ne-ar putea face să conchidem că este vorba de specii de stîrc, și anume buhaiul de baltă (*Botaurus tigrinus*). Dar, chiar dacă Roth ar fi aplicat numele cocorului unui stîrc, confuzia ar fi cu atât mai revelatoare, fiindcă de la un capăt la celălalt al continentului american, ca și în alte părți, miturilor le place să evoce cocorul din cauza glasului lui țipător<sup>1</sup>, iar ardeidele de care ar putea să fie de asemenea vorba își datorează numele științific derivat de la lat. *botaurus*, fr. *butor*, al cărui strigăt e asemănător, zice-se, mugetului bouului sau al unui taur, dacă nu chiar al unei fiare... Tehnica de producere

1 Cocorii par să fie și ei de aceeași părere, de vreme ce se citează cazul uneia din aceste păsări care, lipsită de tovarășul de viață, căpătase un atașament sentimental față de un clopot de fier, al cărui sunet îi amintea țipătul celui absent (Thorpe, p. 416).

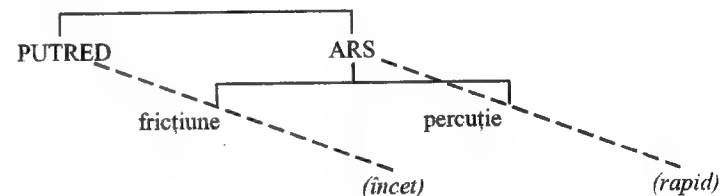
Despre glasul țipător al cocorului în miturile Americii de Nord, cf. Gatschet (p. 102): „cocorul din Canada este dintre toate păsările cel care țipă mai mult și mai tare“, și credința chippewa că membrii clanului cocorului au un glas puternic și furnizează oratorii tribului (Kinietz in: L.-S. 9, p. 154).

Pentru China, cf. Granet (p. 504, n. 2): „Sunetul tobei se aude pînă la Lo-yang atunci cînd un cocor alb (subliniere în text) pătrunde zburînd pe Poarta Trăsnetului“, și referirea la pasărea Pi-fang, care „seamănă cu un cocor, dansează pe un picior și produce focul“ (p. 526).

Aceste apropieri sînt cu atât mai legitime cu cît există un fundament anatomic, deci obiectiv, reputației zgomotoase făcute gruideelor: „Cea mai mare parte a speciilor prezintă la mascul (și nu întotdeauna la femelă) o convoluție a traheii; aceasta pătrunde îndărătul claviculelor într-un gol al crestei sternului“ (A. L. Thompson, p. 61).

a focului cea mai puternic marcată sub raportul zgomotului este deci datorată unei păsări zgomotoase.

Pe cît de înecată este cealaltă, pe atît de rapidă este aceasta. Această dublă opoziție între rapid, zgomotos, și încet, tăcut, trimite la aceea mai fundamentală pe care am scos-o în evidență în *Crud și gătit* între ceea ce am numit lumea arsă și lumea putredă; o regăseam atunci chiar în sînul categoriei de putred, în care se reflectă după cele două modalități care sînt respectiv aceea a mucegăitului (încet, tăcut) și coruptului (rapid, zgomotos): aceasta din urmă fiind anume sancționată de către *charivari*. În același timp, deci, în care întîlnim iarăși în mituri opoziția canonică între originea apei (congruă cu putredul) și originea focului (congruu cu arsul), vedem apărînd simetric în sînul categoriei arsului două modalități culturale: fricțiunea și percuția, ale căror poziții simbolice respective reflectă în limbaj metonimic (fiindcă este vorba de două cauze reale ale aceluiasi efect) pe cele care în sînul categoriei putredului ocupau metaforic (întrucît semnificațiile erau atunci de ordin moral) modalitățile naturale ale mucegăitului și coruptului. Ca să ne convingem, este suficient să comparăm schema din *Crud și gătit*, p. 411, cu aceasta, care îi corespunde exact:



Această trecere de la metaforă la metonimie (sau invers), ilustrată de mai multe ori în paginile care preced și semnalată deja în alte lucrări (L.-S. 8, 9, 10) este tipică pentru modul în care se desfășoară o suită de transformări prin inversiune atunci cînd stadiile intermediare sînt suficient de numeroase. Chiar și în acest caz, în consecință, este imposibil să apară o paritate reală între punctul de plecare și punctul de sosire, cu excepția numai a inversiunii generatoare a grupului: în echilibru pe o axă, grupul își manifestă dezechilibrul pe cealaltă axă. Constrîngerea aceasta inerentă gîndirii mitice îi păstrează dinamismul și în același timp îi interzice să atingă o stare cu adevărat staționară. În drept dacă nu în fapt, mitul nu posedă inerție.

Găsim deci aici o ilustrare, sub forma unui caz particular, a relației canonice pe care o scriam în 1955 în felul următor (L.-S. 5, p. 252):

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{(a-1)}(y)$$

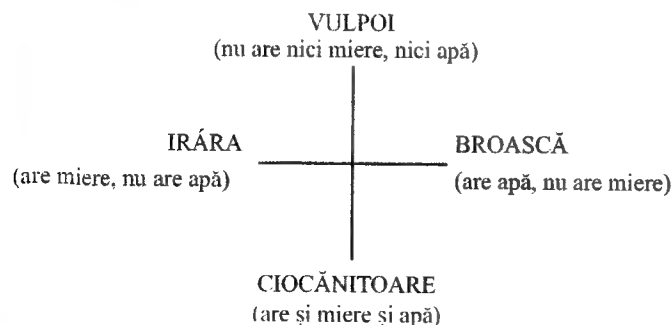
Se convenea să o cităm măcar o dată, pentru ca cititorul să se poată convinge că de atunci nu a încetat să ne călăuzească.

e) VARIATIUNEA A CINCEA:

$$[\text{jaguar} \Rightarrow \text{jaguar}] \longleftrightarrow [O \Rightarrow \Delta]$$

În miturile care preced, broasca figurează în calitate de mamă a jaguarului. Am contribuit deja în două feluri la soluționarea acestui paradox etnozologic: arătînd că broasca și albina întrețin un raport de corelare și de opoziție pe axa ai cărei poli sînt anotimpul ploios și anotimpul secetos, și descoperind o altă corespondență, de data aceasta între albină și jaguar, de vreme ce această felină joacă rolul de stăpîn al mierii în miturile tenetehara și tembé (M188, M189). Dacă broasca este congruă cu umedul și albina cu uscatul, se înțelege într-adevăr că în calitate de stăpînă a apei celeste (= anunțătoarea ploilor), broasca poate fi complementară jaguarului, a cărui poziție de stăpîn al focului terestru a fost stabilită independent și care este comutabil el însuși cu albina.

Dar de ce oare tupii septentrionali fac din jaguar un stăpîn al mierii? Să ne întoarcem îndărăt și să considerăm cele patru animale pe care miturile le califică simultan sub raportul apei și mierii:



Adică:

|               | apă | miere |
|---------------|-----|-------|
| vulpoi .....  | (—) | (—)   |
| irára .....   | (—) | (+)   |
| broască ..... | (+) | (—)   |
| ciocânitoare  | (+) | (+)   |

Deoarece broasca (în cazul de față cunauarú) posedă apa, ea trebuie să fie inversul jaguarului, care are focul, în virtutea ecuației: apă = foc<sup>(-1)</sup> (cf. CG, p. 242-244). În consecință, dacă mitul califică aceste animale și sub raportul mierii, o va face respectînd inversiunea principală: de unde rezultă că, întrucît broasca nu are miere, jaguarul o are. Această deducție restituie armătura, nu numai a miturilor tenetehara și tembé, ci și a mitului warrau (M235) care pune teza că, sub raportul mierii, apa este foc (mai sus, p. 166).

Interpretarea noastră implică faptul că în aceleași mituri se verifică o corespondență pe alt plan între broască (stăpîna focului celest) și caiman, a cărui poziție semantică este aceea a unui stăpîn al apei terestre (CG, p. 241). Caimanul apare în M266 ca o transformare a bătrînului lacom din M259: și el este simetric cu broasca lacomă din M241: aceasta îl fură pe (viitorul) erou civilizator mamei lui pentru a face din el un soț capabil să o satisfacă sexual, iar acesta își dă fata, incapabilă să îl satisfacă sexual, (viitorului) tată al eroului civilizator.

După ce am elucidat regulile care prezidează la transformarea broastei în jaguar, putem să abordăm cea de-a cincea variațiune, în cursul căreia o broască (mamă de) jaguar face loc unui jaguar mascul.

M273. Warrau: copilul furat.

În lipsa unui indian, plecat la vînătoare, soția lui o rugă pe bunică să aibă grijă de fetița lor, care abia începea să meargă, și al cărei plîns o deranja în treburile ei de bucătăreasă. Cînd vru să-și ia înapoi copilul, bunica o asigură că nu i-l încredințase nimeni, și biata femeie înțelese că i-l răpise un jaguar deghizat cu iscusință.

Toate căutările pentru a găsi copilul fură zadarnice și părinții se resemnă cu ideea că l-au pierdut. Cîțiva ani mai târziu începură să constate dispariții ciudate: într-o zi le lipseau colierele, în cealaltă feșele de bumbac, apoi proviziile de măduvă de palmier, *cache-sexe*-ul, oalele... Noaptea venea în taină jaguarul, și le fura pentru ca să o înzestreze pe fetiță, fiindcă o iubea ca și cum ar fi fost din neamul lui. O hrănea cu carne și de îndată ce ea ajunse nubilă începu să-i lingă singele menstrual, așa cum fac jaguarii și cîinii cărora le place să miroasă organele feminine. Cei doi frați ai jaguarului făceau și ei la fel, și fata găsea foarte ciudată această purtare.

Se hotărî deci să fugă și întrebă care era drumul care ducea la satul ei. Cum jaguarul se feri să răspundă, ea îi reproșă că el îmbătrînea și avea să moară curînd; atunci ea ar fi trebuit să se întoarcă la părinții ei. Astfel convins, jaguarul îi dădu toate informațiile, cu atît mai bucuros cu cît se temea că după moartea lui cei doi frați aveau să o devoreze.

Cînd sosi momentul pe care îl hotărîse, fata pretinse că nu putea lua de pe foc o oală uriașă plină cu carne, întrucît căldura n-o lăsa să se apropie. Jaguarul se grăbi să o ajute și atunci cînd ținea oala între labe, ea o răsturnă peste el. Fiara opărită căzu, urlă de durere și muri. Frații auziră strigătele fără să le dea importanță: se gîndeau numai că bătrînul se distra cu amanta lui. Nimic nu putea fi mai neadevărat, pentru că de fapt el nu o posedase niciodată.

Fata alergă pînă în sat, unde fu recunoscută de ai ei. Le spuse că trebuiau să fugă, deoarece frații jaguarului aveau să soscască pentru a se răzbuna și că n-avea să le scape nimeni. Indienii se pregătiră deci de plecare și își desprinseră hamacurile. Un văr al fetei puse în hamacul lui o piatră grea de tocilă, care i se părea trebuincioasă. Dar în momentul în care își aruncă hamacul peste umăr, așa cum se face pentru a-l transporta, uită de piatră, a cărei izbitură neașteptată îi frînse coloana vertebrală și îl ucise. Tovarășul lui era atît de grăbit să fugă, încît părăsiră cadavrul (Roth 1, p. 202-203).

Roth face o observație amuzantă în legătură cu acest mit. Întrucît se mira de o încheiere atît de abruptă, informatoarea îi răspunse că sosind în sat, cei doi jaguari n-au găsit decît un cadavru. Deci nu mai era nimeni care să poată fi martor la urmarea evenimentelor și să le povestească mai târziu. De unde ar fi putut ea să le afle?

Dar, dacă întoarcem pe dos acest raționament, concluzia se lămurește: ajunși în sat, cei doi jaguari găsiră cel puțin un cadavru și se poate presupune că l-au mîncat în locul fetei (pe care, prezice mitul, ar fi mîncat-o dacă ar fi rămas în tovarășia lor). Ca să înțelegem importanța acestui amănunt, este suficient să amintim că, în miturile gé despre originea focului (de bucătărie), jaguarul le dădea carnea gătită oamenilor de la care primise o soție omenească. Or, aici jaguarul a răpit oamenilor (și nu a primit de la ei) o ființă omenească și nu și-a făcut-o soție; corelativ, în loc ca oamenii să dobîndească carnea animală gătită, le cedează ei carne omenească crudă.

Ca să ne convingem că într-adevăr acesta este sensul concluziei considerate enigmatice de Roth, este suficient să comparăm termen cu termen mitul warrau și grupul de mituri gé despre originea focului (M7-M12), ținînd seama că, la fel ca și majoritatea indienilor gé, warrau sînt matrilineari, și că invers față de ceea ce se petrece într-o societate patrilineară, mama este considerată de ei o rudă și nu o aliată:

|   |   |  |  |  |   |
|---|---|--|--|--|---|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273}: \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{Un cumnat} \\ (\Delta, \text{aliat}) \\ \\ \text{O mamă} \\ (O, \text{rudă}) \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \\ \\ \\ \end{array} \right\} \text{supărat}$ | $\left. \begin{array}{l} \text{un băiat} \\ \\ \\ \text{o fetiță,} \end{array} \right\}$ | $\left. \begin{array}{l} \\ \\ \\ \end{array} \right\} \text{îl părăsește.}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{crede el.} \\ \text{definitiv.} \\ \\ \text{crede ea.} \\ \text{provizoriu.} \end{array} \right.$ |
|   |   |  |  |  |   |

//

|  |   |  |  |   |
|--|---|--|--|---|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273} \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{Băiatul este primit} \\ \\ \text{: Fata este răpită} \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \\ \\ \end{array} \right\} \text{de un jaguar}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{care elimină} \\ \\ \text{care caută} \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \\ \\ \end{array} \right\} \text{murdărie...}$ |
|  |   |  |  |   |

//

|  |   |  |   |  |
|--|---|--|---|--|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273} \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \dots \text{ externă cu care} \\ \text{(băiatul) se hrănise;} \\ \\ \dots \text{ internă, cu care} \\ \text{(fata) îl va hrăni;} \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \\ \\ \end{array} \right\} \text{și care hrănește}$ | $\left. \begin{array}{l} \text{copilul cu carne,} \\ \\ \end{array} \right\}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{dîndu-i bunuri cul-} \\ \text{turale pe care oa-} \\ \text{menii nu le posedă.} \\ \\ \text{furîndu-le oameni-} \\ \text{lor, ca să le restituie.} \\ \text{bunuri culturale pe} \\ \text{care nu le posedă.} \end{array} \right.$ |
|  |   |  |   |  |

//



|   |  |   |   |
|---|--|---|---|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273}: \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{Soția omenească} \\ \text{a jaguarului} \\ \\ \text{Ființa umană care} \\ \text{nu este soția} \\ \text{jaguarului} \end{array} \right.$ | utilizează carnea gătită<br>în scopuri ucigașe, | $\left\{ \begin{array}{l} \text{refuzînd-o} \\ \text{băiatului.} \\ \\ \text{dîndu-i-o} \\ \text{„din belșug”} \\ \text{jaguarului.} \end{array} \right.$ |
|   |  |   |   |

≡

|  |  |  |   |                            |
|--|--|--|---|----------------------------|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273} \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{Femeia jagu-} \\ \text{arului ucisă;} \\ \\ \text{: Jaguar ucis;} \end{array} \right.$ | întorcerea în sat,<br>ai cărui locuitori | $\left\{ \begin{array}{l} \text{îi vizitea-} \\ \text{ză pe} \\ \\ \text{fug de} \end{array} \right.$ | $\left. \right\}$ jaguari. |
|  |  |  |   |                            |

≡

|  |   |                       |  |
|--|---|-----------------------|--|
| $\left[ \begin{array}{l} M_7 \text{ la } M_{12}: \\ M_{273} \end{array} \right.$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{Oamenii obțin carnea} \\ \text{animală gătită} \\ \\ \text{: Jaguarii obțin carne} \\ \text{omenească crudă} \end{array} \right.$ | prin inter-<br>mediul | $\left\{ \begin{array}{l} \text{unei buturugi aprinse,} \\ \text{încărcată în spinare vo-} \\ \text{luntar de către animale} \\ \text{care au dat dovada so-} \\ \text{lidității coloanei lor ver-} \\ \text{tebrale.} \\ \\ \text{unei pietre „de udat”,} \\ \text{involuntar luată în spi-} \\ \text{nare de către un bărbat,} \\ \text{și care îi rupe prea sla-} \\ \text{ba coloană vertebrală.} \end{array} \right.$ |
|  |   |                       |  |

În legătură cu cea din urmă opoziție: *piatră / buturugă aprinsă*, se va observa că este vorba aici de o piatră de ascuțit, care în mod normal este utilizată udă (opoziție: *apă / foc*). Mai mult, am demonstrat în altă parte (CG, p. 199) că în ansamblul acestui sistem mitologic, piatra este o expresie metaforică a cărnii omenești, pe cînd buturuga aprinsă este un echivalent metonimic al cărnii gătită (cauza pentru efect). Prin urmare, nu numai încheierea lui M273, ci și fiecare din amănuntele lui sînt motivate pe deplin.

\*  
\* \*

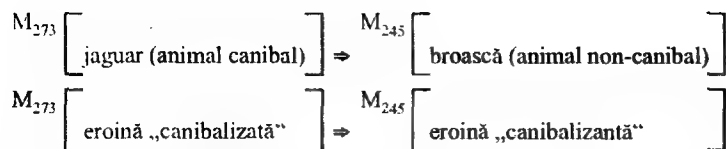
Tabelul care precede arată că M273 este în opoziție diametrală cu miturile gē despre originea focului cu care începuse (în *Crud și gătit*)

croaziera noastră în jurul globului mitologiei sud-americane. Ne aflăm deci în momentul de față la antipozii punctului nostru de plecare. Într-adevăr, dacă bucătăria juca un rol de două ori conjunctiv în primele mituri (între cer și pămînt, și între rude prin alianță), ea figurează de două ori în M273 și de fiecare dată cu rol disjunctiv: mai întîi răspunzătoare de părăsirea unui copil de către mama lui, prea preocupată să bucătărească pentru soțul ei – și care în consecință crede că datoriile ei de aliată (soție și bucătăreasă) sînt incompatibile cu cele care-i incumbă în calitate de părinte (mamă și hrănitoare); responsabilă, apoi, de moartea unui jaguar care nu-i este nici tată nici soț, dar care este hrănitor; și care sucombă opărit de conținutul unei oale, victima stîngăciei intenționate a unei bucătărese.

Dar dacă, în loc să ne transportăm în chip ideal și dintr-o dată pînă la punctul nostru de plecare, încercăm să ne întoarcem încet pe urmele noastre, apar și alte legături care formează tot aștepta „bretelă”, cum zic topograful, care ne îngăduie să legăm direct mitul de mai mulțe din cele pe care le-am examinat pînă acum. Aceste scurtături trec necesarmente pe dinăuntru sferei: de unde rezultă că pămîntul miturilor nu este numai rotund, ci și gol pe dinăuntru.

Deoarece M273 este un mit warrau, am putea să ne mulțumim să explicăm slăbiciunea jaguarului pentru sîngele menstrual prin credința particulară a acestui grup tribal că, spre deosebire de oameni, duhurile supranaturale nu sînt dezgustate de acesta (mai sus, p. 194). Într-adevăr, mitologia warrau evocă adeseori incomoditățile feminine; de pildă M260, în care păsările își ung penele cu sîngele deflorării, și M235 în care – fără să meargă atît de departe ca jaguarul din M273 – un duh masculin numit Albină nu se teme de contactul cu o fată indispusă; atitudine, fie spus în treacăt, care dovedește că jaguarul este comutabil cu albină și în alte părți decît la lupii septentrionali (mai sus, p. 252).

Totuși, intriga din M273 nu poate fi explicată pe deplin făcînd apel la ideile particulare pe care le au indienii warrau despre menstruație. Am întîlnit în drum un mit tukuna (M245) care se referă și el la o fetiță plîngăcioasă și părăsită de mama ei, pe care o broască (transformarea jaguarului, așa cum s-a demonstrat în cursul celei de-a patra variațiuni) o răpește și o crește, învățînd-o să întrebuițeze puterile șamanice. Întoarsă printre ai ei la vîrsta adultă, femeia se hrănește exclusiv cu măduvă omenească, unde se poate vedea o transformare a sîngelui menstrual din M273 cu dubla condiție:



Pe de altă parte, o dovadă suplimentară a „transparentei” progresive a mitologiei mierii față de mitologia tutunului, adăugându-se la toate acelea pe care le-am dat deja pînă acum, rezultă dintr-o altă apropiere a lui M273, de data aceasta cu mitul tereno despre originea tutunului (M24). În acest mit, care a fost rezumat și discutat în altă parte (CG, p. 136 sq.) și din care am evocat deja o variantă matakō (M246, p. 202) ca să conectăm mitologia warrāu cu aceea din Chaco, o femeie care avea să se preschimbe ulterior în jaguar (pe cînd jaguarul warrāu se prefăcuse de la început în femeie) încearcă să-și otrăvească soțul hrînindu-l cu sînge menstrual (invers față de jaguarul warrāu, care se delectează cu sîngele menstrual al „non-soției” sale).

Or, acest mit tereno este și el (o dată cu M20) unul din cele dintîi în care am înfîlînit miera, care joacă aici (așa cum am arătat în prima parte a acestei cărți) rolul de operator al originii tutunului. Miera aceasta este de fiecare dată toxică, fie pentru un motiv extern (violarea unui tabu de către culegători în M20), fie pentru un motiv intern (fetus de șarpe încorporat, în M24). Fie că motivul invocat este moral sau fizic, această miere este deci o *murdărie*. Dimpotrivă, pentru jaguarul din M273 sîngele menstrual – această murdărie – este o *miere*. Într-adevăr, purtarea lui ca jaguar hoț de fetiță (părăsită pentru că plîngea prea mult), lacom de sîngele ei menstrual, o reproduce pe aceea a broaștei din M241, care se grăbește să-l culeagă (pentru că plîngea prea mult) pe un băiețel, și este lacomă de miera pe care i-o oferă el. După caz, această lăcomie provocă sau facilitează fuga copilului adoptat. Și am stabilit pe cale independentă că în cea de-a cincea variațiune jaguarul este o transformare a broaștei, eroină a celei de a treia.

Ce raport poate fi între miere și sîngele menstrual? În primul rînd, sînt substanțe elaborate, ca și hrana gătită, dar prin intermediul a ceea ce s-ar putea numi o „bucătărie naturală”. În sistematica indigenă, așa cum am explicat, miera provine dintr-o bucătărie naturală de ordin vegetal, și este clar că bucătăria naturală din care provine sîngele menstrual este de ordin animal. Obținem astfel o primă corelare, la care se adaugă imediat o a doua. Evitînd să aibă cu tînăra pe care a răpit-o orice alt

contact fizic decît cel care constă în a savura sîngele ei menstrual, jaguarul din M273 transpune în termeni alimentari o relație sexuală. El inversează astfel pur și simplu purtarea celor două surori din M235 care ar vrea să-și „răpească” cumnatul, pentru că resimt în termeni sexuali (fiind îndrăgostite de un bărbat numit Miere) o relație care ar trebui să rămînă pe plan alimentar. Pe de altă parte, nu pentru a testa realitatea acestei transformări protagonistul din M273, jaguarul, are doi frați, așa cum protagonista din M235 are două surori? Cei doi frați din M273 nu se mulțumesc cu sîngele menstrual emis de eroină; vor s-o și mănînce. Cele două surori din M235 nu se mulțumesc cu miera produsă de erou; vor și ele, în termeni erotici, să-l „mănînce”.

Între miere și sîngele menstrual se vede în sfîrșit o a treia conexiune, care ține de faptul, asupra căruia am insistat de mai multe ori (și vom reveni iarăși la el), că mierile sud-americe sînt adeseori toxice. În ce le privește, deci, distanța dintre categoria deliciosului și categoria veninosului devine foarte mică. În ce-i privește pe warrāu, care au îndoileli metafizice asupra justificării interdicțiilor relative la femeile indispușe (mai sus, p. 194 și 257), apropierea cu miera nu ne poate deci mira deloc.

O ultimă remarcă în legătură cu acest mit. Atunci cînd am evocat problematica sîngelui menstrual (al femeii) și a excrementelor urît mirositoare (ale bărbatului), în cursul celei de-a treia variațiuni (p. 212), am pus în evidență o dublă mișcare, al cărei paralelism este subliniat de mituri. Pe de o parte, maturizarea fiziologică implică o regresie la murdărie, pe care condiția pruncului plîngăcios o ilustrează în termeni de cod auditiv. Pe de altă parte, emergența unei ordini, fie ea naturală sau culturală, rezultă întotdeauna din dezagregarea unei ordini superioare, din care omenirea nu mai păstrează decît resturi. Această interpretare nu este oare dezmințită de M273? Într-adevăr, eroina este un prunc plîngăcios la început, și în loc ca pubertatea s-o facă să regreseze la murdărie, se pare că, dimpotrivă, îi conferă un atribut seducător. Dar seducția aceasta datorată sîngelui menstrual se exercită asupra unui jaguar, așa cum mitul are mare grijă să precizeze: „El rămăsese jaguar, și continua să facă ce fac jaguarii și cîinii” (Roth 1, p. 202). Ce înseamnă asta? Aflindu-se în opoziție diametrală cu miturile gé despre originea bucătăriei, M273 nu poate fi, datorită acestui fapt, decît un mit despre originea regimului alimentar cel mai complet opus: acela în care animalul îl mănîncă pe om în loc ca omul să-l mănînce pe animal, și în care omul este mîncat crud pe cînd animalul este mîncat gătit. Asupra acestei scene oribile, înainte

ca ea să înceapă, mitul coboară cu discreție cortina. Ceea ce urmărește să explice mitul nu e dezintegrarea unei ordini abia formate, ci formarea unei dezordine care, într-un sistem mitologic în care personajul jaguarului canibal deține un rol de prim plan, să poată fi integrată durabil. În consecință, secvența paralelă (aceea a maturării fiziologice) trebuie să fie și ea inversată. Sub toate raporturile, noua perspectivă în care se plasează mitul nu este mai puțin copleșitoare decât cealaltă.

f) VARIATIUNEA A ȘASEA

[jaguar ⇒ jaguar] ↔ [Δ ⇒ ○]

Să vedem mai întâi mitul:

M274. *Arawak: jaguarul prefăcut în femeie.*

Odinioară, un bărbat îi întrecea pe toți ceilalți la vânătoarea de porci sălbatici. Omora de fiecare dată cinci sau șase animale, pe când jaguarul, care urmărea și el turma, nu prindea mai mult de unul sau două. De aceea, jaguarul se hotărî să se prefacă în femeie, și sub noua lui înfățișare îl abordă pe vînător și îl întrebă care este secretul lui. „Este rezultatul unui exercițiu îndelungat”, răspunse acesta. Atunci, femeia jaguar îi ceru s-o ia în căsătorie, dar, cunoscîndu-i firea adevărată, indianul șovăia. Pînă la urmă ea reuși să îl convingă că împreună vor ucide mai mulți porci decât fiecare separat.

Multă vreme fură fericiți. Femeia se arăta o soție bună pentru că, pe lângă bucătărie și afumatul cărnii, era foarte pricepută și la vînătoare. Într-o zi îl întrebă pe soț dacă mai avea părinți sau membri de familie, și la răspunsul afirmativ al acestuia îi sugeră o vizită în sat unde, fără îndoială, ceilalți îl credeau mort. Ea cunoștea drumul, avea să-l călăuzească pe soț, dar cu condiția ca el să făgăduiască să nu-i dezvăluie niciodată originea.

Ajunseră deci în sat, ducînd cu ei mulți porci. Mama indianului vru să afle imediat de unde venea fermecătoarea lui soție. Fără alte precizări, el se mărgini să spună că o întîlnise din întîmplare în pădure. În fiecare zi perechea aducea o cantitate uriașă de vînat și sătenii intrară la bănuielei. Mai întîi

indianul nu se învoi să dezvăluie nimic, dar mama lui se chinuia atît de tare, încît pînă la urmă el îi încredință secretul. Ceilalți îl îndepărtară de bătrînă, îmbăfîndu-l. Femeia-jaguar, care auzise totul fără să fie văzută, se simți atît de umilită încît o luă la fugă rîgînd. Nu o mai văzu nimeni niciodată. Bietul ei soț alergă zadarnic prin brusă strigînd-o peste tot. Niciodată, niciodată nu primi răspuns (Roth I, p. 203-204).

Se impun două observații, una despre forma acestui mit, cealaltă despre conținutul lui.

Să considerăm mai întîi ansamblul de ecuații care ne-au servit la generarea celor șase variațiuni:

- 1) [albină ⇒ albină] ↔ [○ ⇒ Δ]
- 2) [Δ ⇒ Δ] ↔ [albină ⇒ brotac]
- 3) [broască ⇒ broască] ↔ [Δ ⇒ ○]
- 4) [○ ⇒ ○] ↔ [broască ⇒ jaguar]
- 5) [jaguar ⇒ jaguar] ↔ [○ ⇒ Δ]
- 6) [jaguar ⇒ jaguar] ↔ [Δ ⇒ ○]

Este clar că ultima transformare nu este de același tip ca și celelalte. În loc să deschidă calea unei transformări noi, ea nu face decît să anuleze operația imediat anterioară, astfel încît, luate împreună, ecuațiile 5 și 6 generează o transformare identică: una înlocuie un jaguar feminin printr-un jaguar masculin, cealaltă îl transformă la loc pe jaguarul masculin în jaguar feminin. Așa cum o croitoreasă care își termină lucrul îndoiaie marginea țesăturii și o coase prin spate de partea invizibilă, pentru ca pinza să nu se zdrențuiască, grupul se desăvîrșește suprapunînd cea de-a șasea transformare peste a cincea, ca un tiv.

Dacă examinăm acum conținutul mitului, vedem că nu se mulțumește să încheie grupul la una din extremități, ci închide grupul în totalitate pe el însuși și face din acesta un sistem închis. După o întregă serie de transformări care ne-au îndepărtat progresiv de punctul de plecare, am ajuns acum din nou la acesta. Cu singura rezervă a transformării unei femei-albină în femeie-jaguar, M274 povestește exact aceeași istorie ca și M233, M234, care oferiseră „tema” celor șase variațiuni.

În cele trei mituri, soții au o vocație identică: soțul albinei este el însuși cel mai bun culegător de miere din tribul lui, soțul femeii-jaguar este un vânător fără pereche, dar numai de porci, pentru că i se întâmplă ca pentru celelalte soiuri de vânat să fie întrecut. Or, dacă mierea este evident termenul mediator între albină și om, am explicat în altă parte (CG, p. 145-146) de ce porcul sălbatic (fără îndoială *Dicotyles torquatus* în M274, unde specia nu este precizată; dar *Dicotyles labiatus* trăiește în turme atât de numeroase încât cinci sau șase animale nu ar constitui o pradă de vânătoare prea impozantă) ocupă un loc comparabil între om și jaguar. Fără îndoială indianul din M233, M234 o solicită pe femeia supranaturală, pe când în M274 se petrece situația inversă. Dar și aici, ca și acolo, eroina manifestă aceeași grijă față de aliați: aici, după căsătorie, dincolo, înainte. Am demonstrat valoarea topică a acestei trăsături, care permite consolidarea într-un singur grup a miturilor a căror eroină este o fată marcată sub raportul mierii (fie că este lacomă de ea sau risipitoare) în Guyana și în Chaco, și care oferă deci o dovadă suplimentară că M274 face și el parte din acest grup.

Dar dacă cea de-a șasea variațiune ne întoarce pur și simplu la temă, atestând în același timp prin funcția ei de reduplicare că nu-i nevoie să mai căutăm, și că grupul oprit la una din extremitățile lui este în plus și un grup închis, caracterul static recunoscut astfel grupului nu contravine oare principiului pe care l-am amintit la sfârșitul variațiunii a patra, după care orice transformare mitică este marcată de un dezechilibru, care e în același timp chezașia dinamismului și semnul incompletudinii sistemului?

Ca să rezolvăm această dificultate, se cuvine să amintim itinerarul foarte special pe care ni l-au impus transformările succesive ale temei. Am spus că toate aceste mituri se referă mai puțin la o origine, cât la o pierdere. Mai întâi pierderea mierii, care la început era disponibilă în cantități nelimitate și acum a devenit greu de găsit (M233-M235). Apoi pierderea vînatului, care odinioară era abundent și astăzi este rar și împrăștiat (M237-M239). Apoi, pierderea culturii și a artelor civilizației după povestea lui Haburi (M241, M258), „tatăl născocirilor”, care a trebuit să-i părăsească pe oameni ca să scape de insistențele broaștei. Și în cele din urmă, o pierdere și mai gravă decît toate celelalte: aceea a categoriilor logice, fără de care omul nu poate conceptualiza opoziția între natură și cultură, nici nu poate depăși confuzia contrariilor: focul de bucătărie este vomitat, hrana este exudată (M263, 264, 266), iar între aliment și excrement dispare distincția (M273), ca și între căutarea alimentară a jaguarului antropofag și aceea a omului (M273, 274).

Deci, ca într-un amurg al zeilor, miturile descriu această prăbușire ineluctabilă: de la o vîrstă de aur cînd natura era supusă omului și generoasă cu el, trecînd printr-o vîrstă de bronz, cînd omul dispunea de idei clare și de opoziții nete, prin intermediul cărora încă mai putea să stăpînească mediul, și pînă la o stare de indistinție tenebroasă în care nimic nu poate fi posedat fără drept de apel și încă mai puțin păstrat, fiindcă toate ființele și toate lucrurile sînt amestecate.

Această înaintare universală a confuziei, care este și o cădere spre natură, află de caracteristică miturilor noastre, le explică structura, la urma urmei, o structură staționară. Aceasta atestă, dar în alt mod, prezența unei diferențe constitutive între conținutul și forma mitului: miturile nu izbutesc să ilustreze decadența decît cu ajutorul unei structuri formale stabile, pentru același motiv pentru care miturile care aspiră să mențină invarianța într-o serie întregă de transformări, sînt constrînse să recurgă la o structură dezechilibrată. Dezechilibrul este dat de fiecare dată, dar, în funcție de natura mesajului, se manifestă prin neputința formei de a se supune inflexiunilor conținutului, față de care se situează cînd dincoace (constantă dacă mesajul este regresiv), cînd dincolo (progresivă dacă mesajul este constant).

La începutul acestei cărți am pornit de la ipoteza că mierea și tutunul formează o pereche de opoziții și, în consecință, mitologia mierii și cea a tutunului trebuie să-și corespundă simetric. Presimțim acum că ipoteza este incompletă, pentru că din punctul de vedere al funcțiilor lor mitice respective, mierea și tutunul întrețin relații mai complexe. Urmarea lucrării va arăta că în America de Sud, funcția tutunului constă în a reface ceea ce a desfăcut funcția mierii, adică a restabili între om și ordinea supranaturală o comunicare, pe care puterea seducătoare a mierii (care nu este alta decît cea a naturii) a condus-o la întrerupere: „Tutunului îi place să asculte povestirile mitice. De aceea, spun kogi, crește lîngă locuințe” (Reichel-Dolmatoff, vol. II, p. 60). Schimbările imediate pe care cele șase variațiuni le-au făcut într-un fel sub ochii noștri seamănă deci cu oscilațiile rapide ale lamei unui arc, care are o singură extremitate fixă, pe cînd cealaltă, eliberată brusc de ruperea cablului care o întindea, vibrează în ambele sensuri înainte de a se opri. Numai că și aici, evenimentul se desfășoară invers. În lipsa tutunului, care o menține orientată către supranatural, cultura, redusă la ea însăși, nu poate decît să fluctueze nehotărîtă, de o parte și de alta a naturii. După o vreme, elanul se amortizează și propria inerție o imobilizează într-un singur punct, în care se găsesc și natura și cultura, dacă se poate spune așa, în echilibru natural, punct pe care l-am definit prin culegerea mierii.

Prin urmare într-un sens jocurile erau făcute și totul era consumat încă de la prima variațiune, deoarece avea ca obiect mierea. Celelalte n-au făcut decât să deseneze cu o precizie din ce în ce mai mare marginile unei scene care a rămas goală după sfârșitul dramei. Nu prea contează deci dacă au fost mai multe sau mai puține variațiuni. Ca și acordurile care încheie simfoniile lui Beethoven și în legătură cu care ne întrebăm mereu de ce a vrut autorul să fie atât de numeroase, sau ce l-a împiedicat să pună și mai multe, ele nu sfârșesc o dezvoltare în curs. Aceasta își epuizase deja toate resursele, trebuia doar ca un mijloc metalingvistic să îngăduie trimiterea unui semnal de sfârșit de mesaj, obținut prin încadrarea frazei ultime în sistemul tonurilor, care a devenit măcar o dată prezent, tonuri care au contribuit în timpul întregii durate a transmisiei să redca mai bine nuanțele, modulându-le în mai multe feluri.

## PARTEA A TREIA

### AUGUST ÎN POST

*„Rura ferunt messes. calidi quum sideris aestu  
deponit flavas annua terra comas.  
Rure levis verno flores apis ingerit alveo,  
compleat ut dulci sedula melle favos.  
Agricola assiduo primum satiatum aratro  
cantavit certo rustica verba pede.  
Et satur arenti primum est modulatus avena  
carmen, ut ornatos diceret ante Deos.  
Agricola et minio suffusus, Bacche, rubenti  
primus inexperta ducit ab arte choros.“*

TIBUL, Elegii, I, Cartea II.

|  |     |
|--|-----|
| I. <i>Noaptea înstelată</i>                    | 267 |
| II. <i>Zgomote în pădure</i>                   | 299 |
| III. <i>Întoarcerea căutătorului de păsări</i> | 337 |

## I

## NOAPTEA ÎNSTELATĂ

Spre deosebire de M259, M266, versiunea carib (M264) nu face aluzie la originea focului. Broasca se mărginește să extragă făina dintr-o pată albă pe care o poartă între umeri; nici nu varsă, nici nu excretă focul și nici nu pierde pe un rug, ci pe un pat de bumbac aprins. Focul nu se poate deci răspîndi printre copaci, efectele lui rămîn înscrise numai pe trupul batracianului, a cărui piele arsă va păstra un aspect scorțos și ridat. Absența unui factor etiologic pe care versiunile paralele îl pun pe planul întii este în același timp compensată de prezența unui alt factor de care nu este vorba în M259, M266: originea unor constelații. Ne amintim că tapirul devine Hyadele, Makunaima Pleiadele, iar piciorul lui tăiat, centura lui Orion.

Un mit guyanez, probabil akawai, pe care l-am rezumat și discutat în altă parte (M134, *CG*, p. 301), face ca Pleiadele să se nască din măruntaiele unui indian asasinat de fratele lui, care nădăjduia să ia soția defunctului. Între cele două versiuni, diferite mituri guyaneze oferă o tranziție cu afit mai plauzibilă cu cît de fiecare dată Orion reprezintă membrul tăiat, iar Pleiadele restul corpului: acolo unde sînt măruntaiele,

în consecință. În mitul taulipang (M135), Pleiadele anunță un pescuit rodnic, ca și Pleiadele care nu sînt decît viscere în M134. Și la arekuna (M136), amputarea eroului are loc după ce și-a asasinat soacra care, ca și broasca din M264, îi servea o hrană excretată. În *Crud și gătit* (p. 297-303), am discutat îndelung asimilarea aceasta simbolică a Pleiadelor cu viscerele sau cu partea corpului care conține viscerele, i-am semnalat prezența în regiuni foarte îndepărtate ale Lumii Noi, și am arătat că, din punct de vedere anatomic, opoziția pertinentă era între viscere pe de o parte (Pleiadele) și noțiunea de os lung (Orion) pe de alta<sup>1</sup>.

Figurate prin viscere sau o parte a corpului conținând viscerele, în regiunea guyaneză Pleiadele prezic deci un belșug de pește. Or, nu e prima dată cînd întîlnim o temă „viscerală”: ciclul fetei nebune după miere îi făcea și el un loc. Trimițîndu-l pe cititor la capitoul II, 2 pentru amănunte mai ample, ne vom mulțumi să amintim miturile toba și matako (M208, M209) în care înșelătorul își pierde viscerele, care se transformă în liane comestibile, pepeni verzi și fructe sălbatice, sau (M210) ale cărui vomismente (ieșite din viscere așa cum acestea ies din cușca toracică și din cavitatea abdominală) dau naștere pepenilor verzi.

În M134, eviscerarea eroului determină apariția Pleiadelor (pe cer) și a peștilor (în apă). În M136 (și în mitul de referință M1) apariția plantelor acvatice (pe apă) rezultă tot dintr-o eviscerare. În spatele acestor metamorfoze se discerne o dublă axă de opoziție: pe de o parte între sus și jos, de vreme ce stelele plutesc sus, „deasupra aerului”, precum plantele acvatice, care plutesc jos, deasupra apei; și pe de altă parte, între conținător și conținut, deoarece apa conține peștii, pe cînd pepenii verzi (și în general fructele și legumele din anotimpul secetos) conțin apa. Eviscerarea determinînd originea pepenilor verzi în M208-M210, și eviscerarea determinînd sosirea peștilor în M134, sînt cu atît mai comparabile cu cît pescuitul și culegerea fructelor sălbatice au loc în special în vremea anotimpului secetos. Fără îndoială, M134 nu conține decît o aluzie abia perceptibilă la motivul fetei nebune după miere: vrînd să se descotorosească de nevastă după ce a scăpat de soț, indianul ucigaș o convinge pe aceasta să intre într-o scorbură de copac (adică într-un loc în care în

1 Anumite variante guyaneze identifică Pleiadele cu capul și nu cu viscerele, dar opoziția subzistă sub forma: *rotunjit/alungit*.

mod obișnuit se caută mierea) dar sub pretextul de a prinde un aguti (Roth 1, p. 262)<sup>1</sup>. Dacă M134 se limitează să asocieze motivul viscerelor și cel al originii Pleiadelor, variantele taulipang (M135) și vapidiană (M265) – în care femeia se îndrăgostește de cumnatul ei cel tînăr, invers față de M134 – asociază la rîndul lor motivul originii Pleiadelor cu cel al fetei nebune după miere: ca să-și răzbune fratele mutilat și transformat în Pleiade, eroul din M135 o închide pe văduvă, care se impusese în căsnicie, într-o scorbură de copac, unde își virise din imprudență capul, ca să mănînce mierea direct din cuib. După care el se preface împreună cu copiii lui în /araiuag/, animal mîncător de miere<sup>2</sup> (cf. mai sus, p. 89-90) nu fără să-și fi dat foc în prealabil colibeii (K.-G. 1, p. 55-60). Or, ne amintim că într-un mit din Chaco (M219), seducătorul – care și-a dat foc satului după un alt mit (M219b: Métraux 5, p. 138) – suferă aceeași pedeapsă pe care o suferă aici seducătoarea.

În sfîrșit, versiunea arekuna (M136) adună cele trei motive ale viscerelor care plutesc deasupra (origine a plantelor acvatice), al soției ucigașe care își mutilează soțul (care urcă pe cer și devine Pleiadă), și al pedepsirii femeii zidite într-o scorbură de copac (fiindcă s-a arătat prea lacomă de miere).

Recurența motivului viscerelor care plutesc deasupra sau rămîn suspendate în miturile din Guyana sau în cele din Chaco ne permite să

1 Aguti nu este pus aici la împlinire. Pentru că știm că, în miturile din Guyana (Ogilvie, p. 65), aguti alternează cu tapirul în rolul de stăpîn al copacului vieții. Dar nu în același fel, pare-se: stăpîn actual al fructelor sălbatice, tapirul era deci și stăpîn al plantelor cultivate pe vremea cînd acestea creșteau pe un copac în stare sălbatică, pe cînd aguti, jefuitor de plante cultivate, pare astăzi să exercite asupra lor un drept de prioritate: indienii de pe rio Uaupés încep culegerea maniocului la periferia ogorului, pentru ca să-l înșele, cum spun ei, pe aguti, venit din brusa din împrejurimi, și care ar trebui să-și închipuie că nu mai este nimic de furat (Silva, p. 247). Pe de altă parte, în miturile unde aguti este primul stăpîn al copacului vieții, el ține un bob de porumb ascuns într-un *dinte cariat*, termen care poate fi așezat la vîrfurile unuia dintr-unu triunghi ale cărui vîrfuri ar mai fi respectiv ocupate de capivara *cu dinți lungi* și furnicarul *edentat*. Totul se petrece deci ca și cum pentru gîndirea mitică aguti ar servi pentru a agăta jumătatea de valență semantică a tapirului egoist și lacom de o altă valență, exprimată jumătate-jumătate de capivara și de furnicar.

2 Dar pe care oamenii nu îl mănîncă, adică un „non – vînat”. În M265 femeia se preface în animal mîncător de miere (un șarpe).

extindem la ansamblul grupului o concluzie pe care am examinat-o deja comparînd într-o altă perspectivă anumite mituri guyaneze cu miturile din Chaco. Într-adevăr, pretutindeni este vorba de ruperea unei legături de alianță, cauzată de o concupiscentă de neînfrînt, care poate fi de natură alimentară sau de natură sexuală, dar care rămîne identică cu sine sub ambele aspecte, deoarece are ca obiect cînd mierea, aliment „seducător”, cînd un personaj seducător, botezat „Miere” de mai multe mituri guyaneze.

În Chaco, o relație între ginere și socri se află neutralizată de o soție prea lacomă. Situația inversă față de aceea pe care o ilustrează un mit guyanez (M259) în care un socru prea avid neutralizează relația dintre fata și ginerele lui. În alte mituri guyaneze, o relație între rude (respectiv cumnat și cumnată) va fi neutralizată datorită eliminării soțului de către fratele lui (M134) sau de către soția lui (M135). În sfîrșit, în M136, care pare aberant cînd îl abordăm în același spirit, un aliat neutralizează o relație între părinți, deoarece ginerele o ucide pe mama soției lui, care îl hrănește (pe cînd în mod normal ar trebui să se petreacă inversul). Dar această răsturnare a ciclului prestațiilor se lămurește cînd observăm că hrana este excretată: anti-hrană, care constituie deci din partea soacrei o anti-prestație. În sfîrșit, sistemul general al transformărilor ne-a fost dat pornind de la o hrană privilegiată, mierea, și de la o situație sociologică deopotrivă privilegiată: aceea a femeii prea lacome, fie de miere (Chaco), fie de o legătură ilicită (Guyana), fie de amîndouă împreună (Guyana).

Dacă încercăm să obținem o vedere de ansamblu a sistemului și să desprindem aspectele lui fundamentale, putem spune deci că are originalitatea de a recurge simultan la trei coduri: un cod alimentar, ale cărui simboluri sînt soiurile de hrană tipice pentru anotimpul secetos; un cod astronomic, care trimite la mersul zilnic sau sezonier al anumitor constelații; în sfîrșit, un cod sociologic construit în jurul temei fetei prost crescute, trădătoare față de părinți sau de soț, dar întotdeauna în sensul că se dovedește incapabilă să își îndeplinească funcția de mediatore a alianței, care i-a fost atribuită de către mit.

Codurile 2) și 3) apar în primul plan al miturilor guyaneze, iar după cum am văzut, codul 1), deși estompat, se manifestă aici în două feluri: pe de o parte prin conexiunea Pleiadelor cu apariția peștilor, pe de altă parte în transformarea eroinei, care la început este nebună după cumnatul ei, în fată nebună după miere la sfîrșit. În miturile din Chaco, codurile 1) și 3) sînt mai ostensibile dar, dincolo de faptul că codul 2) transpare sub motivul fructelor și legumelor de anotimp secetos generate de mărunt-

taiele înșelătorului (pe cînd în Guyana măruntaietele victimei înșelătorului generează simultan Pleiadele și peștii), ipoteza existenței unui cod astronomic se întărește și mai mult în cazul considerat mai sus (p. 119) în care eroina, transformată în capivara, reprezenta constelația Berbecului. Într-adevăr, Aries apare cu puțin înaintea Pleiadelor, și acestea apar cu puțin înaintea lui Orion. Am avea deci, cu un ușor decalaj între Chaco și Guyana, două perechi de constelații. În fiecare pereche, cea dintîi constelație ar anunța de fiecare dată apariția celei de-a doua, care ar ocupa întotdeauna poziția puternic marcată. Orion deține cu siguranță un loc excepțional în codul astronomic din Guyana și se știe că triburile din Chaco atribuie o importanță majoră Pleiadelor și le celebrează întoarcerea cu mari ceremonii:

CHACO  
Orion > Pleiade > Aries  
Guyana

\*  
\*   \*

Trebuia să amintim toate acestea ca să putem aborda problema esențială pe care o pune analiza acestor mituri: adică aceea a convertibilității reciproce a celor trei coduri. Simplificînd la extrem, o putem formula astfel: ce au în comun căutarea mierii, constelația Pleiadelor, și personajul fetei prost crescute? Vom încerca să conectăm codul alimentar și codul astronomic, apoi codul alimentar și codul sociologic, în sfîrșit, codul sociologic și codul astronomic, și nădăjduim că dovada omologiei celor trei coduri va rezulta din această triplă demonstrație.

Miturile guyaneze sînt cele care se referă la Pleiade în modul cel mai explicit. Se cuvine deci să începem lucrul stabilind calendarul sezonier al acestei părți a Americii, așa cum am făcut-o deja pentru Chaco și podișul brazilian. Lucrul nu este ușor, deoarece condițiile meteorologice și, în special regimul ploilor variază de la coastă la interiorul continentului și de la partea occidentală la partea orientală. Opoziția simplă dintre un anotimp secetos și un anotimp ploios nu prea există decît în Guyana engleză și în centrul Venezuelei, unde precipitațiile cresc pînă în iulie ca să-și atingă punctul cel mai scăzut în noiembrie. La vest de



delta Orinocului, contrastul este mai puțin marcat și ploile sînt mai tardive. Pe cealaltă parte a Guyanei engleze se observă un regim mai complex, deoarece fiecare anotimp se dedublează. Cum ritmul în patru timpî prevalează și în interiorul continentului pînă în bazinele lui rio Negro și rio Uaupés (deși acolo plouă tot anul iar contrastele sînt mai puțin marcate<sup>1</sup>), acestei configurații îi vom da atenție îndeosebi (fig. 13).

Se distinge în general în Guyana un „mic anotimp secetos” din martie în mai și un „mare anotimp ploios” din iunie în septembrie, un „mare anotimp secetos” din septembrie în noiembrie, și un „mic anotimp ploios” din decembrie în februarie. Dar, cum în realitate ploile nu lipsesc niciodată, nomenclatura aceasta trezește o anumită rezervă. Ploile cresc sau scad în funcție de perioada anului, dar, în funcție de regiunea

1 La San Carlos de rio Negro, Keser distinge un anotimp ploios (din iunie în august) și un anotimp secetos (din decembrie în martie) unite de anotimpuri intermediare pe care le numește „creșterea” și „scăderea” apelor, caracterizate de ploi neregulate și furtuni violente. Tot pe rio Negro, la São Gabriel, adică mai la sud și în teritoriul brazilian, ploile ar fi cele mai puternice în decembrie-ianuarie și în mai (*Pelo rio Mar*, p. 8-9; *Normais*, p. 2). La vest, în valea lui Uaupés, ele ar atinge punctul cel mai scăzut în două momente ale anului: din iunie în august și din decembrie în februarie (Silva, p. 245). Pe rio Demini, afluent de pe malul stîng al lui rio Negro, Becher (1) distinge numai două anotimpuri: ploile cad din aprilie în septembrie și seceta domnește din octombrie în martie. Plouă tot anul la waiwai pe frontiera Braziliei cu Guyana britanică, dar Fock menționează totuși că există două anotimpuri ploioase: unul mare, din iunie în august, și unul mic în decembrie, întrerupte de o secetă relativă în septembrie-noiembrie și în ianuarie-februarie (cf. Knoch, *l.c.*). Numeroasele indicații oferite de autori ca Wallace, Bates, Spruce și Whiffen nu sînt întotdeauna ușor de interpretat, datorită faptului că șederea lor a fost relativ scurtă și nu le-a permis să stabilească valori medii.

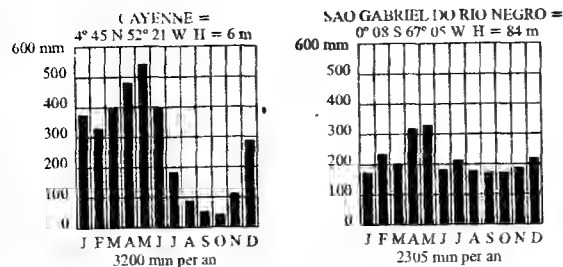


Fig. 13. - Regimul ploilor în Guyana și în bazinul lui rio Negro (După Knoch, p. G 85.)

considerată, perioada cea mai uscată, care este și perioada de pescuit, se situează între lunile august și noiembrie (Roth 2, p. 717-718; K.-G. 1, p. 40; Bates, p. 287-289) și perioada coacerii diferitelor fructe sălbatice (Fock, p. 182-184).

Indienii asociază cu Pleiadele mai multe momente din acest calendar complex și oferă conjuncturilor observabile valori care sînt deopotrivă de semnificative, deși opuse. Încă vizibile în aprilie, seara, la orizontul apusean, Pleiadele anunță ploile cu furtună (Ahlbrinck, art. „sirito”) și, cînd dispar în luna mai, prevestesc reîntoarcerea anotimpului ploios (K.-G. 1, p. 29). Reapărînd dimineața, la est, în iunie (sau în iulie la ora 4 dimineața, Fock, *ibid.*), ele anunță seceta (K.-G. 1, *ibid.*; Crevaux, p. 215) și poruncesc începerea lucrărilor agricole (Goeje, p. 51; Chiara, p. 373). Răsăritul lor la est, în decembrie, după apusul soarelui, anunță anul nou și întoarcerea ploilor (Roth 2, p. 715). Astfel, Pleiadele conotează cînd seceta, cînd anotimpul ploios.

Se pare că această ambivalență meteorologică se reflectă pe alt plan. „Salutate cu bucurie” (Crevaux) cînd reapar în iunie, Pleiadele pot să fie și de temut: „Indienii arawak numesc Pleiadele /wiwa yo-koro/ «Steaua-mamă», și cred că atunci cînd ele sînt foarte strălucitoare - adică «rele» - cînd apar prima dată (în iunie), celelalte stele le vor fi asemenea și mulți oameni vor muri în cursul anului” (Goeje, p. 27). Oamenii datorează intervenției unui șarpe ceresc (Perseu) faptul că nu au murit în masă din cauza „strălucirii fatale” a Pleiadelor (*ibid.* p. 119). După kalina, au existat rînd pe rînd două constelații ale Pleiadelor. Cea dintîi a fost mîncată de un șarpe, cea de-a doua este urmărită de un șarpe și răsare la est cînd apune la vest. Atunci cînd șarpele o va ajunge din urmă, va fi sfîrșitul lumii. Dar Pleiadele, atîta timp cît există, nu le lasă pe duhurile rele să se lupte împotriva oamenilor în formații regulate: le silesc să acționeze în mod incoerent și împrăștiat (*ibid.*, p. 118, 122-123).

Această dualitate a Pleiadelor evocă imediat fapte din zona andină. În marele templu al soarelui de la Cuzco, mijlocul altarului era flancat de imagini suprapuse: la stînga soarele, Venus ca stea de seară, și Pleiadele de vară sub forma lor vizibilă, deci „strălucitoare”; la dreapta luna, Venus ca stea a dimineții, și Pleiadele de iarnă, ascunse după nori. Pleiadele de iarnă, numite și „Domnul coacerii”, conotau ploaia și abundența. Cele de vară, zise „Domnul bolilor” (în special al malariei la om), prevesteau moartea și suferința. De aceea sărbătoarea /oncoymita/, care celebra apariția Pleiadelor în primăvară, cuprindea ritualuri de spovedanie, jertfe de *cavia* și de lama, și ungeri cu sînge (Lehmann-Nitsche 7, p. 124-131).

Pe de altă parte, concepțiile kalina întăresc o ipoteză deja formulată despre caracterul de semnificativ privilegiat legat de perechea Orion-Pleiade în America și în mai multe regiuni ale lumii. Am sugerat (CG, p. 276-296) că datorită configurațiilor lor respective, cele două constelații, solidare în diacronic deoarece răsăritul lor urmează la câteva zile de interval, se opun totuși în sincronie, unde se situează Pleiadele de partea continuului, iar Orion de partea discontinuului. Urmează că Pleiadele pot oferi o semnificație benefică în măsura în care sînt semnul antemergător al lui Orion, fără să-și piardă conotația în același timp malefică și morbidă pe care gândirea sudamericană o atribuie continuului (CG, p. 343-345) și care li se atribuie numai atunci cînd se afirmă în paguba duhurilor rele.

Avem și dovezi mai directe ale afinității Pleiadelor cu epidemiile și otrava. După o credință amazoniană, șerpii își pierd veninul cînd dispar Pleiadele (Rodrigues 1, p. 221 n. 2). Ambiguitatea aceasta pune constelația pe același plan cu mierea care, ca și ea, este înzestrată cu o valență dublă și poate fi în același timp dorită și temută.

În marele mit de origine al indienilor guarani din Paraguay, mama zeilor vorbește astfel: „Stă ierburile stufoase din cîmpiile veșnice, am adunat albinele /eichú/ (*Nectarina mellifica*) pentru ca ei (oamenii) să-și poată spăla gura cu miere cînd îi chem la mine” (Cadogan 3, p. 95). Cadogan subliniază că termenul /eichú/ desemnează în același timp o specie de albine și Pleiadele. În realitate, *Nectarina* sînt viespi (Ihering, art. „enchú”) a căror miere este adesea otrăvitoare; aceeași miere anume, pe care eroina miturilor din Chaco o poartă la nebunie, iar tatăl ei Soarele se dovedește neînstare să i-o procure fără ajutorul unui ginere. Se vede din aceasta că în miturile din Chaco codajul astronomic iese în evidență încă și mai mult decît am presupus.

Mierea de *Nectarina*, care joacă un rol purificator în riturile indienilor guarani din sud, avea aceeași funcție în Amazonia, unde officianții cultului Jurupari o foloseau ca vomitiv. Stradelli traduce (1, p. 416) expresia /ceucy-irá-cáua/: „specie de albine care înțeapă foarte rău; miere care, în anumite perioade ale anului, provoacă vărsături puternice”. Același autor definește în modul următor locuțiunea /ceucy cipó / „liana lui Ceucy”: „specie de liană ale cărei rădăcini și tulpină, sfărîmate în piuliță, servește la prepararea unei băuturi pe care o ingerează ca să se purifice, în ajunul sărbătorilor, cei care vor cînta la instrumentele muzicale sacre... Băutura aceasta produce vomismente puternice” (p. 425). Or, în Amazonia, termenul /ceucy/ (cyucy, ceixu; cf. guarani: eichú) desemnează constelația Pleiadelor. Din Paraguay pînă pe malurile Amazonului, prin urmare, mierea și Pleiadele sînt asociate în limbă și în filozofie.

Dar în Amazonia este vorba de altceva decît de un produs natural și o constelație. Ca nume propriu, Ceucy o desemnează și pe eroina unui mit celebru, pe care trebuie să-l adăugăm la dosarul nostru:

M275. *Amazonia: originea cultului lui Jurupari.*

În timpurile foarte vechi cînd domneau femeile, Soarele, indignat de această stare de lucruri, a vrut să o repare, găsind într-o omenire reformată și supusă legii lui o femeie perfectă pe care s-o poată lua drept tovarășă de viață. Avea nevoie de un mesager. De aceea a făcut în așa fel încît o fecioară pe nume Ceucy a fost fecundată de seva arborelui cucura sau puruman (*Pourouma cecropiaefolia*, o moracee) care a și roit pe sîni ei (sau mai jos, după unele versiuni mai puțin caste). Copilul, pe nume Jurupari, a smuls puterea din mîinile femeilor și a dat-o îndărăt bărbaților. Pentru a afirma independența acestora din urmă, le-a prescris să celebreze sărbători din care femeile vor fi excluse, și i-a învățat taine pe care trebuiau să și le transmită din generație în generație. Trebuiau să ucidă orice femeie care i-ar fi surprins. Ceucy a fost prima victimă a acestei legi necruțătoare hotărîte de fiul ei, care încă și astăzi mai caută o femeie îndeajuns de desăvîrșită pentru a deveni soția Soarelui, dar fără a izbuti s-o găsească (Stradelli 1, p. 497).

Se cunosc mai multe variante ale acestui mit, din care unele sînt dezvoltate considerabil. Nu le vom examina în amănunt, pentru că par să tină de un alt gen mitologic decît povestirile populare, relativ omogene prin ton și inspirație, pe care le adunăm aici ca să constituie materia cercetării noastre. Se pare că unii anchetatori mai vechi, în primul rînd al cărora figurează Barbosa Rodrigues, Amorim, Stradelli, au mai putut încă să culegă în bazinul amazonian texte ezoterice tînd de o tradiție savantă și comparabile în această privință cu cele obținute mai recent de Nimuendajú și Cadogan la guaranii meridionali. Din nefericire, nu știm nimic, sau aproape nimic, despre vechile societăți indigene care se instalaseră odinioară pe cursul mijlociu și inferior al Amazonului. Mărturia laconică a lui Orellana, care a coborît pe fluviu pînă la estuar în 1541-1542, și mai ales existența unor tradiții orale, a căror extremă complexitate, compoziție artificială și ton mistic ne îngăduie să le atribuim unor școli de înțelepți și de erudiți, pledează în favoarea unui

nivel de organizare politică, socială și religioasă mult mai înalt decât s-a putut observa mai recent. Studiarea acestor prețioase documente, resturi ale unei veritabile civilizații comune ansamblului bazinului amazonian, ar cere ea singură un volum întreg și ar necesita recursul la metode speciale în care filologia și arheologia (care sînt amîndouă în stadiul prenatal pentru America tropicală) ar trebui să-și aducă fiecare contribuția. Poate că într-o zi aceasta va fi posibil. Fără să îndrăznim a ne risca pe acest teren mișcător, ne vom mărgini să extragem din diversele variante elementele răzlețe care interesează în mod direct demonstrația noastră.

După ce Jurupari a poruncit sau a îngăduit ca mama lui să fie ucisă pentru ca aruncase o privire asupra flautelor sacre, a făcut-o să urce în cer unde a devenit constelația Pleiadelor (Orico 2, p. 65-66). La triburile de pe rio Branco și Uaupés (tariana, tucano: M276), legislatorul, care se numește Bokan sau Izy, își dezvăluie singur originea supranaturală cu ajutorul unui mit inclus în mit, veritabilă „povestire a Graalului” *avant la lettre*. Tatăl lui, explică el, a fost un mare legislator pe nume Pinon, născut dintr-o fecioară claustrată, care fugise din închisoare pentru a-și găsi un soț, și pe care Soarele o fecundase în chip miraculos. Întoarsă printre ai săi cu copiii, Dinari (acesta e numele femeii) a obținut de la fiul ei să pună capăt claustrării fetelor, și acesta a consimțit, nu fără s-o excludă din numărul beneficiarelor pe sora lui Meenspuin ai cărei păr era împodobit cu șapte stele. Cum tînăra tînă pentru că nu avea soț, ca să o vindece de această dorință și să îi păstreze virtutea, Pinon a făcut-o să urce în cer unde a devenit Ceucy, Pleiada, și el însuși s-a prefăcut într-o constelație asemănătoare unui șarpe (Rodrigues 1, p. 93-127; text integral: 2, vol. II, p. 13-16, 23-35, 50-71).

În consecință, la tupi-guarani și la celelalte populații expuse influenței lor, cuvîntul /ceucy/ desemnează: 1) o viespe cu miere otrăvitoare care produce vomismente; 2) constelația Pleiadelor considerată sub aspect feminin, steril, vinovat, dacă nu chiar letal; 3) o fecioară sustrasă căsătoriei: fie fecundată miraculos, fie prefăcută în stea pentru a fi împiedicată de a se mărita.

Această triplă accepție a cuvîntului ar fi de ajuns ca să întemeieze corelarea codurilor alimentar, astronomic și sociologic. Fiindcă este clar că personajul lui Ceucy îl inversează, pe toate trei planurile, pe acela al fetei nebune după miere, așa cum o ilustrează miturile guyaneze. Aceasta din urmă se îndoapă, disprețuind buna cuviință și dintr-o lăcomie bestială, cu o miere care în alte regiuni este vomitată în scopul purificării;

ea este răspunzătoare de apariția Pleiadelor sub aspect masculin și fecund (abundența peștilor); și în sfîrșit este o mamă (cîteodată a numeroși copii) care abuzează de căsătorie comițînd adulterul cu o rudă prin alianță.

Dar în realitate personajul lui Ceucy este și mai complex. Am văzut deja că se dedublează în mamă devenită fecundă în chip miraculos, violatoare a interdicțiilor și fecioară constrînsă să devină stea de atotputernicia interdicțiilor care se opun căsătoriei ei. Or, o altă tradiție amazoniană o zugrăvește pe Ceucy sub aspectul unei bătrîne lacome, sau al unui Duh vesnic chinuit de foame:

M277. *Anambé: capcauna Ceucy.*

Un adolescent pescuia pe malul unui pîriu. Apăru căpcăuna Ceucy. Ea zări oglindirea băiatului în apă și vru s-o prindă cu plasa. Asta îl făcu să rîdă pe băiat, care își trădă astfel ascunzătoarea. Bătrîna îl alungă de acolo folosind viespile și fumișle veninoase, și îl luă în plasa ei ca să-l mînînce.

Cuprinsă de milă, fata căpcăunei îl eliberă pe prizonier. El încercă mai întîi s-o îmbuneze pe bătrîna împletind coșuri care se transformau îndată în animale pe care ea le înfuleca (cf. M326a), apoi pescui pentru ea cantități uriașe de pești. În cele din urmă o luă la fugă. Urmărit de căpcăuna prefăcută în pasăre cancan (*Ibycter americanus?*), eroul căută succesiv refugiul la maimuțele căutătoare de micre, care îl ascuseră într-o oală, la șerpii surucucú (*Lachesis mutus*) care au vrut să-l mînînce, la pasărea macauan (*Herpetotheres cachinans*) care l-a salvat, și în sfîrșit, la barza tuiuiú (*Tantalus americanus*) care îl transportă pînă în apropierea satului unde, în ciuda părului albit de ani, fu recunoscut de mama lui (Couto de Magalhães, p. 270-280).

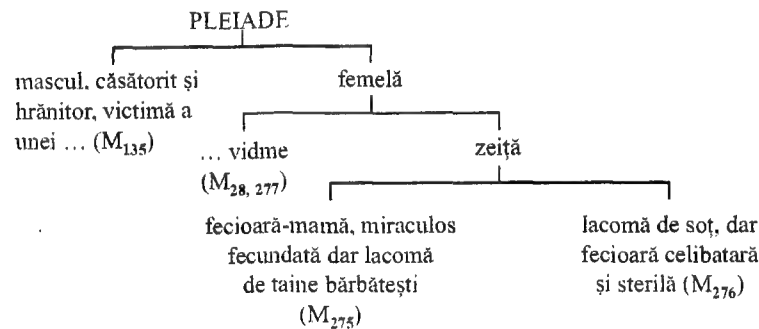
Mitul acesta prezintă un interes dublu. Pe de o parte, vom recunoaște în el o variantă apropiată a unui mit warrau (M28) rezumat și discutat la începutul primului volum al acestor *Mitologice* (CG, p. 147 sq.) și în legătură cu care este semnificativ faptul că, adus din nou pe neașteptate în atenția noastră, va trebui să-l reluăm în continuarea acestei lucrări pentru a rezolva o problemă care nu a venit încă timpul să fie abordată (cf. mai jos, p. 458). Or, mitul warrau M28 se referea la Pleiade, al căror nume tupi este purtat de căpcăuna din M277: mitul explica originea lor

în același timp cu originea Hyadelor și a lui Orion. Adică îndeplinea aceeași funcție etiologică care, la caribii din Guyana, îi incumbă lui M<sub>264</sub> unde o altă ființă lacomă, tapirul femelă, se îngrașă cu fructe sălbatice fără să-i mai lase și eroului.

În al doilea rând, căpcăuna din M<sub>277</sub>, care este constelația Pleiadelor, face tranziția între prima Ceucy (cea din M<sub>275</sub>), hulpavă metaforic – nu de hrană, ci de secrete masculine – și eroina taulipang din M<sub>135</sub>, hulpavă de miere în sens propriu în cea de-a doua parte a mitului dar care, de la început încă, capătă dimensiunile unei căpcăune metaforice, lacomă de mîngîierile tînărului cumnat și care, mutilîndu-și soțul în nădejdea de a-l ucide, determină apariția Pleiadelor sub aspect masculin și hrănitor. Într-adevăr, bărbatul prefăcut în constelație promite eroului o hrană abundentă: „De-acum înainte vei avea multă mîncare!”

În consecință, eroina taulipang intervine ca o metonimie a Pleiadelor; acestea sînt efectul, ea este cauza. Și astfel îi procură eroului, fără să vrea și sub forma acelor pești a căror sosire o anunță Pleiadele, aceeași hrană pe care în M<sub>277</sub> o căpcăună numită „Pleiade” (metaforă)<sup>1</sup> și, în M<sub>28</sub>, o căpcăună *cauza* Pleiadelor (metonimie), i-o răpesc eroului ca s-o poată mînce ele însele.

Aceste transformări pot fi ordonate într-o diagramă:



În diagramă, într-adevăr, funcțiile situate la cele două extremități (sus în stînga și jos în dreapta) sînt simetrice și inverse, pe cînd celelalte corespund unor stări intermediare, la fiecare trecere alterînd sensul propriu și sensul figurat.

<sup>1</sup> Dovedind încă o dată că pentru gîndirea indigenă numele propriu constituie o metaforă a persoanei. Cf. mai sus, p. 168-169 și mai jos, p. 331.

\*  
\* \*

Acum vom încerca să punem în corelație directă codul alimentar și codul sociologic, și vom începe printr-o remarcă. În miturile guyaneze M<sub>134</sub> pînă la M<sub>136</sub>, poziția eroinei pare instabilă în așa măsură, încît dobîndește, după caz, semnificații diametral opuse. Fiind obiectul tentativelor vinovate ale cumnatului ei în M<sub>134</sub>, devine, în M<sub>135</sub>-M<sub>136</sub>, vinovată de aceleași tentative față de el. Apare astfel cînd ca o vestală, cînd ca o bacantă al cărei viguros portret este zugrăvit de mit.

#### M<sub>135</sub>. Taulipang: originea Pleiadelor (detaliu).

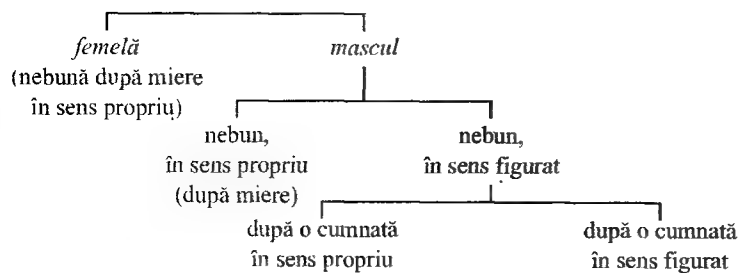
... Waiûlale (numele femeii) era culcată în hamac. Se ridică atunci cînd veni tînărul ei cumnat (care aflase de la o pasăre ce soartă barbară îi fusese hărăzită fratelui mai mare) și ea îi servi bere de manioc. El întrebă unde era fratele lui; ea îi răspunse că era la cules fructe. Mîhnit, tînărul se întinse și femeia se culcă peste el. El vru să se scoale, dar ea îl prinse în hamac. Căzu noaptea. Femeia nu-l lăsa să plece, blestemata, nici măcar ca să urineze.

În vremea asta, soțul ei urla de durere în brusă. Dar ea îi spunea băiatului: „Nu te gîndi la fratele tău! Poate că este la pescuit. Cînd se va întoarce, am să plec din hamac!” Băiatul știa totul, fiindcă îi povestise pasărea.

În plină noapte, pretextă că îi era foame și o rugă pe femeie să-i aducă tocană ardeiată, pentru că vroia să scape de ea, ca să se ducă să urineze. Atunci, rănitul care se tîrîse pînă la colibă, strigă: „Oh, frate! Femeia asta mi-a tăiat piciorul cu securea! Ucide-o!” Băiatul o întrebă pe femeie: „Ce i-ai făcut fratelui meu? – Nimic, răspunse ea, l-am lăsat pescuind și culegînd fructe!” Și, deși celălalt continua să urle de durere afară, ea se urcă din nou în hamac și îl îmbrățișă pe băiat atît de tare încît el nu se putea mișca. În timpul acesta rănitul, pe jos în fața colibe, striga: „Frate! Frate! ajută-mă, frate!” Dar acesta nu putea să iasă. Pînă la mijlocul nopții gemu astfel rănitul. Atunci, fratele lui îi spuse: „Nu pot să te ajut! Nevasta ta nu mă lasă să cobor din hamac!” Ea închisese ușa și o legase cu frînghii. Și băiatul adăugă către fratele lui: „Într-o zi am să te răzbun! Tu suferi acolo afară! Într-o zi va trebui ca și nevasta ta să sufere!” O lovi, dar fără să izbutescă să se elibereze (K.-G. 1, p. 56-57).

Totuși este aceeași femeie, aici criminală și de o lubricitate feroce, care în varianta akawai (M134), îl respinge pe cumnatul ucigaș și se poartă ca o mamă atentă și ca o văduvă inconsolabilă. Dar această versiune are grijă să o desolidarizeze de miere: dacă eroina consimte să intre într-o scorbură de copac, este numai pentru a prinde un aguti. Ambiguitatea pe care am recunoscut-o mierii, pe de o parte datorită dublului ei aspect sănătos și toxic (aceeași miere putînd fi și bună și rea, după condiție și anotimp), pe de altă parte ca urmare a caracterului său de „hrană gata pregătită” care face din ea o șarmieră între natură și cultură, explică ambiguitatea eroinei în mitologia mierii: ea însăși poate fi „numai natură” sau „numai cultură”, și această ambivalență aduce după sine instabilitatea personajului. Ca să ne convingem trebuie să revenim o clipă la miturile din Chaco referitoare la fata nebună după miere, care ne-au slujit ca punct de plecare.

Ne amintim că aceste mituri dezvoltă simultan două intrigi și pun în scenă două protagoniste. Am văzut și că eroina nebună după miere pînă într-atît încît își neutralizează sotul în funcția de aliat – este reducibilă la o transformare a eroinei gwayaneze, nebună după cumnatul ei și care neutralizează – distrugîndu-și sotul relația de alianță care îi împiedică planurile inovate. Or, celălalt protagonist al miturilor din Chaco, Vulpoiul sau înșelătorul, cumulează ambele roluri: este în același timp nebun după miere, și nebun după cumnata lui (veritabilă cînd este sora soției lui, metaforică atunci cînd este soția unui tovarăș). În consecință, miturile din Chaco se ordonează în mod analog cu cel ilustrat de diagrama de la p. 278, care ne slujise pentru a ordona miturile paralele din Guyana:



Se va obiecta poate că termenul „nebulă” desemnează în sens propriu alienarea mintală, astfel încît diagrama l-ar folosi totdeauna în sens figurat. Vom aminti atunci că am convenit ca în toată discuția noastră să afectăm sensul propriu poștei alimentare și sensul figurat poștei sexuale.

Opoziția *propriu / figurat* nu se referă la cuvîntul „nebulă”, ci la cele două forme de nebunie pe care slujește să le desemneze. Iată de ce i-am adăugat de fiecare dată o virgulă.

Comparația dintre cele două diagrame ne inspiră mai multe observații. Ele se completează fiindcă fiecare aplică analiza dicotomică unuia singur din cei doi poli ai opoziției între sexe: polul feminin pentru prima diagramă, polul masculin pentru a doua. Alternate într-una dintre diagrame, sensul propriu și sensul figurat sînt consecutive în cealaltă. În sfîrșit, relația care unește polul masculin al primei diagrame, sau polul feminin al celei de-a doua, cu termenul care de fiecare dată este cel mai apropiat, ține de contiguitate într-un caz (raport de la cauză la efect), de asemănare în celălalt (femeie și bărbat care sînt deopotrivă nebuni după miere, în sens propriu).

Rezultă din analiza precedentă că, deși antagonici în povestire, eroina nebună după miere și înșelătorul (cu chip omenesc sau animal) sînt în realitate omologi: sînt ei înșiși în raport de transformare. Aceasta este rațiunea profundă care explică de ce înșelătorul poate îmbrăca înfățișarea eroinei și încerca să treacă drept ea. Să examinăm aceasta mai îndeaproape. Toată diferența între înșelător (captator de miere și de cumnată) și eroina (captatoare de miere și captată de înșelător) ține de faptul că el este bărbat – agent sub raportul mierii –, și ea femeie – acționată sub raportul mierii –, deoarece mierea se deplasează de la cei care iau către cei care dau (donatorii de femei) prin intermediul femeii care instaurează între ei această relație. Înșelătorul nu are miere, eroina are. Unul exprimă mierea negativ, celălalt pozitiv dar numai în aparență, pentru că ea nimicește mierea pentru ceilalți, și el asumă prezența ei în profitul lui exclusiv.

Dacă înșelătorul este încarnarea masculină și negativă a unei conjuncturi al cărei aspect pozitiv cere o încarnare feminină, se înțelege că ajunge să asume un rol de travestit: bărbat fiind, este cauza prezenței a mierii absente, și se poate transforma în femeie în măsura în care aceasta este cauza absenței mierii prezente. Dacă, deci, înșelătorul ia locul eroinei dispărute, asta înseamnă că aceasta din urmă este în fond o înșelătoare: o vulpe<sup>1</sup>. Departe de a pune o problemă, travestirea Vulpoiului permite mitului să facă manifest un adevăr implicit. Ambiguitatea aceasta a

<sup>1</sup> Pruncul plîngăcios cules de o broască în M<sub>245</sub>, de o broască nebună după miere în M<sub>241</sub>, este cules de o vulpe în celelalte mituri gwayaneze (M<sub>144</sub>-M<sub>145</sub>) și la fel în miturile din Țara de Foc (CG, p. 438, n. 100).

eroinei din Chaco, fată sedusă dar al cărei personaj se confundă pe alt plan cu personajul seducătorului, face ecou ambiguității omologiei ei guyaneze.

Se poate destășura aceeași demonstrație pornind de la miturile gé care, așa cum am spus, întrețin și ele un raport de transformare cu miturile din Chaco, și deci trebuie să procedeze la fel cu miturile guyaneze.

Aceste mituri ridicau o problemă: de ce un erou care se distinge mai ales prin virtuțile lui pare cuprins dintr-o dată de nebunie subită în versiunile apinayé (M142) și krahó (M225), omorându-și și frigându-și femeia pentru a servi părinților înșelați carnea nefericitei? Paralelele guyaneze ne permit să tranșăm această chestiune recurgând la o altă metodă decât aceea pe care o utilizasem atunci, dar care va confirma primele noastre concluzii:

M278. *Warrau: povestea bărbatului prefăcut în pasăre.*

A fost odată un indian care împărțea coliba cu nevasta lui și cei doi frați ai acesteia. Într-o zi, când cerul era acoperit și stătea să plouă, observă cu glas tare că întotdeauna dormea bine pe ploaie. Zicând acestea, se culcă în hamac și ploaia începu să cadă. Plină de bune intenții, femeia își rugă frații să o ajute să-și lege bărbatul și să-l scoată afară. Tot timpul nopții îl lăsară sub ploaie. Când se trezi în zori, bărbatul spuse că dormise bine și ceru să fie dezlegat. Era turbat de minie, dar ascundea aceasta. Ca să se răzbune pe nevastă-sa, o duse cu el la vânătoare, o puse să adune lemne și să construiască o afumătoare, pretextând că va ucide un caiman, care obișnuia să apară în balta din vecinătate. Dar de îndată ce femeia isprăvi, o ucise, îi tăie capul și tăie restul trupului în bucăți, pe care le afumă. Puse carnea într-un coș pe care îl împletise între timp și se duse să îl așeze la o oarecare distanță de sat, după obiceiul vânătorilor. Alături de coș înfipse în pământ un par, în care se afla capul victimei; nasul acesteia era împodobit cu un ac de argint; el așeză capul în așa fel încât să pară că ochii privesc spre sat. Duse cu sine numai ficatul afumat, datorită căruia fu călduros primit de cumnații lui; aceștia se grăbiră să-l mănince.

Indianul îi sfătui să meargă înaintea surorii lor care, după cum pretinse el, era încărcată cu greutate mare. Când văzură

capul, alergară cât îi țineau picioarele pînă la sat. Ucigașul fugise cu o pirogă și avusese grijă să le dezlege pe toate celelalte, ca să fie duse de curent. Frații izbutiră să recupereze o barcă și începură să-l urmărească pe fugar. Când fură cit pe aci să-l ajungă din urmă, acesta sări pe mal și se cățăra într-un copac strigînd: „Surioara voastră este acolo unde am lăsat-o!” Frații încercară să-l lovească, dar el se prefăcuse deja într-o specie de mutum (un galinaceu, *Crax* sp.) al cărui strigăt pare să spună: „Aici-surioară!” (Roth 1, p. 201-202).

Se cunosc mai multe variante ale acestui mit. În versiunea kalina pe care Koch-Grünberg o transcrie după Penard (M279a K.-G. 1, p. 269), eroul este apărat în fuga lui de două păsări, *Ihycter americanus* (cf. M277) și *Cassidix oryzivora*. După ce cumnații l-au ajuns din urmă, i-au tăiat piciorul și victima a hotărît să se prefacă în constelație: constelația Orion, „care cheamă soarele și îl sprijină”. Ahlbrinck (art. „peti”) dă alte versiuni, dintre care una (M279b) identifică păsările binevoitoare cu *Crotophaga ani* și *Ihycter americanus*. Episodul în care figurează acestea va fi discutat în volumul viitor. Pentru o comparație generală, ne vom raporta la Koch-Grünberg 1, p. 270-277. O versiune warrau (M279d) se încheie cu un masacu (Osborn 3, p. 22-23).

Faptul că o galinacee figurează ca variantă combinatorie a unei constelații nu ne poate surprinde, datorită caracterului „nocturn” pe care am recunoscut că-l au aceste păsări (CG, p. 257 - 258). În M28, centura lui Orion poartă numele de „mama tinamidelor” (Roth 1, p. 264-265). Din nefericire nu știm dacă specia particulară la care se referă M279a este aceea „care cîntă regulat noaptea din două în două ore, astfel încît mutum reprezintă pentru indigeni un fel de ceas al pădurii” (Orico 2, p. 174), sau aceea care poate fi auzită în zori (Teschauer, p. 60), toate aceste obiceiuri putînd fi interpretate ca o implorare a soarelui. Pe de altă parte, ideea sugerată de ultimele rînduri din M279a, că Orion ar putea fi contrapartida nocturnă a soarelui și „sprijinul” lui, pune problema fenomenelor cerești, respectiv diurne și nocturne, care sînt puse în corelație de gîndirea indigenă. Am întîlnit deja această problemă în drumul nostru și am rezolvat-o parțial într-un caz particular: acela a curcubeului și al unei zone întuncate din Calea lactec (CG, p. 304-307). Dar nimic, de fapt, nu ne autorizează să extindem același raționament la soare și la întregul constelației Orion sau numai la o parte din ea. Vom dovedi o prudență egală în legătură cu remarcă sugestivă a lui Ahlbrinck (*l.c.*) că numele eroului din M279b desemnează un bărbat pervertit.

Alte mituri din aceeași regiune asimilează pasărea mutum cu Crucea Sudului în loc de Orion, pentru că, spune Schomburgk ( *in* Teschauer, *l.c.*; cf. Roth 1, p. 261) o specie (*Crax tomentosa*) începe să cînte la începutul lunii aprilie, cu puțin timp înainte de miezul nopții, ora cînd culminează această constelație. De aceea indienii arekuna o numesc /pau – podolé/ „tatăl mutumului” (K.-G. 1, p. 61-63, 277). Roth vorbește și de o constelație în formă de picior de femeie tăiat, pe care tinamidele o salută cu strigătele lor cînd devine vizibilă la orizont înainte de zori (1, p. 173). Dar nu mai este vorba de aceleași păsări. Oricum ar fi, în perioada în care Crucea Sudului culminează înainte de miezul nopții, Orion rămîne încă vizibil la orizontul occidental, puțin după apusul soarelui. Se poate deci asocia pasărea care cîntă atunci, fie cu o constelație, fie cu cealaltă.

Nu am introdus acest grup de mituri din cauza implicațiilor lui astronomice, ci pentru un alt motiv. Într-adevăr, miturile iau explicit asupra lor o opoziție gramaticală la care ni s-a părut indispensabil să recurgem pentru a formula o ipoteză în legătură cu care constatăm acum că era obiectiv întemeiată, de vreme ce M278 și M279a, b, etc. povestesc *ipsis verbis* istoria unei femei care și-a atras ura bărbatului *pentru că a înțeles în sens propriu ceea ce el voise să spună în sens figurat*. Textul lui Ahlbrinck este deosebit de limpede în această privință: «Pe o ploaie ca asta, o să dorm bine la noapte.» Soția lui interpretează greșit aceste cuvinte și îi spuse fratelui: «Soțul meu este prost, vrea să doarmă sub ploaie.» Cînd veni amurgul, frații îl legară pe soț în hamac și îl expuseră pe soț la ploaie. A doua zi dimineața acesta era alb ca varul și foarte furios...” (*l.c.*, p. 362).

Observăm astfel pe plan retoric avatarul suprem al unui personaj care ni s-a manifestat mai întîi pe plan culinar. Greșeala fetei nebune după miere consta într-o aviditate excesivă care provoca desocializarea unui produs natural, devenit obiect de consum imediat, atunci cînd acest consum ar fi trebuit să fie amînat pentru ca mierea să poată servi ca prestație între grupuri de aliați. Tot pe plan culinar, miturile gé transpun-eau această situație la carne, al cărei consum este întîrziat de asemenea la triburile din acest grup, fiind atins de mai multe interdicții. Transformarea conduitei alimentare în conduită lingvistică, așa cum o operează M278-279, implică deci că în filozofia indigenă sensul propriu corespunde unui „consum al mesajului” imediat, după calea naturii, și sensul figurat, după calea culturii, unui consum amînat<sup>1</sup>.

1 Un mic mit cavina (M279c) merge în același sens, fiindcă o femeie se prefacă acolo în maimuță după ce și-a opărit frățiorul, pe care crezuse că este bine să îl pună în cratiță, deoarece mama lor îi ordonase să-i facă toaleta cu apă foarte caldă (Nordenskiöld 3, p. 289).

Asta nu este tot. Povestea istorisită de miturile guyaneze confirmă apropierea pe care am făcut-o deja (p. 127 sq.) între miturile gé, care le sînt omologe, și celebrul grup de mituri în care eroina sau eroinele, seduse de un tapir, trebuie să mînce (= să consume în sens propriu) penisul sau carnea animalului cu care copulau (= pe care îl consumau în sens figurat). Comparația cu M279 dovedește că regula de transformare a unui grup în celălalt este încă și mai simplă decît am sugerat:

|  | COD               | GREȘEALA FEMEII  | PEDEAPSĂ   |
|--|-------------------|--|--|
| M <sub>150-160</sub> (tapir seducător) | <i>alimentar</i>  | a înțelege la figurat<br>ceea ce trebuie<br>înțeles la propriu | /a mînca/ ...<br>.../un „primitor“/...<br>.../ilegitim/...<br>.../natural/...    |
| M <sub>278-279</sub>                   | <i>lingvistic</i> | a înțelege la propriu<br>ceea ce trebuia<br>înțeles la figurat | /a fi mîncată de/...<br>.../„donatori“/...<br>.../legitimi/...<br>.../culturali/ |

Dacă lărgim această paradigmă ca să includem în ea pe de o parte pe eroina gé din M142, M225, ucisă din cauza lăcomiei ei (de miere) și oferită drept carne de către un soț rudelor prin alianță, pe de altă parte ruda prin alianță (soacră) din M136 care e și ea ucisă, deși pentru rațiuni exact opuse – fiindcă este contrariul unei lacome: producătoare de pește, dar excretat și constituind deci o anti-hrană – obținem un sistem generalizat în care alianța capătă calificări inverse, după cum aliatul în cauză este bărbat sau femeie. Pentru o femeie, aliatul masculin poate fi om (după cultură) sau animal (după natură); pentru un bărbat, aliata femelă poate fi o soție (după natură) sau o soacră (după cultură, fiindcă ginerele nu are raporturi fizice cu ea, ci numai morale)<sup>1</sup>. Este suficient ca în această filozofie bărbătească una din cele două femei să uite lipsa de paritate între sexe și deîndată hrana metaforică a femeii îi va sluji drept hrană adevărată, fata va sluji drept hrană mamei, sau mama își va „anti-hrăni” metonimic ginerele și va fi ucisă, ca și fata ei.

1 Bineînțeles, cu excepția cazului căsătoriei poligame cu o femeie și cu fiica ei de la un soț precedent, căci obiceiul acesta nu e necunoscut în America de Sud (L.-S. 3, p. 379), de pildă în Guyana. Totuși, miturile pe care ne sprijinim provin de la triburile carib și warrau, unde se respecta cu strictete tabu-ul soacrei (Roth 2, p. 685; Gillin, p. 76).

Or, miturile proclamă că motivul principal al acestei adevărate patologii a alianței matrimoniale este dorința excesivă de miere. Începând cu M20 – în care, datorită înflăcăării ei, o pereche prea pasionată corupea mierea și o făcea inadecvată pentru a servi de prestație între cumnați –, trecând prin M24 care inversează această configurație în același timp pe plan alimentar și pe plan sociologic – fiindcă o miere altminteri spurcată provoacă ruptura unei perechi altminteri deja despărțite – miturile nu încetează să comenteze incompatibilitatea întimității dintre soți (adică aspectul natural al căsătoriei) cu rolul lor de mediatori într-un ciclu de alianță care-i corespunde aspectului social.

Vulpoiul din Chaco poate să o seducă pe fată; dar nu poate să fie ginere pentru că este incapabil să ofere miere socrilor. Și fata nebună după miere din Chaco și din Brazilia centrală, foarte descărcăată atunci când este vorba de găsit un soț, îl împiedică pe acesta să fie în același timp ginere și cumnat, pretinzând să consume ea singură mierea, prin intermediul căreia el și-ar putea dobândi condiția de rudă prin alianță. Deci pretutindeni eroina este o captatoare libidinoasă a prestațiilor de alianță; și deoarece mierea este un produs natural căruia ea nu-i îngăduie să-și îndeplinească funcția socială, ea face, într-un fel, ca alianța matrimonială să decadă la nivelul unirii fizice. Evocându-i soarta tristă, miturile pronunță deci condamnarea sociologică (pe care însă o traduc în termenii unui cod alimentar) a acestui *abuz de natură* pe care îl tolerăm dacă nu durează mult, și pe care îl calificăm recurgând la același cod: pentru că și noi îl numim „lună de miere”.

Există totuși o diferență. În limbajul nostru figurat, „luna de miere” desemnează perioada scurtă în cursul căreia le permitem soților să se consacre exclusiv unul celuilalt: „Seara și o parte a nopții sînt consacrate plăcerilor; iar ziua bărbatul repetă jurăminte de dragoste veșnică sau amănunțește planurile unui viitor încântător” (*Dictionnaire des proverbes*, art. „lune de miel”). În schimb, numim „lună de fier” sau „lună de pelin” perioada în care încep neînțelegerile, când perechea se reinserează în țesătura raporturilor sociale. Pentru noi, ca urmare, mierea este în întregime de partea dulcelui; ea se situează la extremitatea unei axe al cărui pol opus este ocupat de amar, pe care îl simbolizează fierea și pelinul, în care se pot deci vedea antitezele mierii.

În gândirea sud-americană, dimpotrivă, opoziția dintre dulce și amar este inerentă mierii. Pe de o parte, datorită distincției impuse de experiență, între mierile de albine și cele de viespi, respectiv sănătoase sau otrăvitoare în stare proaspătă; și pe de altă parte transformării mierii de

albine care devine amară atunci când fermentează, și cu atât mai amară cu cât operațiunea a reușit mai bine (cf. mai sus, p. 151). Această ambivalență atribuită mierii se regăsește pînă și în culturile care ignoră hidromelul. Astfel, în Guyana, berea de porumb, de manioc sau de fructe sălbatice, care în mod normal este amară, este îndulcită prin adăugarea de miere proaspătă. Și în culturile meridionale cu hidromel, această băutură este numită „amară”, dar atunci în opoziție cu mierea proaspătă. La polul „fermentatului” îi corespunde deci cînd berea de miere, amară, cînd berea care este amară dacă nu i se adaugă miere; pozitiv sau negativ, în mod explicit sau prin preterite, mierea rămîne implicată<sup>1</sup>.

După caz, prin urmare, mierea poate să fie ridicată deasupra condiției sale naturale în două feluri. Pe plan sociologic și fără transformare fizico-chimică, mierea primește o misiune privilegiată care face din ea materia prin excelență a prestațiilor datorate aliaților. Pe plan cultural și prin transformare fizico-chimică, mierea proaspătă, transformabilă

1 Indienii machiguenga, trib peruvian din regiunea rio Madre de Dios, nu au decât un singur cuvînt pentru a desemna și dulcele și săratul. Ei povestesc (M286) că o creatură supranaturală, „dulce ca sarea”, avea un sot care o lingea fără încetare. Plictisită, ea îl prefăcu în albină /siuro/ care, pînă astăzi se arată lacomă de sudoarea omenească.

Femeia se recăsători cu un indian căruia îi dădea de mîncare pești fierți. Uimit de abundența hranei, bărbatul își pîndi nevasta și descoperi că ea scotea peștii din uter (cf. M136), lucru de care fu foarte dezgustat. Pentru că i-o reproșă, femeia îl prefăcu în pasăre-muscă, care se hrănește cu nectarul florilor și cu păianjeni. Apoi se transformă ea însăși într-o stîncă de sare la care se duc de atunci înainte indienii ca să se aprovizioneze (Garcia, p. 236).

Mitul acesta dovedește că într-o cultură a cărei limbă asimilează gusturile respective ale sării și mierii se împlin următoarele lucruri: 1) femeia albină din M233-234 devine o femeie-sare; 2) eroina este plictisită de lăcomia soțului, în loc ca soțul să fie plictisit de generozitatea femeii; 3) soțul, și nu femeia, se preface în albină; 4) aceasta este consumatoare de sudoare (sărata) în loc de producătoare de miere (dulce). În plus, lipsa de opoziție lingvistică între cele două gusturi confundate într-o singură categorie sensibilă (care e desigur categoria savurosului) merge împreună cu contopirea a două personaje, care în alte părți rămîn distincte: femeia-albină care își hrănește soțul cu o substanță pozitivă pe care o secretă (mierea), și mama femeii lacome de miere, care își hrănește ginerele cu o substanță negativă pe care o excretă (peștii). O analiză a mitologiei sării în cele două Americi ne-ar permite să arătăm cu ușurință că sarea, substanță minerală și totuși comestibilă, se situează, pentru gândirea indigenă la intersecția alimentului cu excrementul.



imediat fără precauțiuni rituale, devine, datorită fermentării, o băutură religioasă destinată unui consum întârziat. *Socializată* într-un caz, mierea este *culturalizată* în celălalt. Miturile aleg o formulă sau alta în funcție de infrastructura tehnico-economică, sau le cumulează atunci când infrastructura le îngăduie această libertate. Și în mod corelativ, personajul care ne-a apărut la început sub trăsăturile fetei nebune după miere se definește grație uneia sau alteia din cele două dimensiuni; ba e socializată cum se cuvine (a făcut o căsătorie bună) dar cultural deficientă (nu lasă mierii timpul să fermenteze) și își desocializează soțul; ba e funciar asocială (îndrăgostită de cumnatul ei, ucigându-și soțul) dar rămâne în acord față de cultură în două feluri: pentru că în Guyana nu se face hidromel, și pentru că nimic nu se opune faptului ca mierea să fie consumată imediat.

\*  
\*   \*  
\*

Cel de-al treilea punct al programului nostru va consta în a pune direct în corelație codul sociologic și codul astronomic. Pentru asta vom trece mai înfii rapid în revistă punctele de coincidență între povestea fetei nebune după miere din Chaco, la gé și în Guyana, și mitul amazonian al lui Ceucy.

Printre multele ei avataruri, fata nebună după miere își păstrează pretutindeni același caracter, deși se manifestă când în manierele de masă, când în purtarea ei amoroasă: este o *fata prost crescută*. Or, mitul lui Ceucy și variantele acestuia din regiunea Uaupés se prezintă toate ca niște mituri întemeietoare ale unui *sistem de educare a fetelor* deosebit de sever, deoarece cere moartea nefericitei care s-a făcut vinovată, voluntar sau din întâmplare, de a fi întrezărit instrumentele muzicale rezervate riturilor masculine. Versiunea de pe rio Uaupés (M276) scoate bine în evidență acest aspect, pentru că găsim în ea nu mai puțin de trei coduri promulgate de legislatori succesivi, în care sînt enumerate sărbătorile în care sînt marcate etapele pubertății fetelor, epilarea obligatorie a acestora, postul la care sînt silite după naștere, stricta fidelitate, discreție și rezervă pe care trebuie să le păstreze față de soțul lor etc. (Rodrigues 2, p. 53, 64, 69-70).

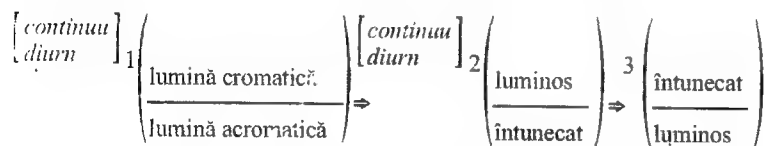
Pe de altă parte, nu vom uita că, la gé centrali și orientali, povestea fetei nebune după miere ține de ciclul mitologic referitor la inițierea bărbatilor tineri. Aceste povestiri îi pregătesc nu numai pentru lucrările

economice și militare, ci și pentru căsătorie; și îndeplinesc această funcție edificatoare zugrăvind, pentru novici, portretul unei fete prost crescute. Mitul lui Ceucy adoptă aceeași perspectivă, fiindcă dă o întemeiere unică incapacităților care le lovesc pe femei și riturilor care sînt privilegiul bărbatilor. În esență, aceste incapacități și aceste prerogative sînt, într-adevăr, complementare.

Al treilea volum al *Mitologicelor* va izbuti să arate că există aici un aspect fundamental al miturilor noastre, și că ele ne permit să facem cunoștință cu un stadiu decisiv al gândirii omenești, fapt a cărui realitate o atestă, în lumea întreagă, nenumărate mituri și rituri. Totul pare să se petreacă ca și cum, în supunerea mistică a femeilor față de puterea lor, bărbatii au zărit pentru prima dată, dar într-un mod încă simbolic, principiul care le va îngădui într-o zi să rezolve problemele pe care le pune în fața vieții sociale numărul; ca și cum, subordonind un sex celuilalt, ar fi desenat epura soluțiilor reale, dar încă de neconceput sau de nepracticat pentru ei, care constau, ca și sclavagismul, în supunerea bărbatilor dominației altor bărbați. Aspectul de roman sentimental al fetei nebune după miere nu trebuie să ne iluzioneze. În ciuda unei aparante plicticoase, care explică puțin atenție pe care am acordat-o pînă acum mitului, personajul asumă singur destinul unei jumătăți a speciei umane, ajunse în acel moment fatal în care va fi atinsă de o incapacitate ale cărei consecințe nu s-au șters nici astăzi, dar care, după cum sugerează ipocrit miturile, ar fi fost fără îndoială evitabilă, dacă o domnișoară nesătulă ar fi reușit să-și controleze pofta de mîncare.

Să ne mulțumim, pentru moment, cu acest colț de cortină ridicată spre scena dramei, și să continuăm comparația. Într-un grup de mituri, eroina înfulecă voios mierea, în celălalt ea poartă numele unei mieri toxice pe care o vomîți imediat ce ai mîncat-o. Variantele guyaneze o zugrăvesc sub trăsăturile unei făpturi răufăcătoare, care determină din afară apariția Pleiadelor, ce îmbracă un aspect masculin și hrănitor. Dimpotrivă, ciclul lui Ceucy o arată pe ea însăși determinată ca Pleiadă, aspect feminin căruia indienii guyanezi îi atribuiau valoare sinistră. Caracterul benefic trimite la peștii pe care indienii știu să-i pescuiască în cantități uriașe cu ajutorul plantelor veninoase, caracterul malefic la epidemiile careucid oamenii în număr mare. În acest mod, concluzia aparent aberantă a lui M279d (mai sus, p. 283), care constă într-o luptă fratricidă în cursul căreia „au murit mulți indieni” își reia locul în grup și în același timp se adaugă, ca un nou exemplu, la miturile de același tip (M2, M3) care ne-au slujit în *Crud și gătit* (p. 342 - 344), să demonstrăm analogia dintre pescuitul cu otravă și epidemii.

Ne amintim că miturile sud-americane pun curcubeul, sau șarpele curcubeu, la originea otrăvii de pescuit și a epidemiilor, datorită caracterului malefic pe care gândirea indigenă îl atribuie cromatismului, luat în sens de domnie a micilor intervale. Datorită unei simple variații de îndepărtare între termeni, acest regn generează un alt regn: regnul marilor intervale, care se manifestă la trei nivele de amplasare inegală: discontinuitatea universală a speciilor vii, ravagiile datorate bolilor, din care rezultă o populație umană rară, și acțiunea paralelă exercitată asupra poporului peștilor de pescuitul cu otravă (CG, p. 315-345). Or, distribuția grupată dar aparent aleatorie a stelelor care formează constelația Pleiadelor o pune pe aceasta, împreună cu curcubeul, de partea continuului (CG, p. 276 – 279): semănând cu o bucățică de Cale Lactee pierdută pe cer, este simetrică fragmentului de cer obscur care s-a rătăcit în mijlocul Căii Lactee și în legătură cu care am arătat (CG, p. 305) că juca rolul de pandant nocturn al curcubeului, de unde tripla transformare:



De altminteri, am văzut (p. 83, 273) că există o afinitate directă între primul termen (curcubeu) și ultimul termen (Pleiadele), sub rezerva unei duble opoziții: *diurn / nocturn*, și: *zilnic / sezonier*. Amîndouă anunță oprirea ploilor, fie la un moment al zilei, fie la o anumită perioadă a anului. Am putea aproape să spunem că la o scară temporală mai restrînsă, curcubeul este o constelație a Pleiadelor diurne.

Vom încheia compararea celor două cicluri mitice (fata nebună după miere și Ceucy) observînd că în versiunile guyano-amazoniene, cea dintîi este o femeie căsătorită și mamă de familie, seducătoare lascivă a fratelui soțului ei, pe cînd cealaltă este o fecioară claustrată pe care propriul frate o transformă în constelație pentru a-i salvărgarda virtutea.

Or, în această perspectivă se impune să lărgim comparația. Cunoaștem un ciclu mitic a cărui eroină se situează la distanță egală de celelalte două: căsătorită dar castă, și violată de fratele sau frații soțului ei. Este vorba de Stea, soția unui muritor (M87-M92) care, sub toate celelalte raporturi, transformă simultan personajul fetei nebune după miere și pe acela al lui Ceucy:

1) Este o fată *prea bine crescută* care consimte să fie doică, dar nu soție.

2) Vomită porumbul, prototip al *plantelor cultivate*, în fața (M88) sau în gura (M87a) soțului, în loc să-i smulgă mierea de la gură (ca fata nebună după miere) sau să fie ea însăși o miere destinată să fie vomitată (Ceucy); și nu vom uita că gândirea indigenă asimilează mierea cu un *fruct sălbatic*.

3) Stea coboară de bunăvoie din cer pentru a deveni soția unui om, pe cînd Ceucy ilustrează cazul invers al unei eroine feminine care s-a prefăcut fără să vrea în stea *pentru ca să nu poată* deveni soția unui om, și pe cînd fata nebună după miere – probabil prefăcută în stea în miturile din Chaco *pentru că s-a purtat prost* ca soție a unui viitor om (de vreme ce nu i-a permis decît să fie un soț și nu un ginere) – își prefăce ea însăși soțul în stea în versiunile guyaneze pentru că, dormică să-l înlocuiască cu fratele lui, îl condamnă pe cel dintîi să fie numai o rudă prin alianță și nu un soț.

4) În sfîrșit, Stea se arată mai întîi hrănitoare, ca și Pleiadele sub aspectul masculin, dar mortiferă, la fel ca această constelație sub aspectul feminin. Or, Stea îndeplinește prima funcție atunci cînd se manifestă pentru prima dată în fața oamenilor, și a doua funcție în momentul cînd îi părăsește, deci, într-un șens, la „răsăritul” și la „apusul” ei. Ea inversează astfel semnificația Pleiadelor pentru indienii guyanezi, deoarece constelația hrănitoare, anunțînd sosirea peștilor, pare să fie aceea vizibilă seara la orizontul de apus, de unde ar rezulta că Pleiadele sînt mortifere atunci cînd răsar.

Toate aceste transformări, care ne îngăduie să integrăm în grupul nostru ciclul Stelei ca soție a unui muritor, aduc după sine o consecință importantă. Știm că Stea este o sarigă, mai întîi de pădure în calitatea ei de doică, apoi o sarigă de savană în calitate de animal mînjit și poluant, dătătoare de moarte după ce le-a dat oamenilor viața dezvăluindu-le plantele cultivate (CG, p. 223-248). Or, personajul sarigii este deopotrivă codat în termeni de cod astronomic și de cod alimentar, la care ne întoarcem astfel închizînd ciclul demonstrațiilor noastre. Din punct de vedere astronomic, sariga are o afinitate cu Pleiadele, de vreme ce, după un mit de pe rio Negro (M281; cf. CG, p. 275, n. 73), sariga și cameleonul și-au ales ziua primului răsărit al Pleiadelor ca să-și cauterizeze ochii cu ardei și să se expună la acțiunea binefăcătoare a focului. Dar sariga și-a ars coada care a rămas de atunci golașă (Rodrigues 1, p. 173-177). Pe de altă parte, sariga poartă în Guyana același nume ca și curcubeul (CG, p. 308) ceea ce confirmă pe o altă cale ecuația de la p. 290.

În al doilea rînd și mai ales, miturile stabilesc o legătură între sarigă și miere. Vom arăta aceasta în două feluri.

În cel puțin o versiune a celebrului mit tupi al gemenilor (apocuva, M109), sariga joacă rolul de mamă hrănitore; după moartea mamei lor, fratele mai mare nu știe cum să-și hrănească mezinul. O imploră pe sarigă, care are grijă, înainte de a deveni doică, să își curețe secrețiile fetide de pe piept. Ca să-i mulțumească, zeul îi dă buzunarul marsupial și îi promite că va naște fără durere (Nimuendajú 1, p. 326; variantă mundurucú in Kruse 3, t. 46, p. 920). Or, unii guarani meridionali cunosc o variantă a acestui mit în care mierea înlocuiește laptele suspect al sarigii:

M109b. *Guarani de pe Paraná: mierea hrănitore* (detaliu).

După uciderea mamei lor, cel mai mare dintre gemeni, Derekey, nu știa ce să mai facă cu mezinul lui, Derevuy, care nu avea nimic de mâncare și plîngea de foame. Derekey încercă mai întâi să reconstituie trupul moartei, dar frățiorul lui se precipita asupra sînilor abia formați, cu asemenea voracitate încît îi distruse toată munca. Atunci fratele mai mare găsi miere într-un trunchi de copac și își creșcu mezinul cu miere.

Albinele aparțineau speciei /mandassaia/ sau /caipota/ (o subspecie de *Melipona quadrifasciata*, a cărei miere este deosebit de căutată). Atunci cînd indienii găsesc un cuib al acestor albine, nu mănîncă niciodată larvele și lasă o cantitate de miere suficientă ca să le hrănească; asta din recunoștință față de albinele care l-au hrănit pe zeu (Borba, p. 65; cf. Bare, Stradelli 1, p. 759; la caduveo, Baldus 2, p. 37).

În ansamblu, și mai ales prin încheierea sa, episodul este atît de strict paralel cu M109 încît se poate afirma că sariga hrănitore și albinele sînt în raport de transformare. Aceasta reiese încă și mai bine dintr-un episod anterior al aceluiași mit, reluat în majoritatea celorlalte versiuni. Într-un moment în care trebuie să presupunem că sariga era încă lipsită de buzunar marsupial, mama gemenilor se poartă ea însăși ca și cum ar avea un asemenea buzunar, fiindcă stă de vorbă cu copilul sau copiii ei deși aceștia se află încă în pîntece. Or, comunicația se întrerupe – cu alte cuvinte, matricea încetează să joace rolul de buzunar marsupial – în urma

unui incident pe care M109b îl relatează în acești termeni: „Copilul din pîntece îi ceru mamei să-i dea flori. Ea le culegea de ici, de colo, cînd fu înțepată de o viespe care bea miere din aceste flori...” (Borba, l.c., p. 64). În ciuda îndepărtării și a diferenței de limbă și de cultură, o versiune warrau (M259) păstrează această lectură în chip scrupulos: „Mama culesese deja mai multe flori roșii și galbene, cînd o viespe o înțepă dedesubtul taliei. Ea încercă s-o ucidă, nu nimeri și se lovi pe sine. Copilul din pîntece primi lovitura și crezu că el fusese ținta; jignit, nu mai vru să-și călăuzească mama” (Roth 1, p. 132; cf. zaparo in Reinburg, p. 12).

În consecință, la fel cum sariga adevărată, care e doică bună, este congruă cu mierea de albine, mama, care este doică proastă, sarigă figurată, este congruă cu viespea, a cărei miere se știe că este acră, ba chiar toxică. Analiza aceasta nu scoate numai în relief o primă legătură între sarigă și miere. Ea oferă și o explicație, care se adaugă celeia pe care am dat-o deja (la p. 240), a reînvierii mitului gemenilor într-un ciclu care în aparență este foarte diferit și al cărui punct de plecare este originea sau pierderea mierii.

Pentru cea de a doua demonstrație se cuvine să ne referim la un ansamblu de mituri care au fost examinate parțial în *Crud și gatit* (M100-M102) și în cartea de față (p. 85), unde broasca țestoasă se opune cînd tapirului, cînd caimanului sau jaguarului, cînd în sfîrșit, sarigii. În aceste povestiri, țestoasa, sariga, sau amîndouă sînt îngropate de un adversar, sau se îngroapă de bunăvoie pentru a-și dovedi rezistența la foame.

Nu este nevoie să intrăm în amănuntele miturilor care ne interesează îndeosebi aici, pentru că se folosesc de puncte de repere sezoniere: perioadele anului în care se găsesc din belșug cutare sau cutare fructe sălbatic. Am făcut aluzie la aceasta (p. 237 sq.) în legătură cu prunele, *Spondias lutea*, care se coc în ianuarie-februarie, perioadă în care pămîntul, ud de ploii, este deja suficient de moale pentru ca tapirul să poată îngropa țestoasa călcînd-o în picioare. Aceasta izbutește să se elibereze la sfîrșitul ploilor, cînd pămîntul a devenit o mocirlă (M282; Tastevin 1, p. 248-249). Același autor oferă o variantă asupra căreia ne vom opri timp mai îndelungat, fiindcă ilustrează un tip de mit care se repetă din Brazilia centrală pînă în Guyana:

M283a. *Amazonia (regiunea Teffè): țestoasa și sariga*

Într-o zi, sariga a furat fluierul țestoasei. Aceasta a vrut înfii să o urmărească, dar nefiind în stare să alerge suficient

de repede, se răzgîndi și făcu rost de niște miere, cu care își unse anusul, după care își ascunse capul într-o groapă.

Sariga zări mierea care luca și crezu că era apă. O atinse cu degetul, linse și își constată greșcala. Dar mierea era delicioasă și sariga își vîrî limba. În acel moment, țestoasa strînse fesele și sariga fu făcută prizonieră. „Lasă-mi limba!” striga ea. Țestoasa nu se învoi decît după ce își recăpătă fluierul.

Într-o altă zi, sariga o provocă pe țestoasă la o întrecere, ca să vadă cine va rămîne mai mult timp îngropat fără hrană. Țestoasa fu cea dintîi și rămase îngropată pînă ce prunele s-au copt și au căzut la poalele copacilor. Apoi a venit rîndul sarigii, care s-a îngropat pînă ce s-au copt ananașii sălbatici. După o lună, sariga vru să iasă, dar țestoasa îi spuse că ananașii abia începeau să crească. Au mai trecut încă două luni și sariga n-a mai răspuns. Murise, și cînd țestoasa a deschis gaura, au ieșit din ea numai muște (Tastevin *l.c.*, p. 275-286).

Este vorba, notează Tastevin, de țestoasa /yauti/, femela de *Testudo tabulata*, și care este mai mare decît masculul, care se numește /karumben/.

În toată aria amazoniană, masculul și femela fiecărei specii de țestoasă par să poarte nume diferite. Astfel, pentru *Cinosteron scorpioides* (?) yurara (f.) / kapitari (m.) și pentru *Podocnemis* sp.: tarakaya (f.) / anayuri (m.).

Originea fluierului țestoasei este obiectul unui alt mit:

M284. *Amazonia (regiunea Tefé): țestoasa și jaguarul.*

După ce țestoasa a ucis tapirul mușcîndu-l de testicule (M282), nu a putut evita ca jaguarul să vină să-și ceară partea lui din ospăț. De fapt, fiara profită de faptul că țestoasa s-a dus să caute lemne de foc, pentru ca să fure toată carnea. Și în locul ei își lăsă numai excrementele.

Țestoasa pomește atunci în urmărirea lui și întîlnește maimuțe care o ajută să se cațere în copacul ale cărei fructe le mănîncă ele de obicei. Apoi o părăsesc.

Trece jaguarul, care o invită pe țestoasă să coboare. Ea îi cere să închidă ochii, își dă drumul peste capul lui și îi sfărîmă craniul.

Cînd cadavrul jaguarului a putrezit, țestoasa îi scoate tibia, își face din ea un fluier din care cîntă intonînd cuvintele: „Osul jaguarului este fluierul meu. Fri! Fri! Fri!”

Apare un alt jaguar, care crede că țestoasa îl provoacă, și o amenință. Ea nu reușește să-l convingă de faptul că cuvintele cîntecului erau altele decît cele pe care le-a auzit el. Jaguarul se năpustește, țestoasa se ascunde într-o gaură și îl convinge pe jaguar că laba care rămăsese vizibilă este o rădăcină. Jaguarul pune de santinelă o broască rîioasă, țestoasa o orbește cu nisip și fuge. Întorcîndu-se, jaguarul sapă zadarnic și se consolează înfulecînd broasca rîioasă (Tastevin *l.c.*, p. 265-268; Baldus 4, p. 186).

Transformînd acest mit, ne-am întoarce cu ușurință la M55 (cf. CG, p. 170-171). Vom lăsa această grijă altora, de teamă că pornim pe un drum foarte diferit de cel pe care vrem să-l urmăm acum, și că am risca să fim confrunțați cu o problemă imensă: aceea a originii mitice a instrumentelor muzicale. Cum se va vedea mai departe, nu vom evita pe de-a-ntregul această problemă. Ar fi foarte interesant să explorăm această cale, care ne-ar aduce la M136, unde un erou mutilat, urcînd la cer, cîntă dintr-un fluier care face: tin! tin! tin! (K.-G. 1, p. 57) pe cînd, aplaudîndu-și în altă parte triumful asupra adversarilor, țestoasa face: weh! weh! weh! bătînd din palme (M101). În majoritatea miturilor din ciclul țestoasei, fluierul de os (care ar trebui poate, să fie pus în opoziție cu fluierul de bambus) pare să fie simbolul unei disjuncții (cf. mai jos, p. 321).

Dar să revenim la M283, care exploatează alte opoziții: între țestoasă și sarigă, între prune și ananas. Știm din M282 că prunele se coc în anotimpul ploilor; prin urmare, îngroparea țestoasei durează de la sfîrșitul anotimpului uscat pînă în anotimpul ploios; în acea perioadă a anului, precizează mitul, prunii înfloresc, dau rod și își pierd fructele. Deci, urmează că îngroparea sarigii trebuie să aibă loc în timpul celeilalte părți a anului, și, întrucît trebuie să înceteze atunci cînd se coc ananașii, aceasta se întîmplă la sfîrșitul anotimpului secetos. Tastevin nu ne furnizează nici o indicație în legătură cu aceasta, dar, amintindu-ne de suculentele culegeri de ananas sălbatic pe care le-am făcut în august-septembrie 1938 pe primii versanți ai bazinului amazonian (L.-S. 3, p. 344), considerăm această ipoteză foarte verosimilă. În nord-vestul bazinului amazonian ananașii sînt deosebit de abundenți în luna octombrie, care corespunde cu perioada cea mai secetoasă, și atunci se celebrează sărbătoarea zisă „a ananașilor” (Whiffen, p. 193).

Or, întrecerea de post inspirată de opoziția dintre prune și ananași urmează după un alt episod pe care îl reproduce parțial: cel al furtului fluicrului, în cursul căruia, povestește mitul, testoasa nu reușește să-și unșă adversarul cu rășină (Tastevin, *L.c.*, p. 276, 279, 283) sau cu ceară (Couto de Magalhães, p. 20 din *Curso*; cuvântul tupí este /iraiti/, al cărui sens etimologic, după Montoya în legătură cu omofonul lui guarani, ar fi: cuib de miere), ca să izbutească în sfârșit să-l unșă cu miere. Fie tabelul:

|    |       |        |
|----|-------|--------|
| 1. | ceară | miere  |
| 2. | prune | ananas |

în care coloana din stînga adună ființele față de care sariga este în poziție tare, iar coloana din dreapta ființele față de care este în poziție slabă: incapabilă să reziste la miere, sau incapabilă să reziste (nici măcar) ananașilor. De ce termenii aceștia sînt grupați ei înșiși în perechi? Ca și prunele, ceara permite să durezi de la ploaie și pînă la anotimpul secetos, ea este vehiculul afectat itinerarului care duce de la umed la uscat: aceasta o știm după povestea lui Haburi sau Aboré, inventatorul primei pirogi care a fost făcută tocmai *din ceară*, și pe care oamenii au primit de la „tatăl născocirilor” porunca să o copieze de acum înainte în lemn (Brett 2, p. 82). Ce este piroga decît mijlocul de a surmonta umedul cu uscatul? Mierea și ananașii permit efectuarea traseului invers, de la uscat la umed, de vreme ce sînt recoltele sălbatice din anotimpul secetos, așa cum precizează pentru miere transcrierea versificată a mitului lui Aboré la început:

„Men must hunt for wild bees while the sun says they may”  
(Brett, *L.c.*, p. 76)

„Albinele sălbatice trebuie căutate cît timp îți dă voie soarele”

Asta nu e tot. Variante ale lui M283, în care caimanul joacă rolul de hoț de fluier în locul sarigii, conțin un detaliu care se suprapune exact pe acela cu care se încheie M283: ca să-l oblige pe caiman să dea îndărăt instrumentul, testoasa se ascunde într-o gaură, lăsîndu-și afară numai dosul uns cu miere „de unde, din timp în timp, ieșea cîte o albină zburînd: zum...” (M283b; Ihering, art. „jaboti”). Testoasei, din al cărui trup

prefăcut în miere ies albine, și care triumfă astfel asupra sarigii, îi corespunde deci în a doua parte a mitului testoasa care triumfă definitiv asupra sarigii, dar pentru că trupul acesteia s-a prefăcut în putreziciune din care ies muște (muște „de carne” și nu muște „de miere”). Altfel spus, cu ajutorul mierii testoasa a devenit superioară sarigii, și, datorită putreziciunii, sariga a devenit inferioară testoasei. Într-adevăr, sariga este un animal putred, pe cînd testoasa, animal care hibermează, este considerat imputrescibil (*CG*, p. 227-228).

Ce încheiere se poate trage din aceste mituri? Grupul examinat mai sus transforma laptele sarigii în miere și marsupialul în albină; dar cu condiția ca sariga să se fi eliberat în prealabil de o putreziciune pe care o produce în chip firesc trupul ei. Aici sariga se supune unei transformări inverse: este asimilată integral cu putreziciunea, dar, pînă la urmă, numai pentru că s-a lăsat la început captată de către miere. Totuși, a știut să reziste cerii, care reprezintă partea uscată și imputrescibilă a cuibului albinelor, a cărui parte umedă și putrescibilă o formează mierea (datorită opoziției pe care mitul o introduce între cei doi termeni). Amenințarea cu ceara o face deci pe sarigă să varieze într-un sens contrar naturii sale de animal putred, iar atracția mierii o face să varieze într-un sens conform acestei naturi de animal putred, pe care o duce chiar la culme, asumînd-o sub forma hoitului. Pe de o parte, mierea se instalează într-o poziție intermediară între pozițiile cerii și putreziciunii, confirmînd o natură ambivalentă, asupra căreia am insistat de mai multe ori. Pe de altă parte, natura aceasta ambivalentă apropie mierea de sarigă, care este și ea ambivalentă în dubla ei capacitate de marsupial, deci de doică bună și de animal urît mirositor. Eliberată de această țară, sariga tinde spre miere, cu care se confundă prin asemănare; pentru că atunci nu mai este decît o mamelă extraordinar de curată, din care se scurge laptele dulce ca mierea. Lacomă de miere și încercînd să se topească în miere, de data aceasta prin contiguitate – pînă într-atît încît își vîră limba în fundul testoasei – sariga este contrariul unei doici, iar datorită faptului că dispăre acest prim atribut, celălalt crește pînă cînd o invadează în întregime. Asta e de altminteri și ceea ce exprimă, în felul lui, ciclul tupi-guarani al mitului gemenilor, deoarece sariga figurează aici de două ori. Mai întîi, așa cum am văzut, cu titlu de femelă, și în funcție de hrănitore. Mai tîrziu, în calitate de bărbat numit „Sarigă”, al cărui rol este pur sexual (cf. M96). Or, dacă sariga femelă are grijă să se spele, omonimul ei masculin miroase urît (cf. M103).

Grupul pe care l-am examinat în ansamblul lui se încheie deci asupra unei omologii între vulpoiul din Chaco și sariga tupi-guarani.

Soției Soarelui, părăsită gravidă de soțul ei și sedusă de sarigă, îi corespunde în Chaco fata Soarelui, părăsită de soțul ei atunci când este indispusă, și pe care Vulpoiul încearcă zadarnic să o seducă. Sarigă este un fals soț care vrea să se dea drept unul adevărat, iar Vulpoiul un fals soț, care vrea să se dea drept (soția) soțul(ui) adevărat, și amândoi se dau de gol, unul prin mirosul său animal (pe când pretinde că este un om sau un alt animal), iar celălalt prin brutalitatea lui masculină (atunci când pretinde că este o femeie). Deci nu fără motiv vechii autori i-au dat sarigii numele portughez al vulpii: *raposa*. Problematika indigenă sugera deja că sariga putea fi o variantă combinatorie a Vulpoiului. Legați amândoi de anotimpul uscat, deopotrivă de lacomi de miere și înzestrați cu o lubricitate asemănătoare sub aspect masculin, ei se deosebesc numai când sînt considerați *sub specie feminae*: sariga poate deveni mamă bună, cu condiția să se poată descotorosi de un atribut natural (mirosul ei urît), pe când, chiar dacă este înzestrat cu atribute artificiale (sex fals și sîni falși) vulpoiul nu reușește să fie decît o soție grotescă. Dar motivul nu este oare acela că femeia, care este veșnic sarigă și vulpe<sup>1</sup>, este incapabilă să-și depășească natura contradictorie și să atingă o perfecțiune care, dacă ar putea fi concepută, ar fi singura capabilă să reprezinte ținta căutării lui Jurupari?

1 S-a arătat (p. 281) că eroina din Chaco, sedusă de un vulpoi, este ea însăși o vulpe; și am văzut (p. 291) că eroina tupí-guaraní se dovedește a fi, dacă se poate spune, o sarigă „avant la lettre”, ulterior sedusă de o sarigă masculin.

## II

## ZGOMOTE ÎN PĂDURE

În gîndirea indigenă, ideea de miere acoperă tot felul de echivocuri. Mai întîi, în calitatea sa de fel de mîncare „gătit” în chip natural; apoi datorită proprietăților care o fac dulce sau acră, sănătoasă ori otrăvitoare; în sfîrșit, pentru că poate fi consumată proaspătă sau fermentată. Am văzut cum se reflectă această substanță, care difuzează ambiguitatea sub toate aspectele, în alte substanțe deopotrivă de ambigue: constelația Pleiadelor, care este alternativ masculină sau feminină, hrănitore sau mortiferă; sariga, mamă urît mirositoare; și femeia însăși, în legătură cu care nu poți fi niciodată sigur dacă va rămîne o mamă bună și soție credincioasă, fiindcă se poate întîmpla s-o vezi prefăcîndu-se în căpcăună lubrică și ucigașă, dacă nu o reduci la condiția de fecioară claustrată.

Am constatat deopotrivă că miturile nu se mărginesc să exprime ambiguitatea mierii cu ajutorul unor echivalențe semantice. Ele recurg și la procedee metalingvistice, atunci când folosesc dualitatea substantivului propriu și a substantivului comun, a metonimiei și a metaforei, a contiguității și a asemănării, a sensului propriu și a sensului figurat. Între planul semantic și planul retoric, M278 formează o șarnieră, deoarece confuzia sensului propriu și a sensului figurat este pusă explicit în seama unui personaj al mitului și oferă motorul intrigii. În loc să afecteze structura, ea se încorporează materiei povestirii. Totuși, atunci când o femeie care va sfîrși prin a fi ucisă și mîncată, comite greșeala să înțeleagă în sens propriu ceea ce i s-a spus în sens figurat, ea are o purtare simetrică

față de aceea a amantei tapirului, a cărei greșeală constă în a da sensul figurat al unui coit acestei consumări a animalului care nu se poate înțelege în mod normal decât în sens propriu: adică un consum alimentar, de către om, al vînatului său. Drept pedeapsă, va trebui deci să consume în sens propriu, adică să mănînce, penisul tapirului pe care credea că îl poate consuma în sens figurat.

Dar de ce oare, în funcție de caz, trebuie ca femeia să mănînce tapirul sau ca femeia înseși să fie mîncată? Am răspuns deja parțial la această întrebare (p. 127). Distincția celor două coduri, semantic și retoric, ne permite totuși să o tratăm mai amănunțit. Dacă vom considera, într-adevăr, că miturile oscilează constant între două planuri, unul simbolic și altul imaginar (mai sus, p. 249), se poate rezuma analiza precedentă cu ajutorul unei ecuații:

$$\begin{array}{l} [plan\ simbolic] \\ (ingerarea\ mierii) : \end{array} \quad \begin{array}{l} [plan\ imaginar] \\ (canibalism\ familial) : : \end{array}$$

$$\begin{array}{l} [plan\ simbolic] \\ (ingerarea\ tapirului) : \end{array} \quad \begin{array}{l} [plan\ imaginar] \\ (coit\ cu\ tapirul) : : \\ (sens\ propriu) : \\ (sens\ figurat) \end{array}$$

În cadrul acestui sistem global, cele două subansambluri mitice – notate cu (a) pentru tapirul seducător, (b) pentru fata nebună după miere – se consacră fiecare unei transformări locale:

- a) [ consum *figurat* al tapirului ]  $\Rightarrow$  [ consumul *propriu* al tapirului ]  
 b) [ consum *propriu* al mierii ]  $\Rightarrow$  [ canibalismul familial, în calitate de consum figurat ]

Să introducem acum o nouă opoziție: *activ/pasiv*, corespunzînd faptului că, în ciclul tapirului seducător, femeia este metaforic „mîncată” de tapir (datorită unei exigențe de simetrie pentru că s-a stabilit că ea îl mănîncă în sens propriu), și că, în ciclul fetei nebune după miere, eroina care este vinovată activ de o lăcomie empiric observabilă, dar care *simbolizează* aici proasta educație, devine obiectul pasiv al unui ospăț canibal și familial, a cărui noțiune este în întregime *imaginară*. Fie:

- a) [ figurat, pasiv ]  $\Rightarrow$  [ propriu, activ ]  
 b) [ propriu, pasiv ]  $\Rightarrow$  [ figurat, pasiv ]

Dacă, așa cum am postulat, cele două cicluri sînt între ele în raport de complementaritate, trebuie ca în al doilea caz femeia să fie mîncată, și nu un alt protagonist.

Numai înțelegînd miturile în acest fel este posibil să reducem la un numitor comun toate povestirile a căror eroină este o fată nebună după miere, fie că, așa precum în Chaco, ea se arată efectiv lacomă de această hrană, fie că miturile o descriu a fi mai întii concupiscentă pentru un aliat prin căsătorie (M135, M136, M298) sau pentru un copil adoptiv (M245, M273), și cîteodată ambele (M241, 243, 244; M258), împingînd pînă la limita extremă chiar ideea de lună de miere, așa cum, mai aproape de noi, versurile lui Baudelaire o ilustrează prin felul în care și ele cumulează legăturile de rudenie în persoana iubitei:

.. *Mon enfant, ma soeur*  
*Songe à la douceur*  
*D'aller là-bas vivre ensemble!*"

Astfel unificat, ciclul fetei nebune după miere se consolidează cu acel al tapirului seducător, ceea ce ne permite să dăm seama de intersecția lor empirică. Într-adevăr, și unul și celălalt conțin motivul personajului dezmembrat și afumat, servit prin viclesug alor săi drept un vînat banal.

Totuși, în acest stadiu al argumentării apare o dublă dificultate. Pentru că nu ar folosi la nimic că am epurat materia mitică arătînd că anumite mituri pot fi reduse la alte mituri cu ajutorul unor reguli de transformare, dacă astfel ar apărea clivaje în niște mituri în care, atunci cînd erau abordate în mod naiv, nu se putea desluși o asemenea complexitate. Or, totul se petrece ca și cum, chiar în cursul topirii lor în creuzetul nostru, personajele tapirului seducător și al fetei nebune după miere ar fi indicat, fiecare pentru sine, o dualitate de natură care nu era imediat perceptibilă, astfel încît simplitatea cîștigată pe un plan riscă să fie compromisă pe celălalt.

Să examinăm mai întii personajul tapirului. În întreprinderile sale erotice, el încarnează natura seducătoare, congruă cu mierea. Într-adevăr, potența lui sexuală, atestată de un penis enorm, asupra mărimii căruia insistă cu complezență miturile, nu se poate compara în cod alimentar decât cu puterea seducătoare a mierii, pentru care indienii încearcă o adevărată pasiune.

Relația de complementaritate pe care am descoperit-o între ciclul tapirului seducător și cel al fetei nebune după miere dovedește că, după

teoria indigenă, mierea joacă într-adevăr acest rol de metaforă alimentară, înlocuind sexualitatea tapirului în celălalt ciclu. Și totuși, atunci când examinăm miturile în care tapirul este calificat drept subiect de către codul alimentar (și nu sexual), caracterul său se inversează: nu mai este un amant care își copleșește amanta umană, și câteodată o hrănește dându-i fructe sălbatice din belșug, ci un egoist și un lacom. În consecință, în loc să fie congruu cu mierea, ca în primul caz, devine congruu cu fata nebună după miere care, față de părinții ei, dovedește același egoism și aceeași lăcomie.

Mai multe mituri din Guyana fac din tapir cel dintîi stăpîn al arborelui cu hrană, al cărui loc îl ține secret (cf. M<sub>114</sub> și *CG*, p. 238-239). Și ne amintim că în M<sub>264</sub>, gemenii Pia și Makunaima găsesc succesiv refugiu la două animale care pot fi numite „anti-hrănitoare”. Broasca este anti-hrănitoare prin exces, pentru că furnizează din belșug alimente care sînt în realitate excremente; tapirul este anti-hrănitor prin lipsă, pentru că le ascunde eroilor locul unde se află prunul sălbatic, cu fructele căzute ale căruia el se îngrașă.

Stăpîna tapirului acuză exact aceeași divergență. Pe plan alimentar este o soție rea și o mamă rea care, dusă de valul patimii, nu face de mîncare pentru soț și nu-și alăptează copilul (M<sub>150</sub>). Dar, sexual vorbind, este o hămesită. În consecință, departe de a ne complica sarcina, dualitatea proprie principalului actor al fiecărui ciclu vine să ne sprijine teza; fiind mereu de același tip, ea confirmă, mai degrabă decît infirmă, omologia pe care am postulat-o. Or, omologia aceasta se manifestă într-adevăr prin intermediul unei relații de complementaritate: pe plan erotic tapirul este risipitor, dacă amanta lui umană este lacomă; pe plan alimentar tapirul este lacom, pe cînd amanta lui, risipitoare față de el într-o versiune (M<sub>159</sub>), demonstrează în alte locuri prin nepăsare, că pentru ea, domeniul alimentar este nemarcat.

Consolidîndu-le împreună, ciclul fetei nebune după miere și cel al tapirului seducător formează deci un meta-grup ale cărui contururi le reproduc la scară mai mare pe acelea pe care le-am desenat în a doua parte conducîndu-ne numai după unul dintre aceste două cicluri. Prezența la nivelul meta-grupului a dimensiunilor retorică și erotico-alimentară este suficient pusă în valoare de discuția precedentă, pentru ca să nu mai fie nevoie să mai insistăm. Dar apare și dimensiunea astronomică, la care ciclul tapirului seducător se referă în două feluri.

Cel dintîi este fără îndoială implicit. Supărate că soții lor le-au obligat să mănînce carnea amantului, femeile se hotărîsc să-și părăsească

căminele și se prefac în pești (M<sub>150</sub>, M<sub>151</sub>, M<sub>153</sub>, M<sub>154</sub>). Este vorba deci, în niște versiuni care sînt toate amazoniene, de un mit despre originea sau belșugul peștilor, fenomen pe care miturile provenind din aria guyano-amazoniană îl pun în seama Pleiadelor. Prin urmare, în acest sens, ca și Pleiadele, tapirul seducător este răspunzător de belșugul peștilor. Paralelismul între animal și constelație se întărește, dacă ținem cont de faptul că constelația Pleiadelor, adică Ceucy a tupilor amazonieni, este o fecioară claustrată pe care fratele ei a prefăcut-o în stea pentru ca *să-i păstreze mai bine virginitatea* (M<sub>275</sub>). Într-adevăr, mundurucú (care sînt tupi amazonieni) fac din tapirul seducător un avatar al lui Korumtau, fiul demiurgului, căruia tatăl său i-a impus această transformare pentru că, fiind băiat claustrat, și-a pierdut virginitatea. Aceasta este cel puțin urmarea lui M<sub>16</sub>, al cărui început poate fi găsit în *CG*, p. 118 și 138-139.

Deduția precedentă își primește confirmarea direct de la miturile guyaneze care aparțin ciclului tapirului seducător, ceea ce arată, fie zis în treacăt, că Roth a invocat prea în grabă o influență europeană sau africană ca să explice faptul că, în Lumea Nouă ca și în cea Veche, Aldebaran este comparat cu ochiul unui animal mare: tapir sau taur (Roth 1, p. 265):

M<sub>285</sub>. *Carib (?)*: tapirul seducător.

O indiană, căsătorită de puțină vreme, întîlni într-o zi un tapir care îi făcu o curte asiduă. El zicea că luase forma animală ca să se apropie de ea mai ușor cînd se ducea la cîmp, dar dacă ea ar fi acceptat să-l urmeze către răsărit pînă în locul unde cerul și pămîntul se întîlnesc, el își va regăsi înfățișarea omenească și o va lua de soție.

Vrăjită de animal, tînăra se prefăcu a vrea să-și ajute soțul care se ducea să culegă avocado (*Persea gratissima*). Pe cînd el se suia în copac, ea îi tăie piciorul dintr-o lovitură de secure și o luă la fugă (cf. M<sub>136</sub>). Deși pierdea sînge din abundență, rînitul izbuti să-și transforme printr-un procedeu magic una dintre gene în pasăre, care se duse după ajutor. Mama eroului sosi la timp la locul dramei. Își îngrijii fiul și îl vijdecă.

Înarmat cu o cîrjă, infirmul porni în căutarea soției, dar ploile șterseseră toate urmele. Reuși totuși să ajungă la ea, observînd lăstarii de avocado care germinaseră acolo unde ea mîncase fructele și aruncase simburii. Femeia și tapirul erau



împreună. Eroul ucise animalul cu o săgeată și îi tăie capul. Apoi o rugă pe soție să se întoarcă împreună cu el, altminteri o va urmări veșnic. Femeia refuză și își continuă drumul, mergând înaintea sufletului amantului, pe când soțul alerga după ea. Ajunsă la marginea pământului, femeia sări în cer. Când noaptea este limpede, se poate vedea și azi (Pleiadele), lângă capul tapirului (Hyadele cu ochiul lor roșu: Aldebaran) și chiar în spate, eroul (Orion, în care Rigel corespunde părții superioare a piciorului bun) care îi urmărește (Roth 1, p. 265-266).

Menționarea avocadierului și a simburilor de avocado pune o problemă care va fi tratată în volumul următor. Să ne mărginim deci să subliniem aici: 1) paralelismul acestui mit cu M136 în care o soție dezvățată îi taie de asemenea piciorul soțului; 2) faptul că ambele mituri se referă la originea Pleiadelor, singure sau împreună cu constelațiile vecine. Într-un caz trupul soțului mutilat devine Pleiada, iar piciorul lui centura lui Orion; în celălalt caz, femeia însăși devine Pleiada, capul tapirului Hyadele, iar Orion figurează soțul (mai puțin piciorul tăiat) (cf. M28 și M131b). Mitul tapirului seducător recurge deci într-adevăr la un cod astronomic pentru a transmite un mesaj doar puțin diferit de cel pe care îl transmit miturile de origine ale Pleiadelor, care provin din aceeași regiune.

Dar atenția merită să ne-o rețină în special codul sociologic. Și mai mult decât celelalte coduri, el demonstrează complementaritatea celor două cicluri, situându-le în același timp într-un ansamblu mult mai vast care este chiar acela pe care *Mitologicele* noastre au început să îl exploreze. Fata nebună după miere din mitul guyanez (M136), și amanta tapirului pe care o vedem apărând în alte mituri, sînt ambele soții adultere; dar adulterul lor este de două feluri, ilustrînd formele extreme pe care le poate lua această crimă: fie cu un cumnat, care reprezintă tentația cea mai apropiată, fie cu un animal din pădure, care reprezintă tentația cea mai îndepărtată. Într-adevăr, animalul ține de natură, pe cînd cumnatul, a cărui proximitate rezultă din alianța matrimonială și nu dintr-o legătură de consangvinitate care ar mai fi încă biologică, ține explicit de societate:

(tapir : cumnat) :: (îndepărtat : apropiat) :: (natură : societate)

Aceasta nu e tot. Cîțitorii din *Crud și gătit* își vor aminti fără îndoială ca primul grup de mituri pe care l-am introdus (M1 la M20) al cărui comentariu, într-un sens, nu facem decât să-l reluăm aici, se referea deopotrivă la problema alianței. Dar între aceste mituri și cele pe care le examinăm acum apare o diferență majoră. În cel dintîi grup, aliații erau în special frații soțiilor și soții surorilor, adică respectiv donatori și primitori de femei. În măsura în care orice alianță implică concursul acestor două categorii, era vorba de cumnați reciproc inevitabili, a căror intervenție are un caracter organic și ale căror conflicte sînt, în consecință, o expresie normală a vieții în societate.

Dimpotrivă, în al doilea grup, aliatul nu mai este un partener obligatoriu, ci un concurent facultativ. Fie că acest cumnat al soției este sedus de ea sau joacă el însuși rolul de seducător, este întotdeauna un frate al soțului: membru al grupului social, desigur, dar a cărei existență nu este necesară pentru ca să se înnoade alianța și care în constelația domestică figurează termenul contingent. Printre învățăturile pe care indienii baniwa le dau novicilor figurează și acela de „a nu urmări nevestele fraților lor” (M276b). O privire teoretică a societății implică într-adevăr faptul că orice bărbat, ca să fie sigur că va obține o soție, trebuie să dispună de o soră. Dar nu este nicidecum nevoie să aibă un frate. Așa cum explica și miturile, aceasta poate deveni chiar stînjîtor.

Desigur, tapirul este un animal, dar miturile fac din el un „frate” al omului, pentru că îl deposedează pe acesta de soție. Singura diferență: dacă fratele uman este automat inserat în constelația alianței numai prin simpla sa existență, tapirul pătrunde în această constelație în mod brutal și neprevăzut, numai în virtutea atributelor sale naturale și ca seducător în stare pură, adică în calitate de termen socialmente nul (CG, p. 339-340). În jocul social al alianței, intruziunea cumnatului uman este accidentală<sup>1</sup>, aceea a tapirului ia proporțiile unui scandal. Dar dacă miturile se preocupă de consecințele unei stări de fapt sau de consecințele pe care le produce subversiunea unei stări de drept, întotdeauna, așa cum am sugerat, este vorba numai de o patologie a alianței. Se observă astfel un decalaj sensibil în raport cu miturile care ne serviseră drept punct de plecare în *Crud și gătit*. Aceste prime mituri, axate pe termenii funda-

1 La fel și pentru cumnata omologă, adică sora soției, pe care o pun în scenă miturile din Chaco (M211) și din Guyana (M235), a căror transformare, după cum am arătat, o îndeplinesc miturile în care figurează fratele soțului. În ciclul tapirului seducător poate fi vorba, tot prin transformare, de o femelă seducătoare (M144, 145, M158).

mentali ai bucătăriei (în locul adevăratelor paradoxuri culinare pe care le constituie, fiecare în felul său, mierea și tutunul), se ocupau într-adevăr de fiziologia alianței. Or, tot așa cum bucătăria nu poate exista fără foc și fără carne, alianța nu se poate instaura fără acești cumnați deplini, care sînt frații soțiilor și soții surorilor.

Se va contesta poate faptul că focul și carnea sînt condiții necesare ale bucătăriei în măsură egală, pentru că, dacă nu există bucătărie fără foc, în oală se pot pune multe alte lucruri în loc de vînat. Totuși, fapt demn de observat, constelația alianței în care figurează fratele sau frații soțului cu titlu de agenți patogeni a apărut în ancheta noastră o dată cu ciclul lui Stea soția unui muritor, care tratează despre *originea plantelor cultivate* (M87-M92), adică origine logic posterioară originii bucătăriei, și în legătură cu care un mit (M92) are grijă să precizeze că i-a succedat în timp (CG, p. 218).

Într-adevăr, bucătăria operează o mediere de ordinul întii între carne (naturală) și foc (cultural), pe cînd plantele cultivate - care rezultă deja în stare crudă dintr-o mediere a naturii și culturii - nu suferă prin gătire decît o mediere parțială și derivată. Cei vechi concepeau această distincție, de vreme ce se gîndeau că agricultura implica deja o bucătărie. Înainte de a semăna trebuia să gătești, „*terram excoquere*”, brazdele răsturnate ale ogorului, expunîndu-le la căldura soarelui (Vergiliu, *Georgicele*, II, v. 260). Astfel, gătirea propriu-zisă a cerealelor ținea de o bucătărie de gradul doi. Fără îndoială că plantele sălbatice pot și ele să slujească la alimentație, dar, spre deosebire de carne, multe dintre ele sînt consumabile crude. Deci plantele sălbatice constituie o categorie imprecisă, puțin aptă să ilustreze o demonstrație. Dusă în paralel, pornind deopotrivă de la *gătirea* cărnii și de la *cultivarea* plantelor alimentare, această demonstrație mitică duce în primul caz la instaurarea culturii, și în celălalt caz la instaurarea societății; și miturile afirmă că instaurarea societății este posterioară instaurării culturii (CG, p. 239).

Ce concluzie se poate trage? Ca și bucătăria considerată în stare pură (gătitul cărnii), alianța considerată în stare pură - adică implicînd exclusiv cumnați în raportul de donator și primitor<sup>1</sup> - exprimă, pentru gîndirea

<sup>1</sup> Donatorul încarnînd întotdeauna în propriii săi ochi cultura, pe cînd miturile îl aruncă pe primitor în natură; adică, în termeni de cod culinar, un stăpîn al focului de bucătărie, și, după caz, cînd un consumator de carne crudă (jaguarul din M7-M12), cînd un vînat destinat gătutului (porcii din M16-M19). Echivalența:

(donator : primitor) :: (foc de bucătărie : carne)

a fost analizată în CG, p. 113-132.

indigenă, articularea esențială a naturii și culturii. În schimb, odată cu nașterea unei economii neolitice, care aduce după sine înmulțirea popoarelor și diversificarea limbilor și obiceiurilor (M90), apar, potrivit miturilor, și primele greutăți ale vieții sociale, care rezultă din creșterea populației și dintr-o compunere a grupurilor familiale mai întîmplătoare decît ar fi admis-o simplitatea elegantă a modelelor<sup>1</sup>. Acum două sute de ani, în *Discursul despre originea inegalității*, Rousseau nu spusese altceva, și am atras adeseori atenția asupra acestor opinii profunde și pe nedrept depreciate. Mărturia implicită a indienilor sud-americani, așa cum am desprins-o din miturile lor, nu poate, desigur, să ne servească drept punct de sprijin pentru a-i acorda lui Rousseau locul pe care îl merită. Dar, pe lîngă faptul că evocă o apropiere stranie între filozofia modernă și aceste povestiri bizare, în care, pornind de la înfățișarea lor, nimeni nu s-ar gîndi să caute învățăminte atît de înalte, am greși dacă am uita că, atunci cînd omul raționînd asupra sa însuși se vede obligat să formuleze aceleași supozitii, în ciuda împrejurărilor extraordinare de neasemănătoare în care are loc reflecția, există o mare probabilitate pentru ca această convergență, de multe ori repetată, a unei gîndiri și a unui obiect, care este în același timp subiectul acestei gîndiri, să dezvăluie vreun aspect esențial, dacă nu din istoria omului, măcar un aspect esențial al naturii sale de care este legată istoria lui. În acest sens, diversitatea căilor care l-au condus inconștient pe Rousseau, și inconștient pe indienii sud-americani, să facă aceleași speculații asupra unui trecut foarte îndepărtat, nu dovedește desigur nimic în legătură cu acest trecut, dar dovedește foarte mult în legătură cu omul. Or, dacă omul este astfel încît, în ciuda diversității timpurilor și locurilor, nu poate evita necesitatea de a-și imagina geneza în același fel, geneza lui nu se poate să fi fost în contradicție cu o natură umană care se afirmă prin ideile pe care le întretin oamenii asupra trecutului lor, și care apar recurent în mai multe locuri diferite.

<sup>1</sup> Despre care se poate spune, în consecință, că este de inspirație în esență paleolitică, fără a implica prin aceasta, dar și fără a exclude, faptul că teoria indigenă a alianței, așa cum se exprimă ea în regulile de exogamie și de preferință pentru anumite tipuri de rude, trebuie neapărat să dateze dintr-o perioadă atît de veche a vieții omenirii. Am evocat această problemă într-o conferință: „*The Future of Kinship Studies*”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1965*, p. 15 - 16.

\*  
\*   \*  
\*

Să ne întoarcem la mituri. S-a văzut că la nivelul meta-grupului format de ciclurile tapirului seducător și al fetei nebune după miere subzistă o ambiguitate, care era deja manifestă la nivele mai joase. Deoarece este vorba de un caracter structural al meta-grupului, se cuvine să acordăm o atenție deosebită uneia dintre modalitățile sale, care pare, la prima vedere, să nu apară decît în ciclul tapirului seducător, de unde această modalitate își procură mijloacele unui cod acustic pe care n-am avut încă prilejul să îl examinăm.

Aproape toate miturile a căror eroină se lasă sedusă de un animal, cel mai adeseori un tapir, dar cîteodată și un jaguar, un șarpe, un caiman - și în America de Nord un urs - descriu cu multă grijă felul în care procedează femeia pentru a-și chema amantul. Din acest punct de vedere, ele pot fi clasificate în două grupuri, după cum femeia pronunță numele propriu al animalului și îi lansează deci o convocare personală, sau se mulțumește cu un mesaj anonim, care constă adeseori în lovituri ciocănite într-un trunchi de copac, sau într-un blid făcut din tîgvă, întors și pus pe suprafața apei.

Ca exemple din primul grup, vom enumera cîteva mituri. Kayapó-kubenkrank (M153): bărbatul tapir se numește Bira; apinayé (M156): amantele caimanului strigă: „Minti! Sîntem aici!"; mundurucú (M49): numele șarpelui seducător este Tupasherébé; (M150): tapirul seducător apare cînd femeile îl cheamă pe nume, Anyocaitché; (M286): femeiei de leneș de care s-a îndrăgostit, eroul îi strigă: „Araben! Vino la mine!" (Murphy 1, p. 125; Kruse 2, p. 631). Viitoarele amazoane guayaneze (M287) îl cheamă pe jaguarul seducător pe nume, Walyarimé, nume care devine apoi strigătul lor de adunare (Brett 2, p. 181). Femeii căreia îi face curte, tapirul din M285 îi spune „că se numește Walya" (*id.*, p. 191). Șarpele pe care într-un mit waiwai (M271,288) o femeie îl crește ca animal de casă, se numește Pétali (Fock, p. 63). Caimanul seducător al indienilor karajá (M289) se numește Kabroro, femeile îi țin un lung discurs la care el răspunde, pentru că pe vremea aceea caimani vorbeau (Ehrenreich, p. 83-84). Mitul ofaié (M159) nu menționează numele tapirului, dar amanta lui îl cheamă strigînd „Benzinho, o benzinho", literal: micul binecuvîntat. Miturile tupari pe aceeași temă (M155) spun că femeile îi adresau tapirului „o chemare fermecătoare" și că după aceea „au repetat aceleași cuvinte"

(Caspar 1, p. 213-214). Cîteodată, de altminteri, aceste nume proprii nu sînt decît numele comune ale animalului transformate în termen de adresare (M156, M289), sau în poreclă (M285, M287).

Al doilea grup cuprinde mituri care provin cîteodată de la aceleași triburi. Krahó (M152): femeia îl cheamă pe tapir bătînd într-un trunchi de palmier buriti. Tenetehara (M151): într-un trunchi de copac, sau (M80) fiind vorba de marele șarpe, într-o tîgvă (urubu) sau bătînd cu piciorul în pămînt (tenetehara). Ca să-și cheme iubitul, amantele mundurucú ale șarpelui (M290) bat într-o tîgvă întoarsă și pusă pe apă: pugn... (Kruse 2, p. 640). La fel în Amazonia (M183), pentru ca șarpele curcubeu să iasă din apă. În Guyana (M291) cele două surori își cheamă amantul tapir punînd două degete în gură și șuierînd (Roth 1, p. 245; cf. Ahlbrinck, art. „iritura"). Chemarea este tot șuierată în miturile tacana, dar ea pornește de la seducătorul tapir sau șarpe (Hissink-Hahn, p. 175, 182, 217), inversiune asupra căreia vom reveni (mai jos, p. 334).

Ar fi ușor să lungim lista cu alte exemple. Cele pe care le-am citat pînă acum sînt suficiente pentru a stabili existența a două tipuri de chemare, în raport cu animalul seducător. Aceste tipuri sînt în contrast net, de vreme ce se reduc fie la o conduită lingvistică (nume propriu, nume comun transformat în nume propriu, cuvinte fermecătoare), fie la o conduită tot sonoră, dar nelingvistică (tîgvă, copac, sol lovite; șuierat).

La prima vedere am fi ispitiți să explicăm acest dualism trimițînd la cutume atestate în alte feluri. La indienii cubeo de pe rio Uaupés, tapirul (pe care indienii spun că-l vînează numai de cînd au căpătat puști) reprezintă el singur categoria vînatului mare: „Indienii se așază la pîndă lîngă un pîriu, acolo unde terenul este sărătușor. Tapirul sosește la sfîrșitul după-amiezii, întotdeauna pe același drum, și urmele îi sînt înfundate adînc în solul mocirlos. Urmele vechi formează un labirint, dar cele proaspete se recunosc după bălegarul împrăștiat peste ele. Cînd un indian observă urme proaspete, le semnalează tovarășilor lui. Întotdeauna este ucis un tapir anume, după ce a fost observat îndeaproape și se vorbește despre el ca despre o persoană (Goldman, p. 52, 57). În tovarășia indienilor tupi-kawahib de pe rio Machado, am participat noi înșine la o vîntoare, la care chemarea bocănită juca un rol: pentru a-i convinge pe porc, pe jaguar sau pe tapir că picau fructe coapte dintr-un copac și a-i atrage spre ambuscadă, se lovea pămîntul cu un par, la intervale regulate: pum... pum... pum... Tărani din interiorul Braziliei dau acestui procedeu numele de vîntoare cu *batuque* (L.-S. 3, p. 352).

În cel mai bun dintre cazuri, obiceiurile acestea au putut inspira povestirile mitice, dar ele nu ne îngăduie să le interpretăm în mod satisfăcător. Desigur, miturile se referă la o vînătoare (de tapir, făcută de oameni), dar punctul lor de pornire este diferit; chemarea cu tigva, care constituie forma cea mai frecventă, nu reproduce un obicei atestat; în sfîrșit, există o opoziție între două tipuri de chemare: această opoziție trebuie explicată, și nu fiecare chemare în particular.

Dacă cele două tipuri se opun, fiecare întreține în ce-l privește o relație cu una sau alta din cele două conduite deopotrivă de opuse al căror rol l-am discutat în legătură cu miturile guyaneze despre originea mierii (M233-234). Pentru a chema animalul seducător (care este și un răufăcător), trebuie fie să-i pronunți numele, fie să lovești ceva (pămîntul, un copac, o tigvă pusă pe apă). Dimpotrivă, în miturile pe care tocmai le-am evocat, ca să reții binefăcătorul (sau binefăcătoarea) trebuie să te abții să-i pronunți numele, sau să nu lovești ceva (în cazul în speță apa cu care seducătoarele încearcă să-l stropească). Or, miturile precizează că binefăcătorul sau binefăcătoarea nu sînt seducători sexuali, ci dimpotrivă, ființe pudice și rezervate, ba chiar timide. Avem deci de a face cu un sistem care conține două conduite lingvistice, constînd respectiv în a spune și a nu spune, și două conduite non-lingvistice, calificate pozitiv sau negativ. După cazul considerat, valorile celor două conduite se inversează în sinul fiecărei perechi: purtarea omologă aceleia care atrage tapirul alungă miera, sau purtarea omologă a aceleia care reține miera nu atrage tapirul. Or, nu vom uita că, dacă tapirul este un seducător sexual, miera este un seducător alimentar:

*Ca să te conjungi cu  
seducătorul sexual:*

- 1) Pronunți numele;
- 2) Lovești (ceva);

*Ca să nu te disjungi de  
seducătorul alimentar:*

- 1) Nu-i pronunți numele.
- 2) Nu lovești (apa).

Totuși, am notat că în ciclul animalului seducător o chemare șuierată înlocuiește cîteodată chemarea bocănită. Pentru a putea înainta în analiză, trebuie deci să determinăm și poziția acesteia în sistem.

La fel ca indienii de pe Uaupés (Silva, p. 255, n. 7) și sirionó din Bolivia (Holmberg, p. 23), indienii bororo comunică între ei la distanță cu ajutorul unui limbaj șuierat care nu se reduce la cîteva semnale convenționale, ci pare mai degrabă să îndeplinească o adevărată

transpoziție a vorbirii articulate, astfel încît poate sluji la transmiterea mesajelor celor mai diverse (Colb. 3, p. 145 – 146; E. B., vol. I, p. 824). Un mit face aluzie la aceasta:

*M292a. Bororo: originea numelui constelațiilor.*

Un indian însoțit de băiețelul lui vîna în pădure, cînd zări în rîu o primejdioasă raie cu cîrlige pe care se grăbi să o ucidă. Copilului îi era foame și își rugă tatăl să o gătească. Tatăl nu prea se învoi, pentru că ar fi vrut să-și continue pescuitul. Aprinse un foc mic și de îndată ce se făcu puțin jărat puse peștele deasupra, învelit cu frunze. Apoi se întoarse la rîu, lăsînd copilul lîngă foc.

După o vreme, copilul crede că peștele e gata și își cheamă tatăl. Acesta îl îndeamnă de departe să aibă răbdare, dar incidentul se repetă și tatăl, enervat, se întoarce, scoate peștele din foc, îl cercetează și, constatînd că nu este fript, i-l aruncă în față fiului și pleacă.

Ars și orbit de cenușă, copilul începe să plîngă. Lucru ciudat, strigăte și zgomote îi răspund ca un ecou din pădure. Părintele, îngrozit, fuge, iar copilul, plîngînd din ce în ce mai tare, înșfacă un lăstar de /bokaddi/ (= bokuadd'i, bokwadi, copacul jatobá: *Hymenaea* sp.) pe care o numește „bunicule” și pe care o roagă să se ridice și să îl ridice și pe el cu ea. Imediat copacul crește, în timp ce la poalele lui se aude un tîmbălău groaznic. Erau duhurile /kogae/, care nu se îndepărtează niciodată de copacul între ramurile cărui se găsea acum copilul. Din refugiul său, acesta observă în timpul nopții că de fiecare dată cînd răsărea o stea sau o constelație, duhurile o salutau pe nume, cu ajutorul limbajului șuierat. Copilul avu grijă să țină minte toate aceste nume, care atunci erau necunoscute.

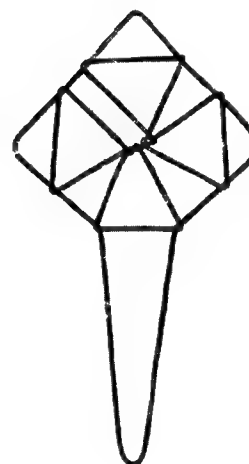


Fig. 14. – *Raia cu cîrlige.*  
*Figură la jocul de sfo-*  
*ricele, indienii warrau.*  
*(Dupa Roth 2, p. 543,*  
*fig. 318.)*

Profitând de un moment de neatenție a duhurilor, copilul rugă copacul să scadă, și de îndată ce putu sări jos, o luă la fugă. Datorită lui, oamenii au aflat numele constelațiilor (Colb. 3, p. 253-254).

Nu se știe mare lucru despre duhurile /kogae/; decît că o plantă neidentificată, care servește drept talisman pentru vînătoare, ca și un instrument cu ancă, sînt desemnate printr-o locuțiune în care figurează cuvîntul /kogae/, dar, fără îndoială, în al doilea caz este vorba de o legătură între această familie de duhuri, ornamentația specială a instrumentului muzical despre care este vorba și clanul /badegeba cebegiwu/ din jumătatea Cera (cf. E.B., vol. I, p. 52, 740). Datorită acestei incertitudini și ca să nu îngreunăm expunerea, vom renunța să recunoaștem itinerariul care, printr-un ansamblu de transformări destul de simple, ne-ar permite să ne întoarcem direct de la M<sub>292a</sub> la M<sub>2</sub>, adică aproape la punctul nostru de plecare<sup>1</sup> (vezi tabelul de la pagina următoare).

1 Pentru a lăgitima această întoarcere bruscă îndărăt, vom arăta că bororo văd în raia cu cîrligă metamorfoza unui indian exasperat de batjocurile pe care i le aruncă fiului lui tovarășii acestuia (Colb. 3, p. 254-255). Mitul acesta (M<sub>292b</sub>) ține deci de un grup al „tatălui răzbunător” din care fac parte și M<sub>2</sub> și M<sub>15-16</sub>, M<sub>18</sub>, și unde metamorfoza sinelui în raie veninoasă corespunde metamorfozei celorlalți în porci, și aceea a tapirului în „celălalt” (cf. CG, p. 262-267, 330). Or, se poate demonstra că coada raiei reprezintă și în America de Nord și în America de Sud, un penis seducător inversat. Pentru America de Sud, cf. M<sub>247</sub> (episodul în care tapirul *ostil eroului seducător* pierde tras în teapă pe un pinte de raie, Amorim, p. 139) și mitul shipaia (M<sub>292c</sub>) al bărbatului care moare în timpul coitului cu o fată raie, străpuns de țepii ei (Nim. 3, p. 1031 - 1032). Indienii warrau din Venezuela compară raia veninoasă cu o femeie tînără (Wilbert 9, p. 163). După baniwa, raia își are originea în placenta lui Jurupari (M<sub>276b</sub>). La karaja, raia veninoasă formează un sistem cu peștele piranha și cu delfinul, care sînt ei înșiși asociați respectiv cu vaginul dintat și cu penisul seducător (cf. Dietschy 2). Pentru America de Nord, ne vom referi în special la yurok și la alte triburi californiene, care compară raia cu aparatul genital feminin (corpul formează uterul și coada vaginul), și la care un mit (M<sub>292d</sub>) face din Doamna-Raic o seducătoare irezistibilă, care îl capturează pe demiurg în timpul coitului prinzîndu-i penisul între coapse, și reușește astfel să-l îndepărteze definitiv din lumea oamenilor (Erikson, p. 272; Reichard, p. 161), soartă pe care o împărtășește și demiurgul Baitogogo, eroul lui M<sub>2</sub>.

|   |   |  |  |
|---|---|--|--|
| Un băiețel<br>însoțindu-și...                                       | $\left. \begin{array}{l} M_2 : \text{mama} \\ M_{292a} : \text{tatăl} \end{array} \right\}$   | este martor  | $\left. \begin{array}{l} M_2 : \text{al unei agresii care se transformă în consum sexual} \\ M_{292a} : \text{al unei amenințări de agresiune care nu se transformă în consum alimentar} \end{array} \right\}$ |
| //  |   |  |  |
| Copilul este<br>în mod abuziv                                       | $\left. \begin{array}{l} M_2 : \text{disjuns de mama lui hrănitoare;} \\ M_{292a} : \text{conjuns cu hrana lui incomedibilă;} \end{array} \right\}$ | în consecință<br>fi este foame.  | Tatăl lui o ia la fugă, gonit...   |
| //  |   |  |  |
| M <sub>2</sub> : de la gunoi de proveniență celestă (emis de copil) | M <sub>292a</sub> : de un tărăboi de proveniență terestră (prefigurată de emisiunile vocale ale copilului).   | $\left. \begin{array}{l} \text{Tatăl se depărtează purtînd un} \\ \text{Copilul se ridică purtat de un} \end{array} \right\}$                                  | arbore jatobá  |
| //  |   |  |  |
| M <sub>2</sub> : într-un mediu acvatic pe care l-a creat...         | M <sub>292a</sub> : într-un refugiu celest pe care l-a suscit...  | $\left. \begin{array}{l} \text{Tatăl inventează gătelile și ornamentele,} \\ \text{Copilul surprinde numele secrete ale constelațiilor.} \end{array} \right\}$ | care sînt astfel aduse la cunoștința oamenilor   |

Să notăm numai – pentru că vom avea nevoie în cele ce urmează cu transformarea pertinentă pare să fie:

$$M_2 \text{ (murdărie)} \Rightarrow M_{292} \text{ (vacarm)}$$

Într-adevăr, copilul din M<sub>2</sub> care, prefăcut în pasăre, își mînjește tatăl cu găinațul pe care îl lasă să-i cadă pe umăr (*de sus*), îl necăjește (*de departe*) în M<sub>292</sub> prin chemări nepotrivite. Tînărul erou al lui M<sub>292</sub> oferă deci o nouă ilustrare a pruncului plîngăreț, pe care îl cunoaștem pentru că l-am întîlnit deja în M<sub>241</sub>, M<sub>245</sub>, și care ne va mai ieși în drum. Pe de altă parte, *găinațul* (excreție) a unei păsărele *mici*, căzut de *sus*, se preface în copac *enorm* care determină tatăl să plece *departe*; simetric, *lacrimile* (secreție) ale unui copil *mic* se prefac într-un vacarm *enorm* care îl hotărăse pe tată să plece *departe*, și pe copilul însuși să meargă în *sus*. Or, murdăria din M<sub>2</sub> joacă rolul de cauză primă pentru apariția apei, al cărei loc în cultura bororo este extraordinar de ambiguu: apa vărsată pe mormîntul provizoriu accelerează descompunerea cărnii, ea este deci generatoare de putreziciune și de murdărie; totuși, osemintele spălate, vopsite și împodobite vor fi în cele din urmă scufundate într-un lac sau un riu care le va sluji de lăcaș ultim, pentru că apa este sălașul sufletelor: condiție și mijloc al imortalității lor.

Pe plan acustic, limbajul șuierat pare să participe la aceeași ambiguitate: el aparține duhurilor, care sînt autorii unui tărăboi îngrozitor (în legătură cu care am arătat că este congruu cu gunoiul, după ce am stabilit în *Crud și gătit* că, sub formă de *charivari*, este congruu cu „putreziciunea” morală); și, în același timp, limbajul șuierat, mai apropiat de zgomot decît de vorbirea articulată, transmite o informație pe care vorbirea nu ar fi fost în stare s-o transmită pentru că, pe vremea mitului, oamenii nu cunoșteau numele stelelor și constelațiilor lor.

Prin urmare, în sensul lui M<sub>292a</sub>, limbajul șuierat este mai mult și mai bun decît un limbaj. Un alt mit explică și el în ce măsură este ceva mai bun decît un limbaj, dar de data aceasta, se pare, deoarece este mai puțin decît un limbaj:

M<sub>293</sub>. *Bororo: de ce știuleții de porumb sînt subțirei și mici.*

Era odată un duh pe nume Burékoïbo, ale cărui ogoare de porumb erau de o frumusețe incomparabilă. Acest duh avea patru fii, și unuia dintre ei, Bopé-joku, îi încredințată îngrijirea plantației. Acesta își dădu toată silința, și de fiecare dată cînd veneau femeile să culeagă porumb el fluiera: „fi, fi, fi,” ca să-și exprime mîndria și satisfacția. Într-adevăr, porumbul lui Burékoïbo era demn de invidie, cu știuleții lui grei, plini de boabe...

Într-o zi, o femeie culegea porumb pe cînd, după obiceiul său, Bopé - joku fluiera vesel. Or, femeia, care culegea cu o anumită brutalitate, se răni la mîna într-un știulete pe care îl smulgea. Înfuriată de durere, îl injurie pe Bopé-joku și îi reproșă faptul că fluiera.

Imediat, porumbul pe care duhul îl făcea să crească fluierînd, începu să se ofilească și se uscă. Din vremea aceea, datorită lui Bopé-joku, porumbul nu mai germinează spontan în pămînt, iar oamenii trebuie să-l cultive cu sudoarea frunții lor.

Totuși, Burékoïbo le făgădui că le va face hatîrul unei recolte bune, cu condiția ca, în momentul semănăturilor, să sufle spre cer, implorîndu-l. Îi porunci și fiului său să-i viziteze pe indieni cînd vor semăna și să le pună întrebări asupra felului cum muncesc. Cei care vor răspunde obraznic vor avea recolte slabe.

Bopé-joku se porni la drum și întrebă pe fiecare cultivator ce făcea. Ei îi răspunseră, rînd pe rînd: „Vezi ce fac! Îmi pregătesc ogorul!” Cel din urmă îl îmbrînci și îl injurie. Din cauza acestui om, porumbul nu mai crește așa frumos ca înainte. Dar indianul care nădăduiește să recolteze știuleți „mari ca niște ciorchini de fructe de palmier” încă îl mai imploră pe Burékoïbo și îi oferă trufandalele ogorului (Cruz 2, p. 164-166; E.B., vol. I, p. 528, 774).

Indienii *tembé*, care sînt niște tupi septentrionali, au un mit foarte apropiat:

M<sub>294</sub>. *Tembé: de ce crește maniocul încet.*

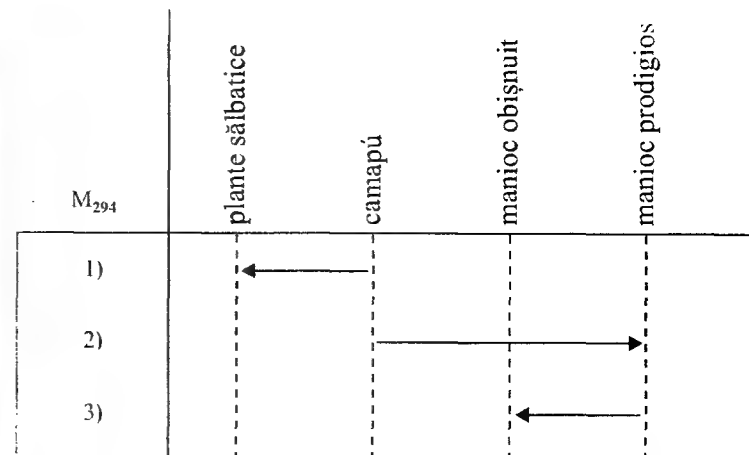
Odinioară indienii nu cunoșteau maniocul. În locul acestuia cultivau /camapú/. Într-o zi, cînd un indian își pregătea plantația, apărură demiturgul Maira și îl întrebă ce făcea. Nu fără grosolanie, omul se încăpățîna să nu răspundă. Maira plecă și toți copacii care înconjurau fișa defrișată căzură și o acoperiră cu crengile. Furios, omul o luă la goană după Maira, vrînd să-l omoare cu cuțitul. Cum însă nu îl găsea, și ca să își descarce furia pe ceva, aruncă o tîgvă în aer și încercă să o nimerească

din zbor. Dar nu o nimeri, cuțitul căzînd îi intră în gît și el muri.

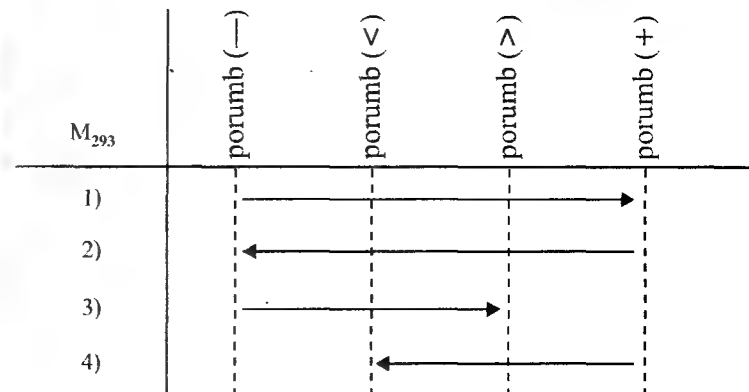
Maira întîlni un alt om, care își plivea /camapú/, și care-i răspunse curtenitor atunci cînd demiurgul întrebă ce făcea. Atunci demiurgul prefăcu toți copacii din jurul cîmpului în răsaduri de manioc și îl învătă pe om cum să le planteze. Apoi îl însoți pînă la satul lui. Abia sosiseră, cînd Maira îi spuse omului să meargă să culeagă maniocul. Omul șovăi și obiectă că plantarea abia fuscse terminată. „Fie și așa, spuse Maira, atunci nu vei avea manioc decît peste un an.” Și plecă (Nim. 2, p. 281).

Să începem prin a elucida chestiunea acelu /camapú/. Indieni guarayú, care sînt tupi-guaraní din Bolivia orientală, povestesc (M295a) că soția Marelui Străbun se hrănea numai cu /cama á pu/; dar această alimentație nu i se păru destul de substanțială și el creă maniocul, porumbul și banana-legumă, *plátano* (Pierini, p. 704). Înainte de inventarea agriculturii, spun tenetehara (M296), rude cu tembé, oamenii trăiau din /kamamô/, o solanacee de pădure (Wagley-Galvão, p. 34, 132-133). Nu este sigur că /kamamô/ și /camapú/ desemnează aceeași plantă, de vreme ce Tastevin (2, p. 702) citează una după alta, ca plante diferite, /camamuri/ și /camapú/. Dar /camapú/ (*Psidalia edulis*, Stradelli 1, p. 391; *Physalis pubescens*) este și ea o solanee, a cărei poziție semantică este lămurită de un mit tukuna (M297), în care se spune că primele fructe spontane care cresc pe marginea plantațiilor sînt /camapú/ (Nim. 13, p. 141). Deci este vorba de o hrană vegetală, aflată la intersecția plantelor sălbatice cu plantele cultivate, și astfel încît omul poate să o împingă spre un domeniu sau celălalt, după cum adoptă o conduită verbală violentă sau temperată. La fel, un mit comun indienilor chimane și mosetene (M295b) explică faptul că animalele sălbatice sînt foști oameni care s-au arătat nepoliticoși (Nordenskiöld 3, p. 139-143).

Considerat în această perspectivă, mitul tembé cuprinde trei secvențe: aceea a injuriilor, care desăvîrșește transformarea grădinii în țelină, și deci transformarea /camapú/ în plante sălbatice; aceea a vorbelor curtenitoare, care transformă /camapú/ în manioc prodigios; în sfîrșit, aceea a vorbelor neîncrîzătoare, care transformă maniocul prodigios în manioc obișnuit:



Mitul bororo cuprinde patru secvențe care acoperă un cîmp semantic mai larg, deoarece, din punctul de vedere al mijloacelor lingvistice, limbajul șuierat se situează dincolo de cuvintele curtenitoare, și din punctul de vedere al rezultatelor agricole, lipsa de porumb este dincoace de o recoltă de /camapú/. În interiorul cîmpului semantic al ambelor mituri, se observă și o diferență de decupaj: M293 opune injuria exclamată injuriei care ține loc de replică, pe cînd M294 opune două tipuri de răspunsuri injurioase, unul ostensibil și celălalt voalat:



Oricare ar fi nuanțele, care ar merita o analiză mai atentă, cele două mituri sînt strict paralele, deoarece pun în corelație conduite acustice și

moduri agricole. Pe de altă parte, dacă observăm că M293 se întemeiază pe o opoziție majoră între injurii și limbaj șuierat, iar M294 pe o opoziție tot majoră între injurii și cuvinte curtenitoare, (pe când M292a aplică o singură opoziție între vacarm și limbaj șuierat), se obțin patru tipuri de conduite acustice, care se ordonează în felul următor:

<sup>1</sup>vacarm, <sup>2</sup>cuvinte injurioase, <sup>3</sup>cuvinte curtenitoare, <sup>4</sup>limbaj șuierat

dar care, totuși, închid un ciclu, deoarece am văzut că șuieratul ocupă de altminteri o poziție intermediară între limbajul articulat și zgomot.

Vom observa și faptul că toate aceste mituri evocă pierderea unei agriculturi miraculoase, al cărei vestigiu este agricultura actuală. În acest sens, ele reproduc armătura miturilor despre originea mierii, care și ele evocă pierderea ei, și care o atribuie deopotrivă unei conduite lingvistice imoderate: pronunțarea unui nume care ar fi trebuit trecut sub tăcere și, deci, deplasarea limbajului articulat înspre zgomot, pe când buna întrebuințare a acestuia l-ar fi așezat de partea tăcerii. Întrevedem astfel schița unui sistem mai vast, pe care ne va permite s-o precizăm analiza unui alt mit:

#### M298. *Machiguenga: originea cometelor și a aeroliților.*

A fost odată un indian care trăia împreună cu soția lui și cu un fiu dintr-o căsătorie anterioară. Îngrijorat de ceea ce s-ar fi putut petrece între băiat și maștera lui atunci când el lipsea de-acasă, se hotărî să-și însoare fiul, și plecă într-o țară foarte îndepărtată ca să-i găsească o soție. Țara aceasta era locuită de indieni antropofagi care îl prinseră și-i smulseră măruntaiele, ca să le frigă și să le mănince. Până la urmă el reuși, totuși, să fugă.

Cît despre femeie, aceasta se pregătea să-și otrăvească soțul, fiindcă era îndrăgostită de fiul vitreg și dorea să trăiască cu acesta. Ea pregăti deci o tocană infectă (*menjunje de bazofias*) și o dădu furnicilor, ca s-o îmbibe cu venin. Dar bărbatul era un vrăjitor și ghici urzelile femeii. Înainte de a se întoarce, trimise un duh vestitor sub înfățișarea unui băiețel, care îi spuse femeii: „Ce pregătești tu împotriva tatălui meu? De ce îl urăști? De ce vrei să îl omori? Află deci ce i s-a întâmplat: i s-au mâncat intestinele și, deși nu se vede, nu mai are nimic în burtă. Ca să-i faci la loc niște intestine, trebuie să

pregătești o băutură cu o bucată de /mapa/ (tubercul cultivat, Grain, p. 241), fire de bumbac și pulpă de tîgvă.” După care vestitorul dispăru.

Cîteva zile mai tîrziu sosi și indianul, istovit de călătorie. Își rugă nevasta să-i dea de băut, și ea îi servi o băutură de /istéa/ (bere de manioc). Imediat el începu să-și piardă sîngele și pîntecele lui apăru ca o rană deschisă. Îngrozită de această priveliște, femeia alergă să se ascundă într-un copac scorburos /panáro/ (neidentificat) care se înălța în mijlocul grădinii. Indianul, înnebunit de durere, vroia să-și ucidă nevasta și striga: „Unde ești? Ieși afară, că nu-ți fac nimic!” Dar femeia se temea și nu mișca nici un deget.

Pe vremea aceea, plantele comestibile vorbeau, dar articulau cu greutate. Omul întrebă maniocul și /magana/ („*platan*”, Grain, l. c.) „unde se ascundea mama lor” și cum plantele nu răspundeau, le smulse și le aruncă în bruscă. Planta /éa/ (tubercul cultivat, Grain, l. c.) făcu tot ce îi stătea în putință ca să îl îndrume, bîlbîindu-se, dar el nu înțelese ce îi spunea. Alerga încoace și încolo, pîndit de nevasta care nu îndrăznea să iasă din ascunzătoare.

În cele din urmă, omul fără măruntaie se întoarse în cabană, luă un bambus, îl lovi pe pămînt cu o piatră și îl aprinse. Își făcu din el o coadă și, contemplînd cerul, își spuse: „Unde să mă duc? Acolo sus are să-mi fie bine!” Și își luă zborul transformat în cometă. Aeroliții sint picăturile de sînge incandescente, care curg din trupul lui. Cîteodată înhață cadavre și le transformă în comete asemănătoare cu el însuși (Garcia, p. 233-234).

Mitul acesta capital ne va reține atenția pentru mai multe motive. În primul rînd, este un mit de origine a cometelor și aeroliților, adică a unor corpuri cerești rătăcitoare care, invers decît stelele și constelațiile din M292a, nu pot fi, după părerea indienilor, identificate și denumite. Or, am arătat că M292 este o transformare a lui M2, și este limpede că M298 ține și el de același grup: începe printr-un incest, ca și M2, și pune în scenă, ca și M292, un erou care are „burta goală” deși, după caz, expresia trebuie înțeleasă în sens propriu sau în sens figurat: tată fără măruntaie (M298) sau fiu înfometat (M2, M292).



Tatăl din M298, care vrea să-și ucidă soția incestuoasă, se întoarce de foarte departe, ușurat de organele vitale care sînt o parte integrantă a individului. Tatăl din M2, care și-a ucis soția incestuoasă, pleacă în depărtare, copleșit sub greutatea unui copac, care este un corp străin. Copacul acesta *plin* este o *consecință* a uciderii femeii incestuoase care, în M298 scapă de ucidere cu *ajutorul* unui copac *scorburos*. M298 își propune să explice scandalul cosmic pe care îl constituie existența planetelor rătăcitoare. În schimb, M292 și M2 desăvîrșesc ordinea lumii: M292 pe plan cosmologic, numărînd și denumind corpurile cerești; M2 pe plan sociologic, introducînd gătelile și ornamentele, grație cărora clanurile și subclanurile vor putea fi numărate și denumite (cf. CG, p. 98-92)<sup>1</sup>

În sfîrșit, în ambele cazuri, mortalitatea omenească joacă un rol, deoarece apare cînd ca mijloc, cînd ca materie a introducerii unei ordini sociale (M2) sau a unei dezordini cosmice (M298).

Tot ceea ce precede a fost considerat din punctul de vedere al eroului. Dar eroina din M298 este și ea o veche cunoștință pentru noi, fiindcă evocă în același timp două personaje în legătură cu care am stabilit că sînt, de fapt, unul singur. Mai întîi soția adulteră și ucigașă din mai multe mituri din Chaco care, în versiunea tereno (M24), își otrăvea soțul cu sînge menstrual, așa cum femeia machiguenga se pregătește să o facă cu resturi culinare îmbibate de venin. Or, opoziției: *murdărie internă* / *murdărie externă*, îi corespunde în mituri o altă opoziție: eroina tereno este prinsă în capcană într-o groapă (M24) sau, după alte versiuni, un copac scorburos (M23, M246). Un copac, scorburos și el, servește nu drept capcană, ci drept refugiu eroinei machiguenga. În consecință, după cum trupul eroinei este sau nu un receptacul de otrăvă, un alt receptacul apare pentru a-i adăposti victimele sau a o adăposti pe ea însăși. Și în cazul din urmă ea își găsește pierzania afară (M23) sau scăparea înăuntru (M298).

<sup>1</sup> Demonstrasem deja pe altă cale că M2 aparținea ciclului tapirului seducător (CG, p. 334-335 și nota 101, p. 300 a cărții de față), ciclul care știm că ține de același grup, ca și ciclul fetei nebune după miere.

S-ar cuveni, dar nu este țelul nostru aici, să examinăm anumite paralele nord-americe ale lui M298: astfel, mitul pawnee, după care meteorii provin din corpul unui om ucis și *decerebrat* de dușmani (Dorsey 2, p. 61-62), și anumite amănunte ale miturilor diegueño și luisseño relative la meteori. În modul cel mai general, teoria meteorilor se bazează pe o serie de transformări:

*trup îmbucatățit* ⇒ *cap desparțit* ⇒ *craniu decerebrat* ⇒ *corp eviscerat* care ar cere un studiu special.

Recurența motivului copacului scorburos ne-a servit mai sus pentru a conecta povestea femeii-jaguar care, sub efectul unei mieri înțepătoare<sup>1</sup> (responsabilă de transformarea ei) dă naștere tutunului, și povestea femeii nebune după miere care izbîndește asupra jaguarului, grație unui copac scorburos și spinos (înțepător pe dinafară), dar care femeie se prefăce în broască datorită închiderii ei într-un copac scorburos plin de miere (și deci, dulce pe dinăuntru).

Or, femeia aceasta nebună după miere este și ea incestuoasă, fie cu un fiu adoptiv (M241, 243, 244; M258), ca eroina machiguenga, sau (M135-136) cu un tînăr cumnat. Tot ca eroina machiguenga, ea urmărește să-și ucidă soțul; dar aici, procedeele se inversează într-un mod cu totul uimitor și care ar demonstra, dacă ar mai fi nevoie, de ce puțină libertate dispune creația mitică.

Femeia recurge la cuțit într-un caz, la otrăvă în celălalt. Eroina guyaneză își amputează soțul cu cuțitul și îi reduce deci trupul la partea care conține visceralele (asupra acestei interpretări, cf. mai sus, p. 268). Cu otrava, sau cel puțin cu această variantă combinatorie a otrăvii deja pregătite pe care o constituie non - remediul, administrat în locul remediului prescriș, eroina machiguenga face în așa fel încît trupul soțului ei să rămînă eviscerat. În miturile guyaneze (M135, M136), trupul visceral devine constelația eminamente semnificativă care este pentru indienii din această regiune Pleiadele. În mitul machiguenga, corpul eviscerat devine cometă sau aeroliți, situați, datorită caracterului lor rătăcitor, într-o categorie opusă. Sub înfățișarea lor masculină, Pleiadele aduc oamenilor peștii, cu care aceștia se hrănesc. Sub înfățișarea ei masculină, cometa îi lipsește pe oameni de plantele comestibile și se hrănește cu ei, alegîndu-și cadavre.

Un ultim amănunt va pune un punct final reconstrucției noastre. Ca să-și desăvîrșesc transformarea în cometă, eroul machiguenga își fixează la posterior un bambus pe care în prealabil l-a aprins, lovindu-l cu o piatră. În timp ce se transformă în Pleiadă, eroul taulipang își duce la gură un fluiet de bambus, din care cîntă fără încetare: „tin, tin, tin”, ridicîndu-se în aer (K.-G. 1, p. 57). Deoarece flautul acesta este de bambus, el întretine un raport de corelație și de opoziție, nu numai cu *bambusul* lovit din mitul machiguenga (a cărui importanță o vom înțelege mai departe), ci și cu *flautul* de os cu care se mîndrește testoașa din

<sup>1</sup> Mierea din M24 este înțepătoare din două puncte de vedere: în sens propriu, fiindcă soțul a pus în ea serpișori; și în sens figurat, pentru că provoacă mîncărimi.

M283-M284<sup>1</sup> și cu fluieratul – dar fără instrument muzical – al zeului agrar din M293; în sfârșit, în M292, cu denumirea stelelor cu ajutorul limbajului fluierat<sup>2</sup>.

De altminteri există la indienii arawak din Guyana un rit, asupra căruia ne-ar plăcea să fim mai bine informați, un rit care adună toate elementele complexului pe care tocmai l-am inventariat, deoarece implică în același timp agricultura, răsăritul Pleiadelor și cele două conduite lingvistice pe care le vom numi de acum înainte, pentru a ne fi mai comod, „chemarea șuierată” și „răspunsul ciocănit”: „Cînd Pleiadele răsar înaintea zorilor, iar anotimpul secetos stă să vină, duhul Masasikiri își începe călătoria pentru a-i preveni pe indieni că trebuie să-și pregătească ogoarele. El emite un șuierat, de unde vine și porecla lui: Masaskiri (*sic*). Atunci cînd oamenii îl aud noaptea, ei își lovesc maceta cu un obiect oarecare, ca să producă un sunet ca de clopot. Este felul lor de a mulțumi duhului că i-a avertizat” (Goeje, p. 51)<sup>3</sup>. Astfel, întoarcerea Pleiadelor este însoțită de un schimb de semnale acustice a căror opoziție o evocă formal pe aceea a tehnicilor de producere a focului prin frecare și percuție, a căror funcție pertinentă am semnalat-o în legătură cu miturile din aceeași regiune (p. 250). „Răspunsul ciocănit” este, într-adevăr, o percuție sonoră, ca și cealaltă; și în M298, ea provoacă aprinderea corpului lovit. Deci nu degeaba, probabil, miturile guayaneze despre originea Pleiadelor (concepută mai întîi sub înfățișarea unei plecări care condiționează întoarcerea lor viitoare) inversează chemarea șuierată și răspunsul ciocănit pe trei axe: cuțit care lovește, în loc de cuțit lovit; și răspuns șuierat în loc de chemare, dar figurată de un cînt de fluier în care șuieratul zeilor agrari bororo și arawak își poate desfășura toate resursele.

1 Cum acest al doilea aspect va fi lăsat de-o parte, ne vom mărgini să indicăm că s-ar cuveni să îl interpretăm pornind de la un episod din M276; transformarea în instrumente muzicale a oaselor lui Uairy – furnicarul, cf. Stradelli 1, art. „mayua” – care a dăruit femeilor secretul riturilor masculine (cf. mai sus, p. 276).

2 Se va observa că în M247 șuieratul leneșului în tăcerea nocturnă se opune cîntecului pe care, atunci cînd era încă în stare să se exprime, animalul acesta prefindea să-l adreseze stelelor (Amorim, p. 145).

3 După Pierre Clastres (comunicare personală), indienii guayakî, neagricoli, cred într-un duh înșelător, stăpîn al mierii, și înarmat cu un arc și cu niște săgeți derizorii din ferigă. Duhul acesta se anunță prin fluierături, dar este pus pe fugă cu ajutorul tărăboiului.

Dacă ipoteza aceasta este exactă, vom putea s-o extindem la mitul tembé (M294) în care cultivatorul prost crescut este ucis într-un accident, pe cînd încearcă să străpungă cu cuțitul, care lovește (în loc să fie lovit, așa cum fac arawak din Guyana, ca să răspundă politicos zeului) o tîgvă proaspăt culeasă (deci plină și lipsită de sonoritate, în opoziție cu acest obiect sonor prin excelență care ar fi devenit aceeași tîgvă uscată și golită). În sfârșit, ne vom feri să uităm că, dacă în mituri tapirul primește cel mai adesea o chemare ciocănită, gîndirea indigenă îi compară strigătul cu un fluierat (M145, CG, p. 370). Și se întîmplă să se și fluieră pentru a-l atrage (Ahlbrinck, art. „wotaro” § 3; Holmberg, p. 26; Armentia, p. 8).

După ce am găsit, într-o credință a indienilor arawak din Guyana, un motiv suplimentar ca să încorporăm mitul machiguenga în ansamblul celor pe care le examinăm acum, este desigur oportun să amintim că indienii machiguenga aparțin ei înșiși unui vast grup de triburi peruviene care sînt de limbă arawak. Împreună cu amuesha, campa, piro, etc. formează un strat de populație de aspect arhaic, a căror sosire în Montaña pare să dateze de foarte multă vreme.

Să ne întoarcem acum la mitul M298, care definește o conduită lingvistică a plantelor față de oameni, în loc de una a oamenilor față de plante (M293, etc.), dar pe care vom putea să îl completăm din acest ultim punct de vedere cu ajutorul unui alt mit machiguenga. Cum mitul acesta este foarte lung, îl vom rezuma la maximum, cu excepția părții care interesează direct expunerea noastră.

#### M299. *Machiguenga: originea plantelor cultivate.*

Odinioară nu existau plante cultivate. Oamenii se hrăneau cu lut de oale, pe care îl coceau și îl înghițeau ca găinile, fiindcă erau lipsiți de dinți.

Lună fu acela care le dădu oamenilor plantele cultivate și care îi învăță să mestece. Într-adevăr, el dezvoltă toate aceste meșteșuguri unei fete indispuse, pe care o vizita în taină, și pe care, pînă la urmă, o luă de soție.

Lună o puse pe soția lui umană să fie fecundată de mai multe ori de un pește, și femeia dădu viață la patru fii: soarele, planeta Venus, soarele lumii inferioare și soarele nocturn (invizibil, dar de la care își trag strălucirea stelele). Fiul acesta

din urmă era atît de arzător, încît aprinse măruntaiele mamei sale; ea muri la naștere<sup>1</sup>.

Soacra indignată își insultă ginerele și-i spuse că, după ce și-a ucis nevasta, nu îi mai rămînea decît s-o mănînce. Lună izbuti totuși să o învie dar, dezgustată de viața pe pămînt, ea se hotărî să-și lase trupul aici și să-și ducă sufletul în lumea inferioară. Lună fu adînc mîhnit și, deoarece fusese sfidat de soacră, mîncă cadavrul, după ce îi vopsise fața în roșu, instaurînd astfel un rit funerar care este în vigoare și astăzi. Carnea omenească i se păru delicioasă. Astfel, din pricina bătrînei, Lună deveni un mîncător de cadavre, și hotărî să plece departe.

Cel de-al treilea fiu își alese sălașul în lumea inferioară. Este un soare slab și malefic, care trimite ploaia atunci cînd indienii defrișează, ca să-i împiedice să incendieze. Împreună cu ceilalți fii ai săi, Lună urcă la cer. Dar ultimul născut era prea fierbinte; pe pămînt, pînă și pietrele crăpau. Tatăl lui îl instală pe firmament atît de sus încît nu îl mai putem vedea. Numai planeta Venus și soarele trăiesc acum în apropierea Lunii, tatăl lor.

Acesta construi într-un rîu o capcană atît de perfecționată, încît toate cadavrele duse de rîu cad în ea<sup>2</sup>. O broască rîioasă supraveghează capcana și, de fiecare dată cînd se prinde cîte un cadavru, îl anunță pe Lună prin orăcăituri repetate /Tantanaróki-iróki, tantanaróki-iróki/, adică literal: „broasca rîioasă tantanaróki și ochiul ei”. Atunci Lună vine în

1 Despre un „prunc fierbinte”, fiu al soarelui, cf. cavina *in*: Nordenskiöld 3, p. 286-287, și uitoto *in*: Preuss 1, p. 304-314, unde soarele acesta fierbinte o mistuie pe mama adulteră care încearcă să vină după el în cer. Vom discuta acest grup într-un alt volum, în legătură cu paralelele nord-americane. Fără să intrăm în detalii, vom admite că mama cu măruntaiele arse de copilul pe care îl naște (adică de cea mai apropiată rudă imaginabilă) este o transformare a tatălui cu trup eviscerat sau a bărbatului cu craniul decerebrat (de către dușmani îndepărtați); cf. p. 320, n. 1.

Personajul civilizator Lună joacă un rol central în gîndirea indienilor sirionó (Holmberg, p. 46-47) ale căror mituri, în ciuda sărăciei lor, trimit limpede la marile mituri arawak din aria guyano-amazoniană, în special M247.

2 Indienii machiguenga își aruncă morții în rîu fără nici un fel de ceremonie (Farabee 2, p. 12).

grabă și ucide cadavrul (*sic*) cu lovituri de măciucă. Îi taie mîinile și picioarele, le frige și le mănîncă. Iar restul îl transformă în tapir.

Pe pămînt nu mai există decît fetele lui Lună, adică plantele pe care le cultivă indienii și din care își trag existența: manioc, porumb, banana-legumă (*Musa normalis*), cartoful dulce, etc. Pentru aceste plante pe care le-a creat, și care îi zic „tată”, Lună păstrează un interes vigilent. Dacă indienii strică maniocul sau îl aruncă, dacă îi împrăstie cojile sau îl curăță prost, fata-manioc plînge și îi reclamă la tatăl ei. Dacă indienii mănîncă maniocul fără garnitură sau pregătit pur și simplu cu ardei, fata se supără și-i spune tatălui ei: „Nu îmi dau nimic, mă lasă singură, sau nu îmi dau decît ardei, a căror iuteală nu o suport.” În schimb, dacă indienii au grijă să nu risipească maniocul și să adune toate cojile într-un loc pe unde nu este voie să umbli, atunci fata este mulțumită. Și cînd se mănîncă maniocul cu carne sau cu pește, care sînt alimente de calitate, ea se duce și-i spune tatălui ei: „Mă tratează bine, îmi dau tot ce vreau.” Dar ceea ce îi place ei mai mult decît orice, este să se pregătească din ea o bere îmbogățită cu salivă și bine fermentată.

Celelalte fiice ale lui Lună reacționează la fel față de modul în care sînt tratate de către oameni. Aceștia nu le aud plîsetele și nici mărturiile de satisfacție. Dar ei se străduiesc să le mulțumească, pentru că știu că, dacă le-ar face nefericite, Lună le-ar chema la el și oamenii ar trebui atunci să mănînce lut ca pe timpuri (Garcia, p. 230-233).

De cînd Rivet a descoperit în 1913 anumite asemănări lexicale între limba bororo și dialectele otuké din Bolivia, se admite că cultura bororo ar putea să aibă în America de Sud afinități occidentale. O comparație între M293 și M299 întărește considerabil această ipoteză, pentru că miturile acestea prezintă analogii foarte frapante. În ambele cazuri este vorba de originea plantelor cultivate și a riturilor care prezidează, fie la producerea lor (bororo), fie la consumul lor (machiguenga). La originea acestor mituri sînt cinci divinități agrare: un tată și cei patru fii ai săi. Mitul bororo o trece pe mamă sub tăcere, mitul machiguenga se grăbește să o elimine. La machiguenga tatăl este luna, fiii săi „sorii”; și *Enciclopedia Bororo*, prezentînd două rezumate ale unei variante a lui M293

care va figura în cel de-al doilea volum așteptat cu nerăbdare, precizează că tatăl, Burékoibo, nu este altul decât soarele, Méri („*Espirito. denominação também Méri*”, *L.c.*, art. „Burékoibo”; cf. și *L.c.*, p. 774). În ambele mituri, cel de-al treilea fiu îndeplinește rolul de specialist în lucrări agricole, fie că le favorizează (bororo) sau le împiedică (machiguenga). Totuși, această ușoară divergență este și mai puțin marcată decât pare, deoarece în mitul bororo, fiul îi pedepsește explicit pe cultivatorii care nu îl respectă, dindu-le recolte proaste, iar mitul machiguenga admite implicit că ploile, survenind în perioada incendiilor și răspunzătoare de recoltele proaste, pot să fie pedeapsa unor consumatori lipsiți de respect.

Soare al lumii inferioare, cel de-al treilea fiu din mitul machiguenga, este un spirit chthonian și malefic. Acela din mitul bororo se numește Bopé-joku, de la Bopé: duh rău (cf. E. B., art. „maeréboe”: „*Os primeiros espiritos malfazejos são chamados comumente apenas hópe. assim que esta forma. embora possa indicar qualquer espirito. entretanto comumente designa apenas espiritos maus*”, p. 773). Sensul lui /joku/ nu este foarte clar, dar se va observa că cel puțin un omonim al lui figurează în compunere, în numele unei specii de albine /jokúgoe/ care își face cuibul sub pământ sau în termitiere părăsite (E. B., vol. I, art. „jokúgoe”). Deocamdată nu pare posibil să exploatăm în vreun fel numele celorlalți fii din mitul bororo, cu excepția, poate, a numelui celui mai mare: Uarudúdoe, corespunzând celui al primului născut machiguenga (numit Puriáhiri, „cel care încălzește”), sugerează o derivație analogă de la /waru > baru/ „căldură” (cf. bororo /barudodu/ „încălzit”).

În mitul machiguenga nu este vorba de limbajul fluierat care, după bororo, asigură odinioară creșterea spontană a porumbului prodigios. Dar, la cealaltă extremitate a câmpului semantic, indienii machiguenga merg mai departe decât bororo, neexcluzând faptul că plantele cultivate ar putea dispărea complet în cazul în care ar fi prost tratate:

| RECOLTĂ :            | SUPERLATIVĂ     | BUNĂ       | PROASTĂ  | NULĂ      |
|----------------------|-----------------|------------|----------|-----------|
| { M <sub>293</sub> : | limbaj fluierat | limbaj     | limbaj   |           |
|                      |                 | curtenitor | injurios |           |
| { M <sub>299</sub> : |                 | tratament  |          | tratament |
|                      |                 | curtenitor |          | injurios  |

De la mitul bororo la mitul machiguenga se observă deci o transformare remarcabilă, de la limbajul mai mult sau mai puțin curtenitor,

adrcsat plantelor, la o bucătărie mai mult sau mai puțin îngrijită, al cărei obiect îl fac aceste plante. Nu s-ar putea spune într-un mod mai nimerit că, așa cum am sugerat de mai multe ori (*L.-S.* 5, p. 99-100; 12, *passim*), bucătăria este un limbaj în care fiecare societate codează mesajele care îi permit să semnifice măcar o parte din ceea ce este. Am demonstrat mai înainte că limbajul injurios constituia, printre conduitele lingvistice, aceea care se apropia cel mai mult de această conduită non-lingvistică care este vacarmul, în așa măsură încât cele două conduite apar drept comutabile în numeroase mituri sud-americe și deopotrivă în tradiția europeană așa cum o atestă și la noi simplul bun-simț și nenumărate feluri de a vorbi. *Crud și gătit* ne oferise prilejul de a stabili o omologie directă între bucătăria proastă și vacarm (*CG*, p. 359)<sup>1</sup>: vedem acum că există o omologie între limbajul grijuliu și bucătăria îngrijită. Este ușor deci să determinăm termenul problematic desemnat prin x în ecuația propusă la pagina 380 a precedentului volum: dacă zgomotul corespunde în mituri cu un abuz de hrană gătită, înseamnă că el însuși este un abuz de limbaj articulat. Puteam să bănuim, și urmarea acestei cărți o va dovedi pe deplin.

Totuși, într-un mod oarecare mitul bororo și mitul machiguenga nu se reproduc: ele se completează. După bororo oamenii puteau într-adevăr vorbi plantelor (cu ajutorul limbajului fluierat), într-o epocă în care acestea erau ființe personale, capabile să înțeleagă mesajele și să crească spontan. Acum, comunicarea aceasta s-a întrerupt, sau mai degrabă ea continuă prin intermediul unei divinități agrare care le vorbește oamenilor și căreia oamenii îi răspund bine sau rău. Se stabilește deci un dialog între zeu și oameni, iar plantele nu mai sînt decât prilejul acestuia.

La machiguenga se întîmplă invers. Fete ale zeului, deci ființe personale, plantele dialoghează cu tatăl lor. Oamenii nu dispun de nici

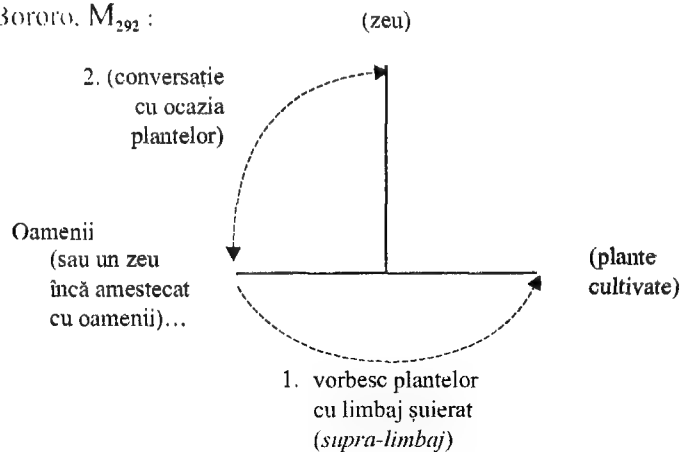
1 Cf. în franceză dublul sens al unor cuvinte ca „gargote” și „boucan”. În sprijinul echivalenței deja stabilite între eclipsă și anti-bucătărie (*CG*, p. 362-365, 366), se poate invoca în contextul de față credința botocudo după care eclipsele apar cînd soarele și luna se ceartă și schimbă injurii. Atunci ei devin negri de furie și de rușine (Nim. 9, p. 110). [*Gargote* înseamnă „restaurant unde se mănîncă prost, mîncare prost gătită”; *gargoter* se spune despre o fierătură care bolborosește, dar și despre cineva care mănîncă urît, eventual cu zgomot. *Boucan* înseamnă „pastramă, carne afumată”, dar și „tămbălău, vacarm”. În cazul ambelor cuvinte apare asocierea dintre alimentație și zgomot. Tinînd seama că *boucan* e la origine mîncarea conservată a marinarilor și piraților din Antile, se poate spune că termenul se referă la o bucătărie de proastă calitate. *N. trad.*]

un mijloc pentru a surprinde aceste mesaje: „*Los machiguengas no perciben esos lloros y regocijos*” (Garcia, p. 232); dar, cum se vorbește despre oameni, ei sint, totuși, ocazia acestor mesaje. În același timp, posibilitatea teoretică a unui dialog direct exista pe vremurile mitice, când cometele încă nu își făcuseră apariția în cer. Dar pe vremea aceea plantele nu erau decât niște semi-persoane, înzestrate cu limbaj, deși afectate de o elocuție defectuoasă, care nu le îngăduia să se servească de acesta pentru a comunica.

Complețindu-se unul pe celălalt, miturile restituie deci un sistem global cu mai multe axe. Părinții salesieni indică faptul că limbajul fluierat al indienilor bororo îndeplinește două funcții principale: să asigure comunicarea între interlocutori prea îndepărtați ca să poată întreține o conversație normală; sau să elimine terți indiscreți, care înțeleg limba bororo, dar care nu au învățat tainele limbajului șuierat (Colbacchini 3, p. 145-146; E. B., vol. I, p. 824). Acesta oferă deci comunicării posibilități care sînt deopotrivă mai ample și mai limitate. Super-limbaj pentru interlocutorii direcți, pentru terți este un infra-limbaj.

Limbajul vorbit de plante posedă caractere exact opuse. Adresat acestui interlocutor direct, omul, limbajul lor este o bilbiială de neînțeles (M298); pe cînd limbajul limpede îl lasă pe om deoparte. Omul nu îl percepe, deși nu este vorba decât despre el (M299). Limbajul fluierat și sunetele indistincte formează deci un cuplu de opoziții.

Bororo, M<sub>292</sub> :



*Nota.* – Se va observa că limbajul șuierat al indienilor bororo este un *super-limbaj* pentru interlocutor și un *infra-limbaj* pentru terți. Simețric, limbajul plantelor din M298-M299 este un *infra-limbaj* pentru interlocutori (M298) dar un *super-limbaj* pentru terți (M299).

Lipsa fluierului cu găuri la bororo este cu atât mai remarcabilă cu cît acești indieni fabrică instrumente de suflat de o anumită complexitate, în special trompete și clarinete, compuse dintr-un tub cu ancie și un rezonator dar care, ca și flautele lor, nu produc decât o singură notă. Desigur, trebuie să punem această ignorare (sau, mai verosimil, această interdicție) în legătură cu dezvoltarea excepțională a limbajului șuierat: în alte părți, fluierul cu găuri servește în special la transmiterea mesajelor. Posedăm numeroase mărturii în această privință, provenind în special din valea Amazonului, unde vînătorii și pescarii cîntau la flaut adevărate *leitmotive* ca să își anunțe întoarcerea, izbînda sau neizbînda, și conținutul tolbei lor vînătorești (Amorim, *passim*). În asemenea cazuri, indienii bororo recurg la limbajul șuierat (cf. M26; CG, p. 140).

A cînta din fluier se spune în tukano „a plînge” sau „a se plînge” cu ajutorul acestui instrument (Silva, p. 255). La waiwai „avem toate motivele să credem că melodiile cîntate la fluier îndeplinesc un program... și că muzica servește la descrierea unor situații variate” (Fock, p. 280). Apropiindu-se de un sat străin, vizitatorii se anunță prin șuierături scurte și puternice; dar invitații se convoacă în sunetul fluierului (*ibid.*, p. 51, 63, 87). În limba indienilor kalina din Guyana, „trompeta tipă”, dar fluierului „i se dă cuvîntul”: „Cînd se cîntă din fluier sau din alt instrument muzical care produce sunete multiple, se spune mai degrabă /eruto/, a procura limbaj, cuvîntele unui lucru... Același cuvînt /eti/ desemnează numele propriu al unei persoane, strigătul specific al unui animal și chemarea cu fluierul sau cu toba” (Ahlbrinck, *index*; și art. „eti”, „eto”). Un mit arekuna (M145) numește „fluier” strigătul distinctiv al fiecărei specii animale. Asimilările acestea sînt importante, pentru că am arătat în *Crud și gătit*, în special în legătură cu M145, că strigătul specific este omologul pe plan acustic al blăni și penajului distinctive, care dovedesc ele însele introducerea în natură a unui regn al marilor intervale, prin îmbucătățirea continuului primitiv. Dacă întrebuițarea numelor proprii joacă același rol, aceasta înseamnă că instaurează între persoane o discontinuitate care urmează confuziei ce domnea între indivizii biologici reduși la atributele lor naturale. La fel, întrebuițarea muzicii este supradăugată întrebuițării limbajului, care este întotdeauna amenințat

să devină de neînțeles dacă este vorbit la distanță prea mare sau dacă vorbitorul este afectat de o articulație proastă. Muzica remediază continuitatea discursului cu ajutorul unei opoziții mai tranșante între tonuri și al unor scheme melodice imposibil de confundat, pentru că sînt percepute global.

Desigur, astăzi știm că natura limbajului este discontinuă, dar gîndirea mitică nu o conține astfel. Este cu atît mai remarcabil că indienii sud-americani speculează mai ales plasticitatea lui. Existența, ici și colo, a unor dialecte proprii fiecărui sex dovedește că nu numai femeilor nambikwara le place să deformeze cuvintele ca să le facă de neînțeles, și preferă elocuției clare o bolboroseală comparabilă cu aceea a plantelor din mitul machiguenga (L.-S. 3, p. 295). Indienilor din Bolivia orientală „le place să împrumute cuvinte străine, de unde rezultă... că limba lor se schimbă mereu; femeile nu pronunță sunetul /s/, pe care îl transformă întotdeauna în /f/” (Armentia, p. 11). Acum mai mult de un secol, Bates scria (p. 169) cu prilejul unei șederi la populația mura: „Cînd indienii, bărbați și femei, sporovăiesc între ei, par a se complăce în inventarea unor pronunțări noi și deformarea cuvintelor. Toată lumea ride de aceste creații argotice și termenii cei noi sînt adeseori adoptați. Am făcut aceeași observație în cursul unor lungi călătorii pe apă cu echipaje indiene.”

Vom apropia în glumă aceste observații de o scrisoare, de altminteri plină de cuvinte portugheze, scrisă de Spruce dintr-un sat de pe rio Uaupés către prietenul său Wallace, deja întors în Anglia: „Nu uitați să-mi spuneți ce progrese faceți în limba engleză și dacă vă puteți face deja înțeles de indigeni...” Observație pe care Wallace o comentează în acești termeni: „În timpul întîlnirii noastre la São Gabriel... ne dăduserăm seama că ne devenise cu neputință să discutăm în engleză fără a recurge la expresii și cuvinte portugheze care reprezentau aproximativ o treime din vocabularul nostru. Chiar și cînd ne hotărăm să nu vorbim decît engleza, nu reușeam să o facem decît cîteva minute la rînd și cu mare greutate; de îndată ce conversația se însuflețea, sau trebuia să povestim o anecdotă, se întorcea și portugheza!” (Spruce, vol. I, p. 320).

Această osmoză lingvistică, bine cunoscută de călători și de expatriati, a jucat probabil un rol considerabil în evoluția limbilor americane și în concepțiile lingvistice ale indienilor sud-americani. După teoria kalina culeasă de Penard (*in*: Goeje, p. 32): „vocalele se schimbă mai repede decît consoanele, fiindcă sînt mai subțiri, mai ușoare și mai fluide decît consoanele rezistente; ca urmare, /yumu/ ale lor se închid mai

repede, adică se întorc la izvor mai repede<sup>1</sup>. Astfel, cuvintele și limbile se desfac și se refac în cursul timpului”.

Dacă limbajul ține de regnul micilor intervale, înțelegem că muzica, care înlocuiește prin ordinea proprie confuzia celorlalte ordini, apare ca o vorbire mascată înzestrată cu dubla funcție pe care societățile fără scriere i-o atribuie măștii: disimularea individului care o poartă conferindu-i în același timp o semnificație mai înaltă. Ca și numele propriu, care joacă rolul unei adevărate metafore a ființei individuale, deoarece o transformă pe aceasta în persoană (L.-S. 9, p. 284-285), fraza melodică este o metaforă a discursului.

\*  
\* \*

Nu putem și nici nu vrem să extindem această analiză care pune problema prea vastă a raportului între limbajul articulat și muzică. De altminteri, paginile precedente sînt deajuns pentru ca să dea o idee despre economia generală a codului acustic, a cărui existență și funcțiune apar manifeste din mituri. Proprietățile codului nu vor apărea decît progresiv, dar, pentru a facilita înțelegerea lor, considerăm potrivit să le schițăm provizoriu încă de pe acum sub forma unei scheme pe care o vom putea preciza, dezvolta și rectifica la nevoie (fig. 15).

Termenii codului se distribuie pe trei nivele. Jos, găsim diferitele tipuri de chemări adresate de femeia sau de femeile adultere tapirului seducător (sau altor animale care țin loc de variante combinatorii ale tapirului): chemare numită, chemare fluierată și chemare ciocănită, punînd în conexiune o ființă umană și un alt fel de ființă, care ține exclusiv de natură în dubla sa calitate de animal și de seducător. Aceste trei tipuri de conduite acustice prezintă deci caracterul de *semnale*.

Nivelul mijlociu adună la un loc conduitele lingvistice: limbaj șuierat, cuvinte curtenitoare, cuvinte injurioase. Vorbirile acestea apar într-un dialog între unul sau mai mulți oameni și o divinitate care a îmbrăcat forma omenească. Acesta nu este, desigur, cazul limbajului șuierat așa cum este folosit de obicei, dar în ambele mituri bororo în care

1 Sensul cuvîntului /yumu/ nu este clar. A fost tradus în diferite feluri, prin „spirit” sau „tată”; cf. discuția despre întrebuintarea acestui termen la Penard *in*: Ahlbrinck, art. „sirito”. În context, /yumu/ pare să evoce ideea unui ciclu. Despre sensul lui /yumu/ și al întrebuintărilor sale, cf. Goeje, p. 17.

joacă un rol (M292, M293), el dă acces de pe planul cultural (cel al limbajului articulat) la planul supranatural, fiindcă zeii și duhurile îl folosesc pentru a comunica cu plantele supranaturale (acelea care odinioară creșteau singure) sau cu stelele, care sînt ființe supranaturale.

În sfîrșit, cele trei tipuri de instrumente muzicale plasate la nivelul superior tin de cînt, fie că ele însele cîntă sau acompaniază cîntul, care se opune discursului vorbit așa cum acesta se opune unui sistem de semnale.

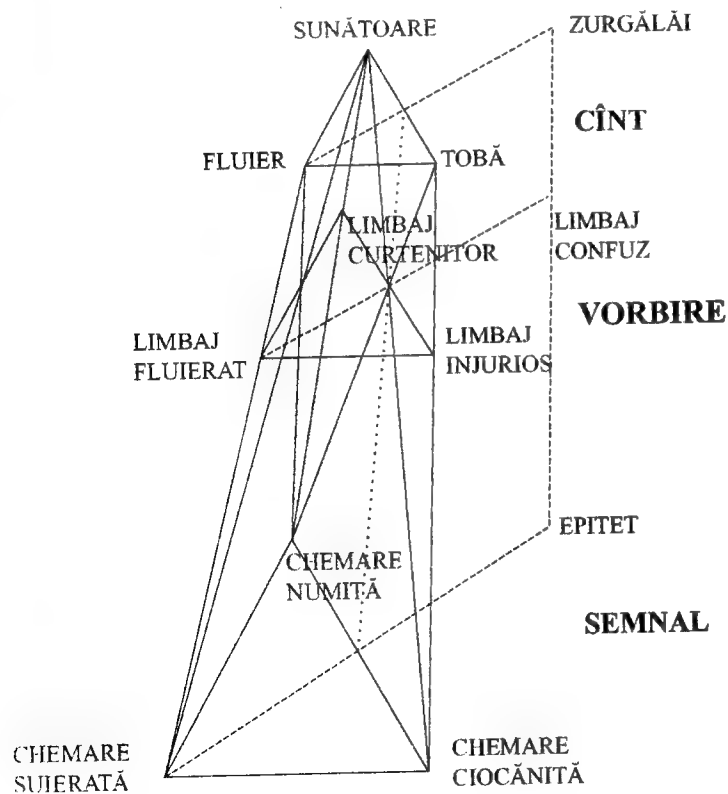


Fig. 15. – Structura codului acustic.

În ciuda caracterului său provizoriu (sau tocmai din cauza lui), schema suscită mai multe remarci.

În primul rînd, am pus sunătoarea și toba în corelație și în opoziție cu fluierul, deși cele două prime instrumente nu au apărut încă în mituri decît în chip discret și sub o formă, am putea zice, voalată. Sunătoarea ne-a apărut astfel prin transformarea ei inversă în M294: tîgvă proaspătă și plină (în loc să fie uscată și golită) și în care eroul încearcă (dar zadarnic) să-și înfigă cuțitul ca la *bilboquet*<sup>1</sup>, pe cînd sunătoarea constă dintr-o tîgvă înfiptă într-un băț la care este fixată durabil. Cît despre toba, pe care am înfipt-o cu prilejul unui comentariu lingvistic al cuvîntului kalina /eti/, desemnînd chemarea fluierului și a tobei (p. 229), ea este prezentă în chip obscur încă de la începutul cărții. Toba aceasta este, într-adevăr, toba de lemn, făcută dintr-un trunchi de copac scobit și despiciat într-o latură: adică un obiect de același tip ca și arborele scorburos ce servește drept receptacul natural mierii, și care joacă rolul de adăpost sau de capcană în mai multe mituri. Un mit matakò (M214) apropie în termeni expliți adăpătoarea scobită dintr-un trunchi de copac, în care se pregătește hidromelul, și toba de lemn: „Indienii au scobit o adăpătoare mai mare și au băut toată berea. O pasăre a făurit prima tobă. A bătut-o toată noaptea și la sosirea dimineții s-a prefăcut în om” (Métraux 3, p. 54). Apropierea aceasta își va recăpăta în curînd sensul deplin. Cît despre poziția semantică a sunătorii, ea va reieși la un stadiu ulterior al expunerii.

În al doilea rînd, s-a sugerat mai sus că limbajul confuz (adresat de plante eroului uman în mitul machiguenga M298) se află în opoziție diametrală cu limbajul șuierat (vorbit plantelor de zeul cu formă umană din mitul bororo M293, a cărui simetrie cu celelalte a fost demonstrată). Am pus deci limbajul confuz la un loc mai retras față de celelalte conduite lingvistice, pentru că este vorba de un infra-limbaj care nu este în stare să asigure comunicarea. Dar în același timp, locul acesta se află la egală distanță de limbajul curtenitor și de limbajul injurios, ceea ce se potrivește perfect cu resortul dramatic al lui M298: plantele, care joacă rolul de destinatar într-un dialog imposibil, vor să fie curtenitoare, dar mesajul lor este primit de destinatar ca și cum ar fi injurios, deoarece se răzbună smulgînd plantele și aruncîndu-le din grădină.

Imediat se pune întrebarea dacă cele două nivele extreme pot admite termeni a căror poziție să fie omologă cu poziția pe care o ocupă limbajul

1 Este vorba de un joc răspîdit în Franța Renașterii; trebuia să prinzi o bilă legată de un mîner, în așa fel încît ea să rămînă pe partea superioară, scobită, a aceluia mîner. *N. trad.*

confuz la nivelul mediu. Se pare, într-adevăr, că miturile și riturile oferă termeni care satisfac condițiile formulate. În ciclul tapirului seducător, eroina îl cheamă câteodată pe animal proferind un epitet care poate fi fie numele comun al animalului, ridicat la demnitatea de nume propriu, fie un adjectiv calificativ, care exprimă numai starea sufletească a locutoarei. Adică două tipuri de termeni, care poartă în ei un germene de confuzie: într-un caz, nu e limpede dacă animalul este interpelat ca o persoană sau denumit ca un obiect; și, în celălalt caz, identitatea destinatarului rămâne nedeterminată.

Ambiguitatea inerentă a epitetului, oricare ar fi tipul acestuia, îl opune chemării fluierate, a cărei ambivalență are, dimpotrivă, un caracter iconic (în sensul pe care îl dă acestui cuvânt Peirce): șuierând pentru a chema tapirul, se reproduce din punct de vedere fizic chemarea acestui animal. Am văzut (p. 309) că miturile tacana înlocuiesc chemarea șuierată printr-un anunț șuierat. În consecință, epitetul se situează într-adevăr la nivelul inferior al schemei, între chemarea numită (când animalul are un nume propriu adevărat) și chemarea ciocănită, și puțin în retragere față de ambele, din cauza ambiguității sale.

Considerând acum nivelul superior, vom observa că organologia sud-americană include un instrument muzical a cărui poziție este la fel de ambiguă: zurgălăii, fixați la picioarele dansatorilor sau la un baston cu care se lovește pământul. Făcuți din coji de nucii sau din copite de animale înșirate pe o frînghie și care produc un foșnet când se ciocnesc, zurgălăii sînt, din punct de vedere tipologic, vecini cu sunătorile, al căror foșnet rezultă din ciocnirea de peretele unei tigve a unor grăunțe sau pietre conținute în interior. Dar, din punct de vedere funcțional, zurgălăii se înrudesc mai degrabă cu toba, deoarece agitația lor – care, pe deasupra, este mai puțin controlată decât controlează mîna agitația sunătorii – rezultă indirect dintr-o bătaie (tropotul piciorului, bocănitul bastonului). Intențional și discontinuu în ce privește cauza sa, dar aleatoriu prin rezultat, sunetul zurgălăilor se situează, deci, ca și vorbirea confuză, în retragere; dar pentru motivele pe care le-am pomenit, se situează, de asemenea, la egală distanță de toba de lemn și de sunătoare.

În ce privește zurgălăii, indienii uitoto au idei care confirmă indirect analiza precedentă. Instrumentul acesta muzical deține un loc important în dansurile lor, alături de fluier și de tobă, și se consideră că reprezintă animale, în special insectele: libelule, viespi și bîrzăuni (Preuss 1, p. 124-133, 633-644), care emit un bîzîit ambiguu, de vreme ce, în funcție de regiune, indigenii îl codează fie în termeni de cuvinte cîntate, fie în termeni de chemare ciocănită (CG, p. 361, n. 110).

Între cele trei nivele ale schemei, ghicim, în sfîrșit, o rețea complicată de conexiuni transversale, unele paralele între ele, altele oblice. Să cercetăm mai întii conexiunile paralele, care corespund fiecare uneia din muchiile prisme. Pe o muchie găsim, de jos în sus, în ordinea intensităților crescătoare, chemarea ciocănită, limbajul injurios, bătaia tobei, care sînt tipuri de conduită acustică ce au obiectiv cea mai clară afinitate cu categoria zgomotului deși, nu trebuie să uităm că toba izbuteste să fie în același timp termenul cel mai sonor și cel mai lingvistic al seriei: „Tobele-de-lemn ale indienilor boro și okaina... servesc la transmiterea unor mesaje referitoare la data, locul și obiectul sărbătorii. Executanții nu pot să utilizeze un cod; mai degrabă ei încearcă să reprezinte sunetul cuvintelor cu ajutorul tobelor, și indienii mi-au spus întotdeauna că făceau cuvinte pe tobă” (Whiffen, p. 216, 253).

Cea de-a doua muchie grupează în ordine semnalul fluierat, limbajul șuierat și cîntecul fluierului. Această succesiune asigură trecerea de la fluieratul monoton la fluieratul modulat, apoi la melodia fluierată. Este vorba, deci, de o axă muzicală, definită de recursul la noțiunea de tonalitate.

Pe a treia muchie găsim reunite conduite esențialmente lingvistice, deoarece chemarea numită este un semnal lansat cu ajutorul unui cuvînt (ceea ce îl opune celorlalte două) iar limbajul curtenitor corespunde, așa cum spun miturile, cu modul de întrebuintare cel mai pe deplin lingvistic al limbajului (în opoziție cu limbajul injurios, se înțelege de la sine, dar și cu limbajul șuierat, în legătură cu care am văzut că, deși este superlimbaj pe un plan, pe un altul este infra-limbaj). Cît despre sunătoare, dintre toate instrumentele muzicale, este acela a cărui funcție lingvistică este cea mai clară. Desigur, fluierul vorbește, dar mai ales limbajul oamenilor care îi „dau” cuvîntul (mai sus, p. 329). Dacă este adevărat că zurgălăii și toba transmit oamenilor mesaje divine: „zurgălăii își spun cuvintele lor cu glas tare oamenilor, aici pe pămînt” (Preuss, *l.c.*), funcția aceasta se exercită la concurență cu aceea a unei chemări adresate de niște oameni altor oameni: „Prin sunetul tobei îi chemăm pe ceilalți” (*ibid.*). Și cu cît mai elocvent e discursul divin dacă este emis de sunătoare, care e pictată ca să imite chipul zeului! (Zerries 3, *passim*). După teoria lingvistică a indienilor kalina, la care ne-am referit deja, fonemele limbii se situează pe suprafața sunătorii: „Cercul, cu cele șase raze înscrise, este simbolul celor cinci vocale *a. e. i. o. u.*, avînd în plus *m*... Sunătoarea este un glob în interiorul căruia pietricelele reprezintă ideile fundamentale și a cărui suprafață externă exprimă armonia sunetelor limbajului” (Goeje, p. 32).



Să trecem acum la conexiunile oblice. În adâncimea prisme figurate în schemă, patru diagonale delimitează doi tetraedri isosceli, ale căror vîrfuri se întrepătrund. Acela al cărui vîrf este îndreptat în sus, adună pe muchiile lui ansamblul celor trei chemări și sunătoarea, respectiv patru termeni între care vom vedea că există un dublu raport de corelație și de opoziție. Fără a anticipa asupra unei dezvoltări ulterioare, va fi de ajuns să indicăm că chemările fac să apară în sinul societății omenești (și pentru ghinionul ei, de vreme ce din acest eveniment va rezulta pierderea femeilor), un animal, ființă naturală. Dimpotrivă, spre norocul societății, sunătoarea face să apară ființe supranaturale, duhuri sau zei.

Celălalt tetraedru, al cărui vîrf se îndreaptă către în jos, adună la bază cele trei instrumente muzicale și, traversînd planul limbajului articulat, cel de-al patrulea vîrf al lui înfilnește chemarea numită, care constituie într-adevăr, forma de chemare cea mai lingvistică. Configurația aceasta trimite la remarci anterioare (p. 320-330). Muzica, spuneam noi atunci, este transpunerea metaforică a vorbirii, tot așa cum numele propriu îi servește drept metaforă individului biologic. Este vorba, deci, de patru termeni avînd valoare de metaforă și care sînt regrupați astfel, pe cînd ceilalți patru au valoare de metonimie: sunătoarea este zeul redus la capul lui, latura vocalică lipsește limbajului parțial pe care sunătoarea îl emite, și ale cărei afinități sînt toate consoanante, deoarece constau în micro-zgomot e; cît despre chemări, se reduc și ele, dar altminteri, la o parte de vorbire sau la un moment al vorbirii. Numai la nivelul mijlociu se echilibrează aceste aspecte metaforic și metonimic; într-adevăr, este vorba aici de discursul înțeles în sens propriu și, sub trei modalități diferite, de fiecare dată prezent în întregimea sa.

### III

## ÎNTOARCEREA CĂUTĂTORULUI DE PĂSĂRI

O lungă anchetă despre mitologia mierii ne-a făcut, în cadrul unui sistem mai vast ale cărui contururi abia le schițam, să punem în corelație și opoziție ceea ce ni s-a părut comod să numim „chemarea ciocănită” și „chemarea (sau răspunsul) șuierat(ă)”. Dar, de fapt, „chemarea ciocănită” ar fi trebuit să ne atragă atenția de multă vreme; și mai exact, în legătură cu primele mituri relative la miere pe care am avut prilejul să le discutăm.

Să ne întoarcem deci la pagina 136 din *Crud și gătit*. Un mit (M24) al indienilor tereno, care sînt niște arawak meridionali stabiliți în nord-estul regiunii Chaco, la frontiera Boliviei, a Paraguayului și a Braziliei, povestește despre un om care descoperă că soția îl otrăvește cu sînge menstrual. Se duce să caute miere, și o amestecă cu carnea unor embrioni de șarpe, extrași din trupul unei femcle ucise la poalele copacului în care se găseau și albinele. După ce a înghițit acest amestec, femeia se transformă în jaguar și își fugărește soțul care, ca să-i scape, preia rolul căutătorului de păsări din M1, M7-12. În timp ce vidma aleargă după papagalii pe care el i-i aruncă, bărbatul coboară din copac și fuge în direcția unei gropi, în care soția sa cade și moare. Din cadavrul ei se naște tutunul.

Introdusesem acest mit și variantele lui matakó (M22) și toba-pilagá (M23), ca să demonstrăm existența unui ciclu care duce de la focul distrugător (de jaguar) la tutun, de la tutun la carne (prin M15, M16, M25),

și de la carne la focul de bucătărie, deci constructor, obținut de la jaguar (în M7-M12). Ciclul acesta definește deci un grup închis, ai cărui operatori sînt jaguarul, porcul sălbatic și căutătorul de păsări (CG, p. 121-147). Nu fusese nevoie atunci să subliniem un amănunt din M24 care, ținînd cont de considerațiile precedente, trebuie să apară acum în prim plan: eroul își bate sandalele una de cealaltă<sup>1</sup> „ca să găsească miere mai ușor”; altfel spus, adresează mierii o „chemare ciocănită”, care are drept rezultat că va obține nu numai miere, ci și un șarpe. Care poate fi semnificația simbolică a acestei practici cărcia, după cum vom vedea, alte mituri îi fac ecou, fără ca observațiile disponibile să îngăduie, pare-se, să o coroborăm direct?

Mai multe mituri ale indienilor tacana din Bolivia orientală, utilizate parțial la începutul acestei lucrări (M194-M197) relatează ciorovăielile a doi frați divini, Edutzi, cu niște meleros (în Brazilia: irăra, *Tayra harbara*), purtători ai unei mici tobe care sună de fiecare dată cînd ei (sau ele) sînt bătuți. Pentru a-și scăpa fetele de aceste maltratări (binemeritate, de altfel, de vreme ce fetele își trădează soții divini, fie în calitate de consoarte, fie în calitate de bucătărese), melero-tatăl le transformă în ara. Aceasta este originea tobei rituale a preoților tacana, acoperită cu piele de irăra și bătută în timpul cultului ca să comunice cu Edutzi (Hissink-Hahn, p. 109 – 110). Și aici apare, prin urmare, o conexiune între căutarea mierii ai căror stăpîni sînt, după cum indică numele lor spaniol, melero<sup>2</sup>, și o formă de chemare ciocănită.

Fie că vastul grup cultural și lingvistic din care fac parte tacana ține sau nu de familia arawak – deoarece chestiunea este controversată – poziția lor rămîne totuși semnificativă între vecini septentrionali și occidentali care sînt de limbă arawak și, în sud și răsărit, resturile unei populări mai vechi, tot arawak, ai cărei ultimi martori sînt tereno. Într-adevăr, totul se petrece ca și cum mitul tereno, care tocmai a fost amintit, ar fi constituit trăsătura de unire între mituri tipice din Chaco relative la originea tutunului, și un grup de mituri tacana, în care eroul se face căutător de păsări, dar care, în măsura în care putem judeca noi (fiindcă este vorba de o mitologie expusă timp de trei secole la contacte neîntrerupte cu creștinismul), se referă mai degrabă la originea riturilor de vînătoare și de bucătărie. Sub acest raport, miturile tacana trimit la

1 Majoritatea populațiilor din Chaco întrebuintau sandale cu tălpi de lemn sau din piele.

2 Fumicarul, care va reapărea curînd în discuția noastră, este numit și el în unele regiuni de limbă spaniolă, melero „negustor de miere”, sau colmenero, „apicultor” (Cabrea e Yepes, p. 238-240).

miturile gé, pe care le-am studiat în prima parte (III, B), și a căror eroină este o fată nebună după miere, rol atribuit nevastei eroului în mitul tereno. Afinitatea dintre miturile tacana și miturile gé este și ea confirmată de episodul, recurent și aici și acolo, al originii fumicarului, care înlocuiește originea jaguarului (Chaco), sau originea obiceiurilor alimentare ale jaguarului (mituri gé despre originea focului de bucătărie, M7-M12), fiindcă am stabilit independent (CG, p. 242-244) că aceste animale sînt inversate în sinul unui cuplu.

#### M300a. Tacana: istoria căutătorului de păsări.

Un indian, prost vînător, dar foarte bun agricultor, locuia cu nevasta, cu mama și frații acesteia. Familia socrilor se purta urît cu el pentru că nu aducea niciodată vînat. Totuși, el era singurul care îi aprovizionă cu manioc, porumb și banane.

Într-o zi, cumnații lui îl puseră să urce într-un copac, sub pretext de a căuta ouă de ara; apoi tăiară liana care-i servise ca să urce și îl părăsiră, nu fără a fi bocănit în rădăcinile copacului ca să facă să iasă din trunchiul scorburos un /ha bacua/ „șarpe-papagal” (*Boa constrictor*) care locuia acolo, socotind că acesta își va devora victima.

Refugiat la extremitatea unei ramuri (sau atîmat de liana tăiată) înfometat și epuizat, bărbatul rezistă toată ziua și toată noaptea (după alte versiuni: 3, 8 sau 30 de zile) atacurilor șarpelui. Aude un zgomot *despre care crede la început că este acela făcut de un căutător de miere* (sublinierea noastră), dar care de fapt provine de la duhul pădurilor Deavoavai, care bate în rădăcinile marilor copaci cu coatele lui puternice (sau cu măciuca), pentru a face să iasă șerpilor boa, cu care se hrănește. Duhul trage o săgeată care se transformă în liană. Bărbatul se slujește de ea ca să se dea jos, dar nu prea știe ce soartă îi rezervă salvatorul. Deavoavai ucide atunci șarpele și, încărcat cu uriașa masă de carne, se îndreaptă spre locuința sa, întovărășit de omul pe care l-a rugat să îl urmeze.

Duhul locuiește sub rădăcinile unui copac mare. Casa lui este plină de carne și soția lui (tapir sau broască, în funcție de versiune) intervine rugîndu-l să-și descotorosească protejatul de indolența care îl împiedică să fie un mare vînător, și pe care duhul o extrage într-adevăr din trupul lui, sub forma unor exalații puturoase sau a unei substanțe moi (în funcție de versiuni).

Deavoavai îi dăruiește eroului regenerat provizii inepuizabile. Adugă un fel de mâncare destinat răutăcioasei familii prin alianță, și compus din pești (pescuiți de duh cu otravă, sau lovindu-și picioarele cu dosul mâinilor) amestecați cu grăsime extrasă din inima șarpelui. Ingerarea acestei hrane malefice provoacă transformarea rudelor, mai întâi în ara, apoi în /ha bacua/, șerpi-ara pe care Deavoavai îi va ucide și îi va mânca în zilele următoare (Hissink-Hahn, p. 180-183. Versiunea a doua p. 183-185 (care restrânge grupul rudelor la doi cumnați)).

Înainte de a examina o a treia versiune, mai complexă, considerăm util să degajăm terenul prezentând mai multe observații.

Rudenția dintre mitul tacana și mitul tereno nu este îndoielnică. În ambele cazuri este vorba de un erou maltrat (fizic sau moral) de o rudă prin alianță (soția lui) sau de aliați (mama și frații soției) și care, în împrejurări desigur diferite, va fi nevoit să devină căutător de păsări persecutat de un căpcăun (jaguar sau șarpe). Într-un caz, transformarea aliatei în căpcăun rezultă din ingerarea unui amestec de miere și de șerpi; în celălalt caz ingerarea unui amestec de pește și de untură de șarpe provoacă transformarea aliaților în șerpi de aceeași specie ca și căpcăunul. Chemarea ciocănită joacă pretutindeni un rol: ca să obțină mierea și șerpișorii pe deasupra; ca să obțină peștii care, amestecați cu grăsimea de șarpe, vor ține locul mierii; și ca să scoată la lumină șerpii cei mari. Textul mitului tacana întărește și mai mult această conexiune, deoarece chemarea ciocănită a duhului Deavoavai este atribuită la început de către erou unui căutător de miere (așa cum și este cazul efectiv în mitul tereno). Dar dacă ar fi fost un simplu căutător de miere, acesta nu ar fi putut să-l salveze pe erou, datorită situației disperate care necesită o intervenție supranaturală. Rezultă că Deavoavai, stăpînul pădurii (Hissink-Hahn, p. 163), inițiatorul tehnicilor și riturilor (*ibid.*, p. 62-63), seamănă cu un super-căutător de miere, și deci, șerpii ara, pe care îi caută, sînt ei înșiși de ordinul unei mieri ridicate la puterea supremă. Invers, la o putere mai scăzută, indianul căutător de miere este în poziție de stăpîn al pădurii.

Un mit toba (M<sub>301</sub>) vorbește despre un șarpe uriaș pe care îl atrage zgomotul căutătorilor de miere care spintecă arborii cu securea. Le cere să-i toarne direct pe gîtlej miere proaspătă și-i mănîncă și pe ei. Șarpele acesta se anunță printr-un zgomot puternic: brrrumbrrumbrrum! (Métraux 5, p. 71). Așa cum îl transcrie sursa noastră, zgomotul îl evocă pe acela al romburilor; vom reveni la această chestiune. La fel, șerpii-

căpcăuni din mitul tacana țipă sau șuieră apropiindu-se și sînt excitați de fîșnetul frunzișului cînd pornește vîntul. Prin toate aceste descripții, opoziția dintre chemarea ciocănită și răspunsul sau chemarea șuierată se menține deci în cadrul mai larg al unui contrast dintre zgomot discontinuu și zgomot continuu.

Fiind o transformare a mitului tereno, mitul tacana este și o transformare a mitului căutătorului de păsări (M<sub>1</sub>), la verticala căruia, ne-ar place să spunem, am trecut atunci cînd l-am abordat pe celălalt, în acest zbor (la care volumul de față ne obligă) pe deasupra ansamblului mitic pe care l-am parcurs în sens invers în volumul precedent. M<sub>1</sub> și M<sub>300a</sub> au același punct de plecare: un conflict între aliați prin căsătorie, acolo un tată și un fiu (societatea bororo fiind matrilineară), dincoace frații soției sau un soț al surorii (respectînd deci transformările gé din M<sub>1</sub>, dar cu prețul unei inversări a rolurilor, deoarece acum soțul surorii și nu fratele soției ocupă locul de căutător de păsări):

|   | Căutătorul de păsări | Persecutorul : |
|---|----------------------|----------------|
| Bororo (M <sub>1</sub> ) :              | fiul soției          | soțul mamei    |
| Gé (M <sub>7</sub> -M <sub>12</sub> ) : | fratele soției       | soțul surorii  |
| Tacana (M <sub>300a</sub> )             | soțul surorii        | fratele soției |

Această „transformare în transformare” este însoțită de o altă în desfășurarea povestirii, opunînd de această dată mitul tacana miturilor bororo și gé, așa cum putem să ne și așteptăm, de vreme ce tacana sînt patrilineari, spre deosebire de ansamblul bororo-gé (cu excepția indienilor sherente, la care transformarea previzibilă se manifestă pe altă axă, cf. CG, p. 245-248). În consecință, diferența de codaj sociologic a miturilor bororo și gé, examinată numai din acest punct de vedere, nu traduce o opoziție veritabilă.

Și în mitul bororo, și în miturile gé, eroul care a ajuns în vârful unui copac sau a unei stînci, sau care a izbutit să ajungă la jumătatea înălțimii unui perete stîncos, nu mai poate coborî deoarece tovarășul său, rămas jos, i-a luat prăjina sau scara care îi permisesese să întreprindă ascensiunea. Ceea ce se petrece în mitul tacana este mult mai complex: grație unei liane, eroul a atins vârful unui copac înalt; tovarășul său se cațără atunci

pe o altă liană, sau pe un copăcel apropiat, de unde taie prima liană suficient de sus pentru ca victima să nu poată sări la pământ; după care coboară și, după o versiune, are chiar grijă să doboare copacul cu ajutorul căruia și-a săvârșit fapta ticăloasă. O a treia versiune combină ambele formule: eroul se cațără mai întâi în vârful unui palmier, unde poate ajunge la o liană, cu care se va ajuta ca să urce pînă în vârful unui palmier mai înalt. După care, cumnatul său îi taie retragerea doborînd palmierul.

Se pare deci că mitul tacana vrea să încurce relația simplă pe care miturile bororo și gé o concep între cei doi bărbați: unul sus și celălalt jos; și că, pentru a izbuti, inventează un procedeu complicat în funcție de care unul din protagoniști rămîne sus, pe cînd celălalt trebuie să vină aproape de el și să coboare ulterior. Nu poate să fie vorba de întîmplare, deoarece principalele versiuni se arată deosebit de vigilente în această privință. Ba mai mult, motivul este reluat și exploatat în episodul următor, în care eroul încearcă să evite șarpele, care se cațără în copac ca să-l ajungă, coborînd pe liana tăiată cît mai jos cu putință, astfel încît de data aceasta eroul se află relativ mai jos, iar noul său persecutor relativ mai sus<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Datorită acestei inversiuni, desigur, mitologia tacana poate să adauge în continuare la motivul căutătorului de păsări, pe acela al vizitei în lumea subpămînteană. O versiune (M<sub>300b</sub>) relatează că un indian era atît de leneș, încît cumnatul lui (fratele soției), sătul să-i dea mercur de mîncare, se hotărî să se descotorosească de el. Ca urmare, îl puse să coboare, cu ajutorul unei liane, în vizuina unui tatú, sub pretextul de a prinde animalul; apoi astupă intrarea și plecă. Primit de tatú, bărbatul face cunoștință cu /Idseti deha/, popor de pitici fără anus, care se hrănesc numai cu supă și cu mirosul mîncărurilor. Fie că eroul nu izbuteste să-i înzestreze pe pitici cu orificiul care le lipsește, fie că aceștia simt dezgust văzîndu-l defecînd și simțînd mirosul urît, în cele din urmă el obține de la tatú hatîrul de a fi condus înapoi printre ai săi. Mai înainte, tatuu îl învățase o metodă de vînătoare care consta în a se scufînda într-o oală cu apă clocotită și a ieși pe la fund, pe unde apa se scurge în același timp. Vînătorul ajunge astfel într-o țară plină de vînat, unde nu trebuie să-și dea altă osteneală decît să ucidă animalele și să frîgă carnea, pe care soția lui o va scoate din oală după ce el însuși va fi ieșit din ea. Cumnatul cel rău vrea să facă la fel, dar, cum nu se află în posesia pieptenului magic dat de tatú, moare opărit (Hissink-Hahn, p. 351-355).

Se va nota că eroul mitului bororo M<sub>1</sub> este un căutător de păsări căruia vulturii îi devorează șezutul, astfel încît nu mai poate păstra hrana ingerată: este un personaj (prea) găurit, pe cînd eroul lui M<sub>300b</sub>, săpător de vizuină de tatú, este un personaj perforator și (bine) perforat în raport cu piticii, care sînt personaje (prea) astupate. Transformarea fierului în fript sau, mai exact, medierea friptului prin fier, pune probleme pe care nu a sosit încă timpul să le abordăm.

Apare imediat un ansamblu de transformări, dar care diferă în ceea ce privește mitul bororo și miturile gé.

În mitul tacana, ca și în mitul bororo, eroul își datorează salvarea unci liane pe care o folosește, totuși, în scopuri opuse: fie cățărîndu-se pe ea pînă în vârful peretelui stîncos (în susul susului), fie agățîndu-se de ea la extremitatea inferioară (josul susului). În ciuda acestei diferențe, folosirea unei liane creează o rudenie sigură între două mituri cărora am fi chiar tentați să le recunoaștem o origine comună, întemeindu-ne pe un episod care se regăsește practic identic și într-unul și în celălalt, fără ca lanțul sintagmatic să pară a impune aceasta.

Lipsit de șezut după atacul vulturilor, neînstare să se hrănească, eroul bororo își aduce aminte de o poveste pe care i-o spunea bunica, în care aceeași dificultate era depășită cu ajutorul unui posterior artificial făcut din pulpă vegetală. Or, într-o versiune care va fi în curînd rezumată aici (M<sub>303</sub>), eroul tacana își amintește de povestirile bunicii despre felul în care se cuvine să chemi în ajutor duhul pădurilor, care va veni să îl elibereze. În ambele cazuri, în consecință, o conduită cînd anală, cînd orală, intervine în mit sub efectul unui alt mit, învățat de la o bunică. Procedeu narativ este suficient de rar ca să sugereze că între miturile bororo și tacana există o rudenie nu numai logică, ci și reală.

De altminteri, putem merge mai departe în această direcție. Comparînd M<sub>1</sub> cu alte mituri bororo, formulasem ipoteza că eroul lui era un „claustrat”, adică un băiat care, aproape de atingerea vârstei la care tinerii indieni pătrund în societatea bărbaților, refuza să se desprindă de lumea maternă și feminină. Or, care este greșeala inițială a eroului tacana? Într-o societate în care, pare-se, agricultura propriu-zisă incumba femeilor (Schuller; Farabee 2, p. 155, în legătura cu tiatinagua, care sînt un subgrup al familiei tacana), el se arată vînător incapabil, dar expert în lucrarea cîmpului; deci asumă un rol feminin. Astfel își frustrează aliații care, din punct de vedere funcțional, nu mai cîștigă nimic cu el (și mai ales nimic altceva) față de ceea ce obțineau înainte de la femeia pe care totuși i-o cedaseră lui. Recurgînd la reședința matrilocală, contrar realității etnografice (Farabee 2, p. 156), mitul întărește această interpretare.

Un alt mit tacana ia în considerare ipoteza simetrică a unei femei care pretinde să asume un rol masculin:

M<sub>302</sub>. Tacana: femeia nehună după carne.

Era odată o femeie care vroia să mănînce carne, dar soțul ei, prost vînător, se întorcea întotdeauna mofluz. Ea se hotărî prin urmare să vîneze singură și plecă pe urmele unui cervid,

pe care îl urmări mai multe zile, fără să-l prindă, și care era un bărbat transformat. Acesta încercă s-o convingă pe femeie că, așa cum îi spusese soțul atunci când încerca să îi răstoarne hotărârea, cervidele alergau prea repede pentru ca ea să le prindă; și îi propuse să o ia în căsătorie. Dar femeia se hotărî să se întoarcă la ea acasă, unde interlocutorul o avertiză că nu va mai putea ajunge niciodată.

De fapt, ea își continua vânătoarea, care durase deja, nu trei zile așa cum credea ea, ci trei ani. Bărbatul cervid o prinse, o străpunse cu coarnele și părăsi cadavrul, a cărui carne o mîncă un jaguar, fără a se atinge totuși de piele, iar pielea se prefăcu într-un boschet stufos de plante de mlaștină. Ouăle de păduchi care erau în părul ei deveniră orezul sălbatic, iar creierii ei dădură naștere termitelor și casei acestora.

Înveselit la început de cât de încrezută este soția lui, bărbatul se hotărî în cele din urmă să plece în căutarea ei. Pe drum întîlni mai multe păsări de pradă, care îl informară ce soartă avusese nefericita. De acum înainte, adăugară acestea, de fiecare dată cînd o ființă umană va trece prin fața unei termitiere înconjurată de ierburi de mlaștină, va auzi fluierînd termitetele. În ciuda sfatului păsărilor, bărbatul vru să-și continue căutarea. Ajuns la malul unui rîu mare, fu luat de ape și muri îngropat în mîl. Din trupul lui se născură doi capivara, un mascul și o femelă, care răspîndeau un miros puternic. Aceasta este originea acestor animale (Hissink-Hahn, p. 58-59).

Mitul acesta prezintă un interes dublu. El ne îngăduie să legăm, dincolo de distanțe considerabile, miturile din Chaco (toba, M213; mocoví, M224) și din Venezuela (warrau, M223), referitoare la una sau la mai multe femei frustrate și (sau) nesupuse, care în cele din urmă vor fi prefăcute în capivara. Desigur, de data aceasta soțul este cel care suferă această metamorfoză în animal acvatic, pe cînd nevasta se prefăce în plante acvatice (cărora li se adaugă, pentru niște motive ce rămîn de descoperit, termitetele și ierburile din mlaștină)<sup>1</sup>. Mitul bororo al

1 Metamorfoza aceasta sancționează întotdeauna lipsa de măsură: aici, a unei femei care vrea să o facă pe bărbatul, altundeva (M256) a unui bărbat care încearcă să scoată un avantaj din penisul său lung pentru a se juca de-a supraoamenii, sau a unui copil care dă dovadă de o cruzime șocantă (Hissink - Hahn, p. 81-83, 192-193).

căutătorului de păsări (M1) vine în ajutor pentru a explica această divergență în sistemul transformărilor.

Într-adevăr și acesta este al doilea motiv de interes – cele două mituri se suprapun parțial, deoarece în ambele un aliat (soție sau tată) care își trădează funcția abandonînd fie un soț, fie un fiu, suferă o pedepsă analogă: străpunse de coarnele unui cervid, devorat de animalele canibale (jaguar sau pești piranha); rămășițele (periferice: piele, ouă de păduchi, creier; sau centrale: viscere) dau naștere plantelor de mlaștină. Și dacă mitul tacana îl prefăce în capivara pe bărbatul disjunct de soția sa vînătoreasă (dar care caută cu încăpăținare să o ajungă din urmă, în ciuda sfaturilor păsărilor), oarecum la fel se întîmplă și într-un alt mit bororo (M21) în care femeii pescărite, disjuncte de soții lor (și care vor să rămînă astfel), îi prefăce pe aceștia în porci. Femeia tacana refuză să cedeze avansurilor bărbatului-cervid, care ar fi aprovizionat-o totuși cu carne. Într-o versiune a lui M21, femeile bororo sînt aprovizionate cu pește de vidre, care sînt bărbați, pentru că au cedat avansurilor acestora (Rondon, p. 167).

Cînd am comparat în *Crud și gatit* miturile bororo și gé despre originea porcilor sălbatici, o transformare de natură sociologică ne-a permis să reducem diferențele dintre ele. Linia de ruptură potențială care la gé trece între fratele și sora căsătorită, se situează la bororo între soție și soț:

$$[\text{Gé}] \quad (\triangle \# \text{---} \text{O} = \triangle) \Rightarrow [\text{Bororo}] \quad (\text{O} \# \triangle)$$

Dacă ar fi justificat să deducem din miturile tacana o structură socială puțin cunoscută, și care astăzi nu pare să mai fie observabilă, la acești indieni am avea de-a face cu o situație empirică de un al treilea tip, suprapunîndu-se de fapt peste celelalte două. La originea acestei situații nu am găsi o stare de tensiune, ci o voință de apropiere, care neutralizează distanțele tehnice dintre sexe: bărbatul vrea să fie cultivator, ca și soția lui; femeia vrea să fie vînător, ca și soțul ei. Din acest apetit de indistinție rezultă, fără îndoială, o ruptură, dar derivată, fiindcă de această dată (M300a) ea se situează între soțul surorii și fratele soției, care nu vrea să gasească în soțul surorii un simplu dublet al acesteia:

$$M_{300a} \left[ \triangle \# \text{---} \text{O} = \triangle \right] \Rightarrow M_{302} \left[ \text{O} \# \triangle \right]$$

(Despre transformarea: *cumnat*  $\Rightarrow$  *vînat*, cf. C.G. p. 127-140)

Comparația perechilor de animale utilizate respectiv de M<sub>21</sub> și M<sub>302</sub> pune în chip admirabil în valoare ambiguitatea gândirii tacana în ce privește opoziția dintre sexe, deoarece animalele pe care le întrebunțează sînt mixte:

|                                   |   |          |  |        |
|-----------------------------------|---|----------|--|--------|
| <i>Bororo</i> (M <sub>21</sub> )  | : | pești    |  | porci  |
| <i>Tacana</i> (M <sub>302</sub> ) | : | capivara |  | cervid |

Într-adevăr, peștii pescuiți de femeile bororo din M<sub>21</sub> sînt în întregime de partea apei, porcii în care se prefac soții lor sînt cu totul de partea pămîntului, dacă nu chiar animale chthoniene. Dar capivara, care sînt rozători amfibii, ilustrează unirea apei (terestre) și a pămîntului; pe cînd cervidele, animale feminine la bororo (Colb. 1, p. 23), la jívaro (Karsten 2, p. 374), la mundurucú (Murphy 1, p. 53), la yupa (Wilbert 7, p. 879), la guaraní (Cadogan 4, p. 57), etc. – și care și sub acest raport se opun porcilor, animale masculine<sup>1</sup> – au o afinitate cu cerul atmosferic, și ilustrează unirea apei (celeste) și a pămîntului. Poate că s-ar putea explica în același fel de ce căpcăunul tacana, care înlocuiește jaguarul gé în miturile cu „căutător de păsări”, este și el un mixt: șarpe-papagal, realizînd unirea pămîntului și a aerului, și confruntat, ca și cervidul din M<sub>302</sub>, cu un adversar care, deoarece este ba femeie, ba bărbat, nu renunță nici el la vreunul dintre aspectele sale.

Toate aceste ipoteze au un caracter care s-ar putea numi mitico-de-ductiv; ele se bazează pe o critică, în sensul kantian al termenului, a unui corpus de mituri, în legătură cu care ne întrebăm cu ce condiție ar deveni o structură socială presupusă necunoscută aptă să le genereze; și fără a ceda iluziei că miturile ar putea pur și simplu să reflecte structura socială. Dar, deși nu știm mare lucru despre vechile instituții ale indienilor tacana, este cu puțință să găsim în ele anumite coroborări indirecte ale ipotezelor noastre, care le conferă măcar o prezumție de adevăr.

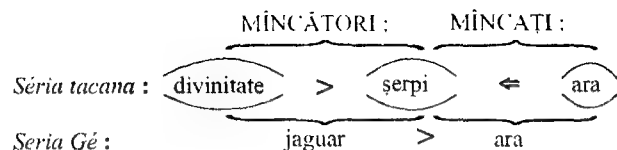
Triburile din grupul tacana practicau o dublă inițiere a băieților și fetelor, cu rituri de mutilare corporală concepute, pare-se, ca să afirme o echivalență a sexelor în ciuda aparentei lor diversități. Același cuțit de bambus servea pentru a tăia frenul penisului la băieți, a despica himenul

<sup>1</sup> Forma opoziției nu este totuși constantă, deoarece indienii kogi asimilează porcii și tamiu unor ființe feminine, pentru motivul că aceste animale lucrează pămîntul (Reichel-Dolmatoff, I, p. 270).

la fete (Métraux 13, p. 446). O conduită reprobabilă avea drept sancțiuni paralele supliciiul cu furnicile, dacă vinovată era o femeie, sau cu viespile, dacă era un bărbat (Hissink-Hahn, p. 373-374). Și, deși vederea idolilor și obiectelor de cult le era interzisă femeilor cavina, acestea aveau privilegiul rar de a cînta din fluier, pe cînd bărbații cîntau din gură (Armentia, p. 13). Grija aceasta de egalitarism în fața riturilor merge într-adevăr în sensul unei comutativități a sexelor, la care par să aspire în chip confuz miturile tacana.

S-ar putea și ca forma aceasta particulară de dualism, așa cum se exprimă în feluri diferite în rituri și mituri, să se explice prin poziția indienilor tacana (și a vecinilor lor din grupul lingvistic panoan), care îi așează la intersecția dintre culturile inferioare din pădurea tropicală și culturile podișului andin. Dacă miturile pe care le-am examinat pînă acum au multe puncte comune cu cele din Chaco și din Brazilia centrală, se deosebesc totuși de acestea prin prezența în versiunile tacana a unui protagonist divin, membru al unui panteon complex, care nu își găsește echivalent la triburile de cultură inferioară, și unde anumiți zei poartă chiar nume quechua. În secolul al XVII-lea încă mai existau obiecte de proveniență peruviană în templele pătrate pe care tacana le ridicau în locuri izolate (Métraux, *l.c.*, p. 447).

În virtutea rolului pe care aceste divinități sînt chemate să-l joace, toate funcțiunile mitice sînt decalate cu o treaptă, ca să spunem așa; dar fără ca această alunecare în sus să aducă după sine o perturbare a funcțiilor, care trebuie să rămînă aceleași. Miturile tacana o scot la capăt, dacă se poate zice astfel, făcînd să corespundă doi semi-termeni unei singure funcții. Să considerăm de exemplu transformarea: arășii mîncăți de jaguar (în miturile gé: M<sub>7-12</sub>) se preschimbă în șerpi mîncăți de o divinitate (în miturile tacana: M<sub>300a</sub>, M<sub>303</sub>), divinitate care ilustrează deci transformarea tacana a jaguarului gé (în rolul de căpcăuni imaginari și salvatori reali). Grupul acesta nu este omogen, de vreme ce transformarea arășilor în șerpi constituie un *episod interior* al mitului tacana, pe cînd transformarea jaguarului în divinitate rezultă dintr-o *operațiune exterioră* făcută asupra acestui mit cu ajutorul miturilor gé. Pentru a depăși dificultatea și a obține o relație adevărată de echivalență între mituri, trebuie să admitem că, datorită pătrunderii unui protagonist divin în șirul tacana, corespondența se stabilește între trei termeni tacana și doi termeni gé, după formula:



Într-adevăr, în șirul tacana divinitatea este un mîncător de șerpi și șarpele un mîncător de oameni, deși niște oameni, prefăcuți mai întii în ara, apoi în șerpi, sînt ei înșiși mîncăți de divinitate. În seria gé, jaguarul înlocuiește șarpele (cu titlu de căpcăun virtual) și se poartă la fel ca divinitatea (salvator real), iar arașii sînt mîncăți de jaguar în același fel cum la tacana șerpilor-ara sînt mîncăți de divinitate.

Observăm poate aici motivul profund pentru care șerpilor tacana trebuie să fie în chip logic niște micști: șerpi și păsări. În calitate de șerpi, ei inversează un termen din miturile gé (datorită subordonării lor unui termen de rang superior); în calitate de ara, reproduc celălalt termen. Dar, mai ales, verificăm încă o dată faptul că analiza structurală ajută reconstrucțiile istorice. Specialiștii în tacana admit într-adevăr că acești indieni ar putea avea o origine răsăriteană: veniți prin urmare dintr-o zonă de culturi de la șes, și supuși tardiv influenței andine, care și-ar fi adăugat panteonul la un ansamblu mai vechi. Interpretarea noastră merge exact în același sens. Se poate adăuga, bazîndu-ne pe prima diferență pe care am relevat-o între mitul bororo și mitul tacana, al cărui erou este un căutător de păsări, că procedeul complicat la care apelează al doilea mit pentru izolarea eroului s-ar explica ușor dacă ar rezulta dintr-o transformare a episodului corespunzător din miturile bororo și gé. Devenită inevitabilă datorită respectării unei constrîngerii suplimentare, această complicație ar apărea gratuită și de neînțeles dacă ar fi efectul unei transformări în sens invers.

\*  
\* \* \*

Să ne întoarcem la punctul nostru de plecare, adică M300a, în legătură cu care știm deja că transformă trei mituri sau grupuri de mituri: (M1), (M7-M12), (M22-M24), la care se poate încă de acum adăuga un al patrulea grup (M117, M161) în virtutea dublului motiv al transformării în mare vîntător a unui erou nefericit, prizonier în vîrfurile unui copac, de unde izbutește să se dea jos pe o liană (care este și un *Ficus* în miturile tacana, Hissink-Hahn, p. 178; cf. CG, p. 232, n. 56), a cărui apariție a fost suscitată prin mijloace magice.

Or, ultimul aspect trimite la un al cincilea grup de mituri, îndelung analizat în cursul acestei lucrări, și care de data aceasta provine din regiunea guyaneză (M237-239). Punctul de plecare este același. Un vîntător nenorocos locuiește la familia soției; cumnații încearcă să se descotorosească de el, dîndu-l pradă unui monstru canibal. Un protector supranatural cu înfățișare de broască (la fel ca și soția protectorului supranatural într-una din versiunile tacana) îl curăță de putreziciunea (de duhoarea, la tacana) de la care i se trîgea nenorocul, și îi dăruiește săgeți miraculoase (care în Guyana trebuie trase fără a ochi, sau care, în miturile tacana, au un vîrf tocit). Dacă, deci, căutătorul de păsări este un stăpîn al apei la hororo, un stăpîn al focului de bucătărie la gé, la tacana apare ca și eroul guyanez, sub înfățișarea unui stăpîn al vîntătorii, de care depinde, în aceeași măsură ca de apă (cînd este vorba de fierț) și de foc (cînd este vorba de fript), însăși existența bucătăriei, care necesită carnea ca materie, la fel de mult cum necesită ca instrumente focul și apa.

O versiune a mitului tacana al căutătorului de păsări pune în lumină această nouă funcție. Vom trece în grabă peste prima parte, care îl reproduce destul de exact pe M300a, semnalînd că divinitatea protectoare se numește aici Chibute. Din punctul de vedere care ne interesează, diferența aceasta poate fi neglijată, deoarece Chibute, fiul surorii lui Deavoavai și al unui om-maimuță (Hissink-Hahn, p. 158-162), formează împreună cu unchiul său matern o pereche semi-dioscurică ai cărei termeni sînt ușor comutabili: „Deși figurează ca personaje distincte în panteonul tacana, Chibute și Deavoavai sînt aici complementari și au aceeași funcție semantică, ceea ce autorizează transcrierea: Chibute / Deavoavai, pentru a desemna acest personaj dublu” (*ibid.*, p. 178). După ce cumnata eroului a consumat hrana malefică și s-a prefăcut în șarpe /ha bacua/, soțul ei pleacă să o caute, însoțit de fii:

#### M303. Tacana: educația băieților și a fetelor.

Cei trei bărbați se rătăciră și, întîlnind niște porci sălbatici, fiii urmăriră aceste animale și se transformară în semeni ai lor. Socrul eroului își continuă căutarea. Înfometat, își mîncă brațul stîng. Dintr-o dată, apărură Chibute, îi reproșă răutatea și îi spuse că nu se va mai întoarce la oameni, ci va pieri sub loviturile lor. Prefăcut în mare furnicar, va rătăci fără țintă pe pămînt, va trăi fără nevastă, își va naște și procrea singur copiii.

Înduioșat de lacrimile soției, eroul pleacă acum pe urmele socrilor. Chibute i-o arată pe bătrînă prefăcută în șarpe, condamnată să moară de foame, și pe furnicar, pe care îl învață

să îlucidă, nu cu arc și cu săgeți, ci cu măciuca. Eroul exprimă atunci dorința de a învăța să vâneze și Chibute îl învață cum să facă un arc din acea parte a trunchiului palmierului chima galben (*Guilielma* sp.) care crește spre răsărit<sup>1</sup>, și cum să-și facă o coardă și săgeți de două feluri. Într-adevăr, bărbatul deveni cel mai bun dintre vânători. I se încredințară niște elevi cam leneși, pe care îi instruieste la rîndul lui, cu ajutorul lui Chibute. Pentru această a doua generație, zeul impune anumite restricții de ordin magic (să se limiteze la a fabrica numai două săgeți pe an) dar adaugă și altele de natură tehnică. Se trece astfel de la arta vânătorii ca dar supranatural la practica ei seculară, supusă multor feluri de precauțiuni și de griji, pe care mitul le enumerează prea minuțios ca să le putem reproduce în amănunt. Să rezumăm deci: spălături nocturne cu apă parfumată cu frunzele arbustului /marepana/ (neidentificat) ale cărui efluvii se vor împrăstia în pădure<sup>2</sup>, obligația de a trage asupra primului vînat care se prezintă, aceea de a-i dărui stomacul prăzii soției instructorului, iar restul cărnii părinților

1 În legătură cu o prescripție analogă la indienii yurok din California, care-și făceau arcurile numai din lemn de tisă, și anume din partea trunchiului dinspre susul pantei, după anumiți informatori, sau dinspre rîu, după alții, Kroeber observă cu o condescendență amuzată: „Acesta e soiul de constrîngerii imprevizibile pe care adoră să și le impună indienii” (*in*: Elmendorf, p. 87, n. 10). Dar în Franța, chiar în zilele noastre, împletitorii de coșuri din Limousin știu că prăjinile de castan sînt mai greu sau mai ușor de lucrat, după cum provin de pe fundul văii sau de pe poviș, ori chiar în funcție de expunerea versantului (Robert, p. 158). În altă ordine de idei, plutașii afirmă că la luna plină trunchiurile sînt aruncate la mal, pe cînd la luna nouă, rămîn pe firul apei (Simonot, p. 26, n. 4). O cunoștință nu poate fi automat trecută în rîndul superstițiilor numai pentru că motivele ei ne scapă.

2 Indienii tunabo foloseau o rădăcină mirositoare pentru a atrage cervidele, iar cuna foloseau în același scop o plantă numită /bisep/ (Holmer-Wassen, p. 10). Vânătorii indieni din Virginia își ungeau trupul cu rădăcina de *Angelica*, „the hunting root” și, împotriva obiceiului, se așezau atunci în așa fel încît vîntul să ducă mirosul către cervid, siguri că acesta se va apropia (B.G. Hoffman). Și în acest caz pare să fie vorba de o tehnică pozitivă, mai degrabă decît de o credință magică. Nu am îndrăzni să spunem acelasi lucru despre obiceiul shेरente care constă în a străpunge urechile băieților ca să înfigă în ele un bastonaș de lemn ușor, în intenția de a-i face buni vânători și de a-i imuniza contra bolilor (Vianna, p. 43-44).

bătrîni ai vîntorilor. Aceștia din urmă nu vor oferi niciodată carne instructorului lor, ci se vor duce să îl ajute la plantații...

Tinerii vîntori aveau două surori, din care cea mai mare îi plăcea fiului eroului, care dorea s-o ia de soție. Convocat din nou în chip ritual, prin strigătul: huu! huu! scos între mîinile făcute pilnie, Chibute îi lămurește că pretendentul trebuia să adune lemne la ușa viitorilor socri, iar tînăra fată avea să se aprovizioneze din grămadă dacă primer să se mărite. Căsătoria avu loc după ritualul stabilit de Chibute și pe care mitul îl descrie amănunțit.

Cînd femeia fu gravidă, află de la socrul ei cum se poate ști dinainte ce sex va avea copilul și ce precauțiuni să ia pentru ca nașterea să fie ușoară și băiatul viguros. Pentru ca acesta să nu plîngă fără încetare, să doarmă noaptea, să nu aibă cucuie în cap, etc., mitul enumeră alte prescripții sau prohibiții a căror listă o dăm aici simplificată: îmbăierea într-o apă în care s-a turnat seva lianei /rijina/ (neidentificată); interdicția de a consuma carne de maimuță urlătoare roșie (pentru mamă), de jaguar sau coadă de maimuță neagră (pentru copil); de a atinge ouăle albastre ale unei păsări din pădure, ca și talpa picioarelor ursulețului coati (pentru copil). Apoi urmează precepte relative la fabricarea săgeților, la tehnicile de vîntoare, la indicțiile cu ajutorul cărora îți găsești drumul prin pădure, la gătitul vînatului (carne roșie friptă, stomac de porc înăbușit)<sup>1</sup>.

Tot prin intermediul eroului, Chibute o învață apoi pe tînăra pereche să folosească tehnicile de tors, țesut, precum și olăria degresată cu scoarța calcinată a copacului /caripé/ (o chrysobalanee; cf. Whiffen, p. 96 și n. 3). (În legătură cu termitelile fluierătoare din M302, este interesant de notat că soțul va trebui să *fluiera* în timp ce taie lemnul din care va face tija fusului, iar scîndura care servește drept suport fusului pentru ca acesta să se învîrtească repede, va fi acoperită de

1 Tratamentul acesta diferențial al unei viscere ne reamintește observația lui Whiffen referitoare la triburile din regiunea dintre rio Issa și rio Japura: „După părerea indienilor ar însemna să te porți ca un animal dacă ai mîncă ficatul, rinichi și celelalte măruntaie ale vînatului altminteri decît sub formă de supă sau tocană” (p. 130, cf. și p. 134). Bucățile nedemne de a fi fripte sau afumate rămîn deci consumabile, cu condiția să fie fierte.



femeie cu cenușa unei *termitiere* căreia soțul i-a dat foc în prealabil.)

După ce Chibute a dat sfatul să fie chemat păianjenul pentru a-i da lecții de tors tinerei femei, el se însărcină să o învețe să fabrice un război de țesut împreună cu toate accesoriile lui, să pregătească vopseaua, să croiască și să coasă veșmintele destinate ambelor sexe. El mai spuse că vînătorul ar trebui să se împodobească cu anumite pene, să poarte o tolbă în care să se afle concrețiuni de peri, pietricele și grăsimi găsite în stomacul sau în ficatul anumitor animale mari, să aibă grijă să îngroape ficatul porcului sălbatic chiar în locul în care a fost doborât (pentru ca semenii animalului să se mai întoarcă) și să-i aducă jertfă stăpînului porcilor o sacoșă țesută și împodobită cu motive simbolice, astfel încît acesta să nu își îndepărteze turmele, ci să le lase în locurile sărăturoase în care vînătorii vor ucide multe animale<sup>1</sup>.

Capitolul vînătorii se încheie, deci, cu enunțarea diferitelor semne premonitorii ale izbînzii și nereușitei. După care zeul trece la domeniul pescuitului, pentru care sînt necesare un arc și săgeți fără pene, confecționate cu materii prime și după tehnici speciale. Barajele, virșele, pregătirea otrăvii de pescuit, transportarea și gătitul peștelui sînt discutate îndelung. În fine, mitul se încheie cu precepte sportive destinate bunului vînător: baie cotidiană, exerciții de tragere cu arcul asupra unor termitiere (dar numai atunci cînd luna este în creștere sau în descreștere); prohibiții alimentare (creier de porc, ficat de broască țestoasă) sau prescripții (creier de maimuțe *Ateles* și *Cebus*, inimă de /pucarara/ și de țestoasă mîncate crude); bune maniere (să nu mănînci niciodată resturile de la masă lăsate în oale); modul corect de preparare și de transportare a materialului; picturile corporale, etc. La toate aceste instrucțiuni, conchide mitul, Chibute adăugă multe altele pe care eroul trebuia să le transmită fiilor și urmașilor săi (Hissink-Hahn, p. 165-176).

<sup>1</sup> Pasajul acesta vine în sprijinul unei deducții din *CG*, p. 145, în care am formulat ipoteza că porcul era conceput simultan și drept carne și drept stăpîn al cămii. Prescripții de vînătoare identice există la yuracaré.

Ce minunat ar fi fost ca lista să fie completă! Deoarece, chiar sub această formă fragmentară, este mai multă etnografie în acest mit decît ar putea culege un observator după luni, ba chiar ani de ședere în mijlocul unui trib. Fiecare rit, prescripție sau prohibiție ar justifica un studiu critic și comparativ. Vom da numai un exemplu, ales deoarece se referă mai direct decît celelalte la analiza în curs.

Pentru a cunoaște sexul copilului aflat încă în uter, zeul le prescrie părinților să-și compare visurile. Dacă amîndoi au visat un obiect rotund, cum ar fi fructul de genipa (*Genipa americana*), de motacú (un palmier: *Attalea* sp.) sau de assai (alt palmier: *Euterpe oleracea*), li se va naște un băiat; și dacă visul evocă un obiect alungit, rădăcină de manioc sau banană, o fată.

Asociațiile libere ale unor subiecți aparținînd culturii noastre ar da, fără îndoială, rezultatul opus: rotund pentru fată, alungit pentru băiat. Or, este ușor să verificăm că în regulă generală, simbolica sexuală a indienilor sud-americani, oricare ar fi mijloacele ei lexicale, rămîne omologă cu aceea a indienilor tacana, și în consecință inversă față de a noastră. Iată cîteva exemple care se referă tot la sexul viitorului copil. Indienii waiwai din Guyana spun că, dacă se aude șuierînd ciocănitoarea, /swissis/, copilul va fi un băiat; dar dacă pasărea ciocănește, /tororororo/, o fată (Fock, p. 122; cf. Derbyshire, p. 157). În Ecuador, indienii catio necăjesc insecta numită călugăriță: cele două labe întinse în chip de ripostă vestesc o fată, una singură un băiat (Rochereau p. 82). Simbolica aceasta poate fi apropiată de clasificarea pe sexe a tobelor de lemn amazoniene: toba mare, care emite note joase, este femelă: toba mică, cu note înalte, este mascul (Whiffen, p. 214-215)<sup>1</sup>. Avem deci o serie de echivalențe:

<sup>1</sup> Mai puțin simbolică și mai raționalizată, metoda indienilor kaingang-coroado se apropie mai mult de sistematica noastră. Ei oferă micului furnicar o măciucă; dacă o acceptă, copilul va fi un băiat, dacă o refuză, o fată (Borba, p. 25). Nu pretindem că ecuația de mai sus se aplică simbolicii tuturor triburilor. Astfel, umutina par a face excepție, întrucît deosebesc fructele palmierului bacaba do campo (*Oenocarpus* sp.) în „bărbătești” și „femeiești” după cum sînt respectiv lungi sau scurte (Schultz 2, p. 227; Oberg, p. 108), iar baniwa declară că bărbatii au brațe „turtite” și femeile brațe „rotunjite” (M<sub>276b</sub>). Dar tocmai aceste diferențe între sistemele de reprezentări ar merita să fie studiate mai îndeaproape decît s-a făcut pînă în prezent.

femeiesc: bărbătesc :: lung: rotund :: ciocănit: șuierat :: întreg:  
jumătate :: mare : mic :: grav: ascuțit

În *Crud și gătit* (p. 174), desprinsesem deja o opoziție între vulvele alungite și rotunjite, opoziție inerentă sexului feminin. Dar, dacă ținem seama de faptul că mitul mundurucú (M58) la care ne refeream spune că vulvele cele mai drăguțe sînt rotunde (Murphy 1, p. 78), ajungem la o propoziție:

(*femeie dezirabilă*) mai mult : mai puțin :: (*vulvă*) rotundă: alungită,

care pare contradictorie cu precedenta, doar dacă nu păstrăm în memorie repulsia pentru corpul feminin, care este latentă la indienii sud-americieni, și care face ca acesta să nu fie dezirabil, ba nici măcar tolerabil, decît dacă în privința mirosului și funcțiilor fiziologice se situează dincoace de deplina manifestare a tuturor virtualităților sale (CG, p. 235, 330-333).

Se poate desigur simplifica prima serie de echivalențe, ținînd seama că opoziția între șuierat și ciocănit o dublează pe aceea, care este tot de natură acustică, între note ascuțite și note grave; dar rămîne problema de a ști de ce femeile sînt concepute ca mai „consecvente” decît bărbații, cum ar spune limba populară adunînd la un loc toate opozițiile. Se pare că gîndirea sud-americană urmează aici un demers analog celui al triburilor din munții Noii Guinei, pentru care opoziția dintre sexe este marcată foarte puternic, și care o justifică prin credința că femeile au carnea dispusă „vertical”, de-a lungul oaselor, pe cînd bărbații au carnea „orizontală”, adică în sens transversal față de axa oaselor. Datorită acestei diferențe anatomice femeile ating maturitatea mai repede decît bărbații, se căsătoresc în medie cu zece ani mai devreme și, chiar cînd sînt adolescente, pot contamina prin sîngele menstrual băieții care, dacă au aceeași vîrstă, rămîn deosebit de vulnerabili, întrucît statutul social și moral de bărbați adulți le este încă refuzat (Meggitt, p. 207 și 222, n. 5, 6).

Or, și în America de Sud o opoziție: *longitudinal / transversal*, formulată în alți termeni, slujea pentru a traduce diferențe de autoritate și de statut. Vechile triburi din regiunea rio Negro recunoșteau șefii după portul unui cilindru de piatră dură, găurit pe toată lungimea, adică paralel cu axa cilindrului; pe cînd pandantivele oamenilor obișnuiți, tot cilindrice, erau perforate transversal. Vom regăsi această distincție mai departe; ea nu este fără analogie cu aceea dintre bastoanele de ritm, goale pe dinăuntru sau pline, în funcție de sexul executantului, la guarani

meridionali. Într-adevăr se poate admite că un cilindru perforat în sensul lungimii este relativ mai gol decît același cilindru perforat în sensul lărgimii, și a cărui masă este aproape complet plină.

După ce am dat un exemplu de bogăția și complexitatea comentariilor pe care le-ar justifica fiecare dintre credințele, obiceiurile, riturile, prescripțiile și prohibițiile a căror listă este oferită de M303, să ne întoarcem la mit, considerat dintr-un punct de vedere mai general. Am văzut că pe lângă grupurile (M1), (M7-12), (M22-24), (M117 și M161), el transforma grupul guyanez (M237-239). Dar asta nu e tot; pentru că, după ce am notat în trecere referința fugitivă la (M15-18) (transformarea cumnaților răi în porci sălbatici), acum se cuvine să cercetăm ultima transformare ilustrată de mitul tacana: aceea a grupului de mituri gé (M225-228 și M232) despre care ne amintim că se referă tot la originea furnicarului și la educarea băieților ca vînători și (sau) ca războinici.

În *Crud și gătit* așezasem un mit din acest grup (M142) în raport de transformare implicită (prin intermediul lui M5, care este el însuși o transformare a lui M1) cu mitul căutătorului de păsări, cu ajutorul unei echivalențe între disjunția orizontală (*amonte / aval*) și disjunția verticală (*cer / pămînt*) a eroilor respectivi (CG, p. 318-319). Trecînd acum de la miturile gé la miturile tacana unde, fără nici o distorsiune, regăsim imaginea căutătorului de păsări, ne supunem deci iarăși obligației de a reface în sens invers un itinerar deja parcurs.

După disjungerea lor, voluntară sau involuntară, orizontală sau verticală, acvatică sau celestă, eroii gé și tacana înfruntă niște căpcăuni: falconide la gé, șerpi-papagali la tacana. Opoziția între păsările rapace și papagali fiind constantă în mitologia sud-americană sub forma: (păsări) *carnivore / frugivore*, sistemul etnozologic comun celor două grupuri de mituri ar fi închis dacă, tot așa cum jaguarul gé și cel din Chaco sînt mîncători de papagali, și șoimii gé ar putea fi clasati în genul *Herpetotheres*, care grupează mîncătorii de șerpi. Dar, cel puțin într-o versiune una dintre păsări este un *Caprimulgus*, și nu un șoim, iar în celelalte genuri falconidul rămîne nedeterminat.

Oricum, pretutindeni, animalele canibale răspund la o chemare ciocănită: emanînd fie de la dușmanii eroului (apoi ai zeului săritor) în miturile tacana, fie, în miturile gé, de la eroul însuși (cf. și M177 in Krause, p. 350, unde eroul bate apa: tu, tu, tu... pentru a provoca venirea vulturilor ucigași). Ba unul singur dintre bunici sau ambii se transformă în furnicar (M227, 228, 230), ba tatăl, sau tatăl și mama soției eroului suferă aceeași soartă (M229, M303). Am discutat, la p. 134-140, opozițiile sau transformările:

- a) capivara (*dintu alungitu*) furnicar (*cdentat*);  
 b) bunici ⇒ furnicari (*mîncători de termitiere*);  
 capul eroului ⇒ termitieră;  
 socri ⇒ mîncători de furnicar.

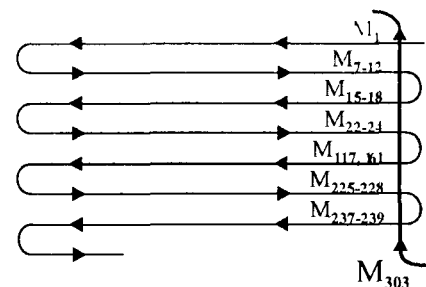
Regăsim un ansamblu comparabil și la tacana:

- socru ⇒ furnicar (M303);  
 creierul femeii ⇒ termitieră (M302);  
 părinții eroului ⇒ mîncători de furnicar (M303);

pentru două mituri, M302 și M303, dintre care unul se referă la originea capivarei, celălalt la originea furnicarului. În fine, și în grupul tacana, și în grupul gé, un mit (M226, M303) se detașează de celelalte și prezintă caracterul unui adevărat tratat de inițiere. Dar în același timp, apare o diferență care ne va oferi soluția unei dificultăți metodologice și teoretice asupra căreia se cuvine mai întâi să atragem atenția.

Ancheta la care procedăm de la începutul volumului precedent înaintea printr-o baleiere a cîmpului mitic, începînd dintr-un punct ales arbitrar, pentru a continua metodic în lung și în lat și de sus în jos, de la dreapta la stînga și de la stînga la dreapta, pentru a scoate în evidență tipuri de relații între mituri, care ocupă poziții consecutive pe același rînd, sau între mituri care se situează pe rînduri diferite, fiind însă plasate unul deasupra sau dedesubtul celuilalt. Dar în ambele cazuri rămîne o distincție între baleiajul însuși, care constituie o operație, și miturile pe care le luminează succesiv sau periodic, și care fac obiectul acestei operații.

Or, totul se petrece ca și cum, cu ocazia lui M303, raportul dintre operație și obiect s-ar fi inversat, și aceasta în două feluri. Mai întâi, baleiajul care la început era orizontal apare dintr-o dată vertical. Apoi și mai ales, M303 se definește pentru ansamblul de puncte privilegiate în cîmp, iar unitatea lui ca obiect nu mai poate fi percepută în afara actului însuși al baleierii, a cărei mișcare, cu neputință de descompus, unește aceste puncte între ele: baleiajul reprezintă deci acum corpul mitic M303, și punctele baleiate seria de operații pe care o executăm asupra lui:



Cea dinții explicație care ne vine în minte, pentru a da seama de această dublă inversare în același timp geometrică și logică, este că un sistem mitic nu este accesibil decît în devenire: nu inert și stabil, ci în perpetuă transformare. Ar exista deci întotdeauna mai multe feluri de mituri prezente în același timp în sistem, primele fiind miturile primitive (relativ la momentul în care se face observația), iar celelalte miturile derivate. Pe cînd primele rămîn încă intacte în anumite puncte, în alte părți nu mai pot fi decelate decît fragmentar. Acolo unde evoluția a avansat mai mult, elementele eliberate de procesul de descompunere al vechilor mituri ar fi deja încorporate în combinații noi.

Într-un sens, explicația aceasta se înțelege de la sine, deoarece evocă fapte greu de contestat: miturile se dezmembrează și, așa cum spunea Boas, mituri noi se nasc din sfărîmăturile lor. Totuși, ea nu ne poate satisface pe deplin, deoarece, e limpede, caracterul primar sau derivat, pe care am fi astfel înclinați să-l atribuim cutărui sau cutărui mit, nu i-ar aparține în chip intrinsec, ci ar fi în mare măsură o funcție de ordinea de prezentare. Am arătat în *Crud și gătit* (p. 20-29), că ordinea aceasta este inevitabil arbitrară, deoarece miturile nu trebuie să fie cercetate în funcție de prejudecăți, ci își explicitează spontan sistemul relațiilor reciproce. Dacă am fi ales deci să-l examinăm mai întâi pe M303, pentru motive tot atît de contingente ca și cele care au atribuit numărul 1 mitului bororo al căutătorului de păsări, atunci mitul bororo, și nu cel tacana, și-ar fi manifestat proprietățile stranie asupra cărora ne concentrăm acum atenția. De altminteri, nu le întîlnim aici pentru prima dată. Deja în legătură cu alte mituri (de pildă M139) a trebuit să facem apel ca intersecție, secțiune transversală și armături juxtapuse (CG, p. 310-314).

Greutatea problemei vine deci din faptul că sîntem obligați să ținem cont simultan de două perspective. Acea a istoriei este absolută și independentă de observator, fiindcă trebuie să admitem că o secțiune

operată într-un moment oarecare prin materia mitică duce întotdeauna cu sine o anumită grosime de diacronie, deoarece această materie, eterogenă în masă din punctul de vedere al istoriei, este formată dintr-un conglomerat de materiale care nu au evoluat în același ritm, și care sînt deci calificate în chip diferit în ceea ce privește anterioritatea și posterioritatea. Cealaltă perspectivă ține de o analiză structurală care, de la orice capăt ar începe, știe că după o vreme se va izbi de o relație de incertitudine, care face din orice mit examinat mai târziu, în același timp o transformare locală a unor mituri care l-au precedat imediat, și o totalizare globală a tuturor sau unei părți din miturile cuprinse în câmpul de investigare.

Relația aceasta de incertitudine este desigur răscumpărarea pe care trebuie s-o plătim pentru a pretinde să cunoaștem un sistem închis: la început aflăm multe despre natura relațiilor care unesc elementele unui sistem a cărui economie generală rămîne obscură; și la sfîrșit relațiile, devenite redundante, mai mult ne dau informații despre economia sistemului decît ne arată noi tipuri de legături între elemente. Se pare deci că nu putem cunoaște niciodată ambele lucruri în același timp, și că va trebui să ne mulțumim să culegem informațiile referitoare fie la structura generală a sistemului, fie la raporturile speciale dintre cutare sau cutare din elementele sale, dar niciodată amîndouă împreună. Și totuși, unul din tipurile de cunoaștere îl precede în chip necesar pe celălalt, de vreme ce nu am putea să atacăm direct structura fără a dispune în prealabil de un număr suficient de raporturi între elemente. Prin urmare, oricare ar fi punctul de pornire empiric ales, rezultatele își vor schimba natura pe măsură ce va progresa ancheta.

Dar, pe de altă parte, este cu neputință ca aceste rezultate să fie în întregime și exclusiv supuse limitărilor interne ale analizei structurale. Fiindcă, dacă ar fi așa, caracterul primar sau secundar ale unor mituri care aparțin unor societăți reale nu ar avea decît o valoare relativă și ar depinde de perspectiva aleasă de observator. Ar trebui atunci să renunțăm la orice nădejde de a mai deschide analiza structurală către ipoteze istorice. Sau, mai degrabă, ipotezele istorice s-ar reduce la iluzii optice, care ar trebui să se împrăștie, ba chiar să se inverseze, de fiecare dată cînd mitologului i-ar trece prin cap să-și așeze materialele în altă ordine. Or, am avansat în mai multe rînduri interpretări în legătură cu care afirmam că, nefiind reversibile, sau întrucît ar fi costat prea mult să fie inversate, ele permiteau să se afirme despre două mituri, nu în chip relativ ci în chip absolut, că unul reprezenta o stare anterioară iar celălalt o stare posterioară, a unei transformări care nu s-ar fi putut produce în sens invers.

Pentru a încerca să depășim dificultatea, să-l examinăm pe M303 în raportul lui cu toate celelalte mituri sau grupuri de mituri a căror transformare o operează. Desigur, ne apare simultan ca un membru particular al grupului acestor transformări și ca o expresie privilegiată a grupului pe care îl rezumă în sine, în aceeași măsură, și chiar mai mult decît ne ajută să completăm acest grup. Situația paradoxală rezultă din pluridimensionalitatea câmpului mitic, pe care analiza structurală îl explorează (în același timp în care îl constituie) printr-o mișcare spirală. Mai înfii liniar, un șir răsucit în jurul axei sale se consolidează în plan, care la rîndul lui generează un volum. Prin urmare, primele mituri studiate se reduc aproape complet la un lanț sintagmatic al cărui mesaj trebuie descifrat prin referire la ansambluri paradigmatică pe care în acel stadiu miturile nu ni-l furnizează încă și pe care trebuie să le căutăm în afara câmpului mitic, adică în etnografie. Dar mai târziu, și pe măsură ce prin acțiunea sa de cataliză studiul dă în vileag structura cristalină a câmpului și volumul său, se produce un dublu fenomen. Pe de o parte, raporturile paradigmatică interioare câmpului se înmulțesc mult mai repede decît raporturile externe, care chiar ajung să atingă un plafon, deoarece toate informațiile etnografice disponibile au fost adunate și exploatate, astfel încît contextul fiecărui mit consistă din ce în ce mai mult în alte mituri și din ce în ce mai puțin în obiceiuri, credințe și rituri ale populației particulare de la care provine mitul discutat. Pe de altă parte, distincția, care la început este limpede, între un lanț sintagmatic intern și un ansamblu paradigmatic extern, tinde să se abolească teoretic și practic deoarece, o dată generat câmpul mitic, axa arbitrară aleasă pentru explorarea lui va defini în același timp seria care, pentru nevoile cauzei, va juca rolul de urzeală sintagmatică, și relațiile transversale în același punct al seriei, care vor funcționa ca ansambluri paradigmatică. În funcție deci de perspectiva adoptată de analist, o serie oarecare va putea servi fie de lanț sintagmatic, fie de ansamblu paradigmatic, și această alegere inițială va determina caracterul (sintagmatic sau paradigmatic) al tuturor celorlalte serii. Chiar acesta este fenomenul pus în evidență în cursul analizei lui M303, fiindcă lanțul sintagmatic format de acest mit se convertește în ansamblu paradigmatic pentru interpretarea oricăruia dintre miturile pe care le transformă, dar la rîndul său grupul oricăruia din aceste mituri ar forma un ansamblu paradigmatic care l-ar putea explica pe M303, dacă am fi început ancheta noastră de la capătul celălalt.

Toate acestea sînt adevărate, totuși ele neglijează un aspect al lui M303 care îl diferențiază în chip absolut de celelalte mituri de care l-am

apropiat, fără ca în stadiul actual al discuției să putem atribui acestei diferențe o origine logică sau istorică, și fără ca, prin urmare, să trebuiască să ne lăsăm intimidați de antinomia dintre structură și eveniment. Într-adevăr, toate miturile a căror apartenență la același grup cu M<sub>303</sub> am recunoscut-o se referă la educația băieților sau la educația fetelor, dar niciodată la ambele în același timp (sau, dacă o fac, precum M<sub>142</sub>, M<sub>225</sub>, este vorba de ipoteza specială, prin urmare restrictivă, că este vorba de o *lipsă* de educație). Din acest punct de vedere, M<sub>303</sub> inovează, deoarece constă într-un tratat de educație mixtă, care invită să se așeze pe băncile aceleiași școli pe Émile din familia gé și pe Sophie din triburile guyano-amazoniene.

Caracterul original al lui M<sub>303</sub> confirmă de la început ipoteza despre reversibilitatea sexelor în gândirea și instituțiile tacana, la care ajunsese printr-o metodă pur deductivă<sup>1</sup>. La acești indieni accesul băieților și fetelor la vârsta adultă nu rezultă dintr-o distanțare diferențială instaurată ritual între sexe, astfel încât unul dintre sexe este considerat de acum înainte superior celuilalt. Dimpotrivă, ambele sexe trebuie să fie promovate împreună, printr-o operație care le minimizează diferențele anatomice, și grație unei învățături distribuite simultan, care subliniază colaborarea lor indispensabilă (astfel este cazul intervenției repetate a soluției în cursul fabricării și folosirii fusului, deși torsul este o ocupație feminină).

1 M<sub>303</sub> oferă o ilustrare deosebit de frapantă a acestei reversibilități, cu episodul transformării socrului în furnicar, care, de acum înainte va trăi izolat, va fi lipsit de femeie, va zămisli și își va naște singur copiii. Într-adevăr, există o credință obișnuită în America de Sud, de la rio Negro (Wallace, p. 314) pînă în Chaco (Nino, p. 37), că nu există furnicar mascul și că toți indivizii aparținînd sexului feminin se fecundază singuri, fără intervenția unui alt agent. Legătura dintre mitul tacana și aria guyaneză este încă și mai întărită prin transformarea fiilor socrului în porci, deoarece kalina îl numesc, datorită unei dungii în blană, pe marele furnicar „tatăl pecarilor cu zgardă” (Ahlbrinck, art. „pakira”). Orice ar fi de spus despre ultimul amănunt, transformarea tacana a furnicarului femel concepînd de unul singur într-un mascul capabil să conceapă și să nască, arată că indienii aceștia afectează sexelor un coeficient de echivalență care le face comutabile în ambele sensuri cu aceeași ușurință.

Nu am înțeles credința că furnicarul este unisexuat la toba, dar ea este atestată indirect prin faptul că încă și astăzi acești indieni își îndreaptă hăitașii în altă parte cînd înfilnesc excrementele marelui furnicar, convinși că acest animal trăiește solitar și că prezența lui exclude prezența tuturor celorlalte animale (Susnik, p. 41-42).

În al doilea rînd, apare un decalaj între M<sub>303</sub> și miturile pe care le-am așezat în același grup: el este deopotrivă cu ele, dar și mai mult decît ele. Dintr-o problemă care în teorie are două aspecte, miturile acestea nu scot în evidență decît unul singur, pe cînd M<sub>303</sub> se străduiește să le juxtapună și să le pună pe picior de egalitate. Mitul are mai multă complexitate logică și transformă, în drept, mai multe mituri decît fiecare dintre aceste mituri anume. Să mergem mai departe: în măsura în care mitologia mierii, care ne-a slujit de fir conducător, are drept protagonist o fată prost crescută, începînd din momentul în care se transformă în mitologie de vînătoare eroina se preface într-un erou care este un băiat bine (sau prost) crescut. Obținem astfel un metagrup, ai cărui termeni sînt transformabili unui în ceilalți, sub rezerva valenței masculine sau feminine a personajului principal și a tipului de activitate tehnico-economică evocat. Dar toate aceste mituri rămîn oarecum în stare de semi-mituri, a căror sinteză rămîne de făcut imbricînd șirurile respective în sînul unui mit unic, care ar pretinde să suplinească lipsa (datorită căreia o educație concepută special pentru unul din sexe ar trebui să se înfățișeze și pentru celălalt), recurgînd la o soluție terță, a unei educații egale pentru toți și dată, pe cît posibil, în comun. Aceasta este tocmai soluția tacana, care poate și era aplicată în obiceiurile de odinioară, dar în orice caz visată de mituri și preconizată de ele.

Nu știm ce tip de evoluție istorică poate să se afle la originea coexistenței, atestate empiric, a unor principii de educație opuse în regiuni diferite din America tropicală. Soluția mixtă a indienilor tacana (și desigur și a vecinilor lor panoan, aflați împreună cu ei în aceeași familie lingvistică macro-panoan, după clasificarea recentă a lui Greenberg) reprezintă oare o formă mai veche, care ar fi generat prin fisiune riturile de inițiere masculină ale indienilor gé și riturile, a căror orientare este mai ales feminină, ale triburilor din aria guyano-amazoniană (și, într-un grad mai slab, din Chaco)? Sau trebuie oare să concepem ipoteza inversă a unei concilierii sau a unei sinteze, pe care o îndeplinesc tacana și pano pe baza unor tradiții opuse între ele, dar pe care o migrație de la vest la est le-ar fi îngăduit să o cunoască și să o adopte? Analiza structurală nu rezolvă aceste probleme. Însă are cel puțin meritul că le pune, și chiar sugerează că o soluție e mai verosimilă decît cealaltă, de vreme ce comparația pe plan formal pe care am făcut-o între un episod din M<sub>303</sub> și episodul corespunzător din M<sub>1</sub>, M<sub>7-12</sub>, ne-a făcut să credem că mitul tacana ar putea deriva din miturile bororo-gé, dar că ipoteza inversă s-ar putea lovi de dificultăți enorme. În acest caz, idealul de

educație mixtă al indienilor facă să ar putea purcede dintr-o strădanie de a adapta o tradiție răsăriteană de inițiere masculină la o tradiție apuseană care pune mai mult accentul pe educația fetelor. Efortul acesta ar fi dus la remanierea, în scopul de a le integra într-un sistem global, a unor mituri care odinioară fuseseră legate de o tradiție sau de alta, dar al căror caracter de transformare reciprocă atestă faptul că se diferențiaseră deja între ele, pornind de la un fond mai vechi.

## PARTEA A PATRA

### INSTRUMENTELE BEZNEI

*„Nunc age, naturas apibus quas Iuppiter ipse  
addidit expediam. pro qua mercede canoros  
Curetum sonitus crepitantiæque aera secutæ  
Dictæo caeli regem pavere sub antro”.*

VERGILIU, *Georgicele*, IV, v. 149-152

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| I. <i>Vacarmul și duhoarea</i> | 365 |
| II. <i>Armonia sferelor</i>    | 427 |

## I

## VACARMUL ȘI DUHOAREA

Considerațiile generale care preced nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere problema care ne-a adus la mitul tereno al căutătorului de păsări (M24) și care ne-a determinat să-l apropiem de miturile tacana pe aceeași temă (M300-M303). Era vorba să înțelegem, în aceste mituri, recurența unei „chemări ciocănite“ adresate în altă parte tapirului, animal seducător, iar acum mierii, aliment la fel de seducător, transformat la tacana (fără ca legătura de transformare să înceteze a fi perceptibilă) într-un animal devorator, șarpele-ara. Dacă am dori o comparație, din afara mitologiei tacana, ca să confirmăm unitatea grupului, ar fi oferită cu prisosință de către mitul tereno care combină toți cei trei termeni: miere, șarpe, ara, ca să ajungă la noțiunea unei mieri distrugătoare (prin adăugarea cărnii de șarpe) care aduce după sine transformarea consumatoare într-un jaguar devorator – devorînd tocmai ara și papagali – ba chiar și mîncător de oameni, pe cînd în mitul tacana, omul se află în poziție de mîncător de ara (căutător de ouă).

Mitul acesta tereno, în care mierea, ridicată la o putere negativă prin adăugarea cărnii de șarpe, joacă rolul de instrument, propune o explicație a originii tutunului, care se află dincolo de miere așa cum sîngele menstrual (de care femeia se slujește ca să-și otrăvească soțul) este dincoace de ea. În ce privește sistemul polar constituit de tutun și de miere, am dat deja numeroase indicații și vom reveni mai departe. Cît despre opoziția dintre miere și sîngele menstrual, am înfilnit-o și în mituri

care atribuie valori variabile raportului dintre cei doi termeni: aceste valori se pot apropia atunci când stăpînul mierii este un personaj masculin, care nu simte dezgust pentru o fată indispusă (M235); ele se inversează, rămînînd depărtate una de cealaltă, la capătul seriei de transformări care ne-a condus de la personajul fetei nebune după miere (sau după trupul ei) la jaguarul cast, dar nebun după sîngele menstrual (M273).

O altă legătură apare între mitul tereno și un grup de mituri tacana pe care le-am evocat de mai multe ori (M194-197). În M197, fiicele irarei („melero”, animal stăpîn al mierii) își hrănesc soții cu o bere în care și-au amestecat excrementele; ele se poartă deci ca niște otrăvitoare ale soților lor, la fel precum eroina mitului tereno. Atunci când descoperă manevrele criminale ale soției, indianul tereno pleacă să caute miere, instrument al răzbunării lui, și își plesnește sandalele ca s-o găsească mai ușor. Aflînd la rîndul lor adevărul, soții tacana își ciomăgesc nevestele, făcînd astfel să bubuie (pung, pung, pung...) micile tobe de lemn pe care le agățaseră în spinarea soților (M196)<sup>1</sup>. Prinzînd de veste datorită zgomotului, ca să le scape pe femei de aceste avanii, tatăl lor le transformă în ara:

| otrăvă :                          | chemare ciocănită :                | consecința răzbunării :    |
|-----------------------------------|------------------------------------|----------------------------|
| M <sub>24</sub> : sînge menstrual | cauza (mijlocul de) răzbunare      | femeie prefăcută în jaguar |
| M <sub>197</sub> : excremente     | rezultatul (mijlocul de) răzbunare | femeie prefăcută în ara    |

Un raport mai direct există între sîngele menstrual, excrement și miere. În M24, soțul îi administrează soției miere otrăvită în schimbul, dacă se poate spune așa, al sîngelui menstrual pe care l-a primit de la ea; în M127, bucătăreasa schimbă (cu ea însăși) excrementele pe care le amestecă în bere, contra mierii pe care ar fi trebuit s-o folosească în mod normal.

În consecință, oricît de obscur ar fi rămas încă episodul „chemării ciocănite”, prezența lui în miturile tereno, coroborate cu alte mituri, nu pare explicabilă prin cauze speciale sau întîmplătoare. Nu se poate nici invoca vreun vestigiu al vreunei practici tehnice (a face tărăboi pentru a îndepărta roiul) sau magice (a anticipa, amintindu-le zgomotul, loviturile

de secure ale căutătorului de miere după ce a localizat roiul), deoarece aceste interpretări, lipsite de teme etnografice, n-ar fi aplicabile la „chemarea prin ciocănituri”, așa cum am găsit-o descrisă la tacana, într-un context mitic transformat.

Dacă gestul vreunui căutător de miere ciocnindu-și sandalele una de cealaltă nu e reductibil la cauze accidentale, sau la o intenție tehnică sau magică în raport direct cu căutarea lui, ce loc îi revine deci în mit folosirii unui instrument improvizat de zgomot? Pentru a încerca să rezolvăm această problemă, care nu implică numai un amănunt infim dintr-un mit foarte scurt, ci în spatele căreia se profilează o întreagă teorie a chemărilor și, dincolo de ea, întregul sistem al instrumentelor muzicale, vom introduce două mituri ale indienilor tukuna, care locuiesc pe malurile lui rio Solimões între meridianele 67 și 70 longitudine vestică, și a căror limbă e clasificată azi împreună cu aceea a populației tucano, aflată mai la nord:

M304. *Tukuna: familia prefăcută în jaguari.*

Un om în vîrstă împreună cu soția lui pleacă spre alți oameni, nu se știe unde, poate pe lumea cealaltă. Bătrînul îi învătă pe tovarășii lui să tragă o săgeată într-un trunchi de /tururi/. Abia atîngea săgeata copacul, că o fișie de scoarță se desprindea de sus pînă jos. Fiecare-și alegea o bucată de coajă și o bătea cu maiul ca s-o lătească, o vopsea cu pte negre imitîndu-le pe acelea ale jaguarului și se îmbrăca cu ea. Astfel transformați în jaguari, vînătorii cutreierau pădurea măcelărindu-i și mîncîndu-i pe indieni. Dar ceilalți le aflară taina și se hotărîră să-i nimicească. Îl uciseră pe bătrîn chiar în clipa în care, deghizat în jaguar, îi ataca. Soția lui îi auzi pronunțînd numele ucigașului; îl urmări pe acesta sub înfățișarea unui jaguar și-l sfîșie în bucăți.

Fiul bătrînei avea doi copii. Într-o zi, aceasta își însoți fiul și pe alți vînători pînă într-un loc unde creșteau /envieira/, pom cu fructe cu care se hrănesc tucanii. Fiecare vînător își alegea un copac și se sui în el ca să ucidă păsările cu sarbacana. Deodată, bătrîna se arătă sub înfățișarea unui jaguar și devoră păsările moarte căzute la poalele copacului în care se instalase fiul ei. După ce ea plecă, bărbatul coborî ca să adune păsările

<sup>1</sup> Indienii kalina din Guyana folosesc și ei pielea de irară ca să acopere tobele de dimensiuni mici (Ahlbrinck, art. „aira”).



rămase. Vru apoi să se suie la loc în copac, dar un spin îl răni la picior și se așază pe vine ca să-l scoată. În acea clipă, bătrîna îi sări în ceală și-l ucise. Îi luă ficatul, îl înveli în frunze și-l aduse nepoților pretinzînd că era o ciupercă de copac. Dar copiii, pe care lipsa tatălui îi făcuse bănuitori, cercetară oala și recunoscură un ficat omenesc. ~~Î~~ urmărirea bunica în pădure și o văzură prefăcîndu-se în jaguar și devorînd cadavrul tatălui lor. Unul din băieți îi întipse vidmei în anus o lance, al cărei vîrf era făcut dintr-un colț de porc sălbatic. Ea o luă la fugă, și copiii înmormîntară rămășițele tatălui lor într-o vizuină de tatú.

Se întorseseră deja la cabană cînd apăru și bătrîna gemînd. Cum ei se prefăcură îngrijați, ea îi lămuri că se rănise căzînd pe un ciot în plantație. Dar copiii cercetară rana și recunoscură urma lăncii. Aprinseră un foc mare în spatele cabanei și făcură rost de un trunchi scorburos de copac /ambaúva/ pe care-l despicară longitudinal la un capăt, astfel încît cele două limbi de lemn clămpăniră una de alta cînd aruncară trunchiul pe jos. Făcură astfel un tărăboi grozav pînă ce bătrîna ieși din cabană, furioasă că fac atîta zgomot în apropierea unui om bolnav. Îndată o înșfăcară și o aruncară în foc, unde arse de vie (Nimuendajú, 13, p. 147-148).

Înainte de a analiza acest mit, vom da cîteva lămuriri de ordin botanic și etnografic. E vorba de trei feluri de copaci în M304: /tururi/, /envieira/, /ambaúva/. Cel dintîi nume, căruia nu-i corespunde nici o esență bine definită, desemnează „mai multe specii de *Ficus* și de *Artocarpus*” (Spruce, I, p. 28); se utilizează partea internă a scoarței pentru a se face îmbrăcăminte și diverse receptacole. /Envieira/ (envira, embira) desemnează fără îndoială genul *Xylopia*, cu scoarța fibroasă, care servește la confecționarea frînghiilor de ancorare, legăturilor, banduliereilor, și rodește grăunțe aromatice apreciate de tucani, zice mitul, pe care kalina din Guyana le înșiră în coliere (Ahlbrinck, art. „eneka”, 4, § c). /Ambaúva/ sau /embaúba/, literal „ne-copac” (Stradelli 1, art. „embayua”), sau, cum ar spune pădurarii noștri, „lemn fals”<sup>1</sup>, este o *Cecro-*

1 *Faux bois* se spune despre: a) o ramură fără rod a unui pom fructifer; b) o creangă rău situată, la un pom ornamental. *N. trad.*

*pia*. Numele tupi acoperă mai multe specii, din care cea mai frecvent citată în literatură este *Cecropia peltata*, copacul-de-tobă (Whiffen, p. 134, n. 3; 141, n. 5), astfel numit pentru că trunchiul lui, care e în mod natural gol pe dinăuntru, se pretează la confecționarea acestui instrument, ca și la aceea a bastonului de ținut ritmul și a trompetei (Roth 2, p. 465). În sfîrșit, coaja fibroasă a genului *Cecropia* dă odgoane rezistente (Stradelli, *l.c.*).

Mitul introduce deci o triadă de copaci, toți utilizați la confecționarea veșmintelor și a instrumentelor din scoarță, și dintre care unul oferă și materia primă, scobită natural, din care se fac mai multe instrumente muzicale. Or, tukuna, care fac cutia tobelor (de piele) din lemn de embaúba (Nimuendajú, 13, p. 43), asociază îndeaproape muzica și măștile din coajă bătută, care joacă un rol important în serbările lor, și a căror artă au adus-o la un nivel foarte înalt. Se poate bănui deja că M304 pune o problemă particulară (dar care pentru moment rămîne obscură) în raport cu pregătirea măștilor și costumelor din scoarță. Acest aspect va reieși încă și mai limpede după ce vom aminti că la încheierea sărbătorilor, vizitatorii, deghizați în haine de coajă de /tururi/ garnisite cu ciucuri de /tururi/ sau de /envira/ (envieira) ajungînd aproape pînă la pămînt, lăsau aceste veșminte gazdelor, primind în schimbul lor daruri de carne afumată (Nimuendajú, 13, p. 84). Or, tot în mit, purtarea unui costum de scoarță, transformîndu-l pe vînător în jaguar, îl pune în poziția celui care dobîndește carne: desigur, omenească și nu animală; dar coaja de copac, materia primă a costumului, ține și ea de o categorie excepțională în felul ei, fiindcă a fost obținută printr-un mijloc magic: „vînată” și nu smulșă de pe copac, și fiindcă se prezintă în chip nemijlocit sub formă de panglici lungi, în loc să trebuiască să fie cojită cu greu de pe trunchi (Nimuendajú, 13, p. 81).

Ținînd cont de îndepărtarea geografică, regularitatea transformărilor care permit trecerea de la mitul tukuna la miturile din Chaco (M22-24) despre originea jaguarului și a tutunului este cu totul uimitoare:

|   |  |   |  |
|---|--|---|--|
| $\left[ \begin{array}{l} M_{304} : \text{O mamă} \\ M_{22-24} : \text{O soție} \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \text{prefăcută în jaguar,} \\ \text{și al cărei} \end{array} \right\}$ | $\left\{ \begin{array}{l} \text{fiu} \\ \text{soț} \end{array} \right.$ | $\left. \begin{array}{l} \text{s-a cățarat} \\ \text{într-un arbore} \end{array} \right\}$ |
|   |  |   |  |

≡

|   |          |   |                             |  |
|---|----------|---|-----------------------------|--|
| $\left[ \begin{array}{l} M_{304} : \text{ca să vîneze} \\ M_{22-24} : \text{ca să caute} \end{array} \right.$ | } păsări | $\left\{ \begin{array}{l} \text{tucani} \\ \text{ara sau} \\ \text{papagali} \end{array} \right.$ | } devoră păsările<br>căzute | $\left\{ \begin{array}{l} \text{moarte} \\ \text{vii} \end{array} \right.$ |
|   |          |   |                             |  |

//

|  |   |  |                               |
|--|---|--|-------------------------------|
| $\left[ \begin{array}{l} M_{304} : \\ M_{22-24} : \end{array} \right.$ | } femeia îl ucide<br>pe bărbat și aduce | $\left\{ \begin{array}{l} \text{ficatul nepoților} \\ \text{capul fiilor} \end{array} \right.$ | } care-i recunosc<br>originea |
|  |   |  |                               |

//

|  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| $\left[ \begin{array}{l} M_{304} : \\ M_{22-24} : \end{array} \right.$ | } Femeia -jaguar e ucisă prin foc |
|  |                                   |

Pentru a interpreta corect episodul din M<sub>304</sub> în care eroul, rănit la picior de un spin, cade pradă atacului jaguarului în timp ce încearcă să îndepărteze cauza durerii, vom reaminti că M<sub>246</sub>, care ține de același grup ca și M<sub>22-24</sub>, o nimicește pe vidma prefăcută în jaguar pe un trunchi de copac înzestrat cu lănci asemănătoare unor spini (de altminteri transformate din nou în spini în M<sub>241</sub>, tot așa cum căpcăuna din M<sub>24</sub> piere fiindcă a ingerat miere *înțepătoare*, și care provoacă mîncărimi). Se va nota și faptul că, dacă eroina din M<sub>24</sub> își otrăvește soțul cu sînge menstrual, cea din M<sub>304</sub> le aduce nepoților ficatul tatălui lor, adică un organ despre care indienii sud-americani cred că este format din sînge închegat și că joacă la femei rolul de rezervor al sîngelui menstrual.

O interpretare satisfăcătoare a celorlalte transformări ar cere să elucidăm mai întîi poziția semantică a tucanilor. Lucrul se anunță dificil, pentru că aceste păsări apar destul de rar în mituri. Ne vom mulțumi deci să schițăm o ipoteză, fără a pretinde s-o demonstrăm definitiv.



Fig. 16 Tucani. Desen de Valette. (Dupa Crevaux. l. c., p. 82.)

Se numesc tucani mai multe specii din genul *Rhamphastos*, caracterizate printr-un cioc enorm, dar foarte ușor, datorită texturii lui poroase sub un tegument cornos. Păsările acestea țopăie din creangă în creangă, și mai rar zboară. Penajul lor este aproape în întregime negru, cu excepția pieptarului sclipitor colorat, foarte căutat pentru podoabă. Și nu numai de către indieni, de vreme ce mantia de curte a împăratului Braziliei Pedro al II-lea, care poate fi și azi admirată la muzeul din Rio de Janeiro, e făcută din pene galbene și mătăsoase de tucan.

Folosirea aceasta ornamentală a penelor ne incită să-l apropiem pe tucan de papagal și de ara, cărora îl opune parțial regimul său alimentar. Pe când psittacidele sînt frugivore, tucanul este omnivor și consumă deopotrivă fructe, semințe și animale mici, ca rozătoare sau păsări. M304 evocă o înclinare specială a tucanului pentru grăunțele aromatice, care trebuie apropiată de numele lui german, *Pfefferfresser*, „mîncător de piper”, mai puțin surprinzător decît înclină să-l judece Ihering (art. „tucano”), cu atît mai mult cu cît Thevet (t. II, p. 939 a, b) face din tucan un *mange-poivre*, propagator al ardeilor prin semințele conținute în dejecțiile lui.

Pînă acum, am înfilnit mereu o opoziție majoră, în registrul păsărilor, între psittacide și acvilide (vulturii adevărați nu există în America de Sud). Indicațiile precedente sugerează că între acești doi termeni polari tucanul ocupă o poziție intermediară: este carnivor ca răpitoarele și poartă pe o parte a trupului pene tot atît de strălucitoare ca și cele ale papagalilor<sup>1</sup>. Dar atenția noastră trebuie să fie reținută evident de opoziția minoră dintre ara și tucani, deoarece numai ea apare în ansamblul mitic pe care-l examinăm acum. Din acest punct de vedere, predilecția tucanului pentru semințele aromatice ale arborelui /envieira/ pare să joace în M304 rolul de trăsătură pertinentă.

Într-adevăr, unul din miturile despre originea mierii, examinate la începutul acestei cărți, înfățișă un indian care era și el asediat de jaguar pe cînd umbla la cuiburile de ara, mîncători de flori cu nectar dulce (M189). Or, cunoaștem un mit în care tucanul joacă un rol de prim plan, probabil după ce și-a căpătat ciocul uriaș ca pedeapsă pentru lăcomia lui (Métraux 2, p. 178 și n. 1). În acest mit (M305b) un căutător de miere izbutește, grație staturilor tucanului, să-l ucidă (aprinzîndu-i un foc pe ceafă) pe demiurgul Añatunpa care-i dădea pradă pe toți căutătorii de

1 Vom cita ca dovadă un pasaj din mitul vapidiana despre originea morții (M305a). Tucanul era pasărea familiară a demiurgului, iar cînd fiul stăpînului lui a murit, l-a plîns atît de cumplit încît s-a decolorat: „Dacă durerea nu i-ar fi stîrmit valuri de lacrimi de atîția ani, culorile lui vii, portocaliu, negru, roșu și verde nu s-ar fi spălăcit atît de mult. Și ar fi avut în jurul ochilor ceva mai mult decît un inel de albastru palid, lat cît unghia degetului mic” (Ogilvie, p. 69). În ce privește penajul tucanului apare astfel ca un papagal decolorat. În Guyana, micul tucan pare a face obiectul unei interdicții comparabile cu aceea care se referă la carnea de sarigă la gé (CG, p. 228,217): cel care ar consuma carnea acestei păsări, zic indienii kalina, ar muri „încă frumos”, sau, cum am zice noi, în floarea vîrstei (Ahlbrinck, art. „kuyakén”).

miere căpcăunului Dyori (Nordenskiöld 1, p. 286). Dacă deci M188-189 îi prefac pe jaguari în căutători de miere, M305b îl prefac pe un căutător de miere în jaguar (care și el își atacă adversarii la ceafă). În același timp, arașii persecutați se prefac în tucan săritor, transformare a cărei cheie ar fi probabil asocierea respectivă a păsării ara cu hrana dulce, și a tucanului cu o hrană condimentată. Toți termenii lui M304 i-ar reproduce astfel pe aceia ai lui M22-24, dîndu-le o expresie mai marcată.

Reflecțiile acestea n-ar prea avea rost dacă n-ar contribui la lămurirea altor aspecte. În tabelul de la p. 370 n-am pus în paralel decît partea centrală a miturilor, lăsînd de-o parte începutul lui M304, consacrat originii puterii de transformare în jaguar, și sfîrșitul lui M23-24 (M22 nu conține acest episod), consacrat originii tutunului. Or, în aceste din urmă mituri, tutunul se naște din jaguar, așa cum în M304 jaguarul se naște oarecum din inventarea costumelor din coajă de copac. Portul costumelor de coajă și absorbția tutunului oferă două mijloace de a intra în comunicare cu lumea supranaturală. Abuzul de unul dintre acestea provoacă moartea unei femei pe rug în M304. Moartea unei femei pe rug provoacă în M23-24 apariția celui alt mijloc, dar, după M24 (cf. și M27), mai întîi sub forma abuzului: primii deținători ai tutunului pretindeau să fumeze singuri, adică fără a împărți cu ceilalți, sau fără a încerca să comunice cu duhurile.

Dacă fumul de tutun le adresează duhurilor binevoitoare o invitație curtenitoare – un alt mit tukuna (M318), pe care-l vom examina mai departe, explică în ce fel, cu ajutorul fumului asfixiant al ardeiiului, oamenii au exterminat un popor de duhuri răufăcătoare și canibale și au putut să le cerceteze pe îndelete. Costumele de scoarță care se fabrică de atunci se inspiră din înfățișarea lor și îngăduie să fie încarnate aceste duhuri. De fapt, ceremonia de inițiere a fetelor, la care vizitatorii vin costumați, prefăcîndu-se că atacă și distrug cabana gazdelor, simbolizează o luptă dată de oameni ca s-o aperc pe fînăra puberă de duhurile care-o amenință în această perioadă critică a vieții (Nimuendajú 13, p. 74, 89). Se vede deci pe ce cale putem restabili o corespondență completă între mitul tukuna M304 și miturile din Chaco despre originea tutunului. Fumul ardeiiului este contrariul fumului de tutun, dar, ca și acesta, a făcut, dacă se poate spune așa, obiectul unui troc cu duhurile supranaturale contra costumelor de scoarță (acestea fiind obținute datorită administrării fumului); fumul de ardei reprezintă inversul lor, iar întrebuițarea mistică a costumelor din coajă se află deci, ideologic vorbind, de aceeași parte ca și folosirea tutunului.

Rămîne recurența, mai puțin surprinzătoare decît ar putea părea la prima vedere, a unui instrument de zgomot de tip castanietă în M24 și în

M304. Unealta de zgomot din M24 e un instrument întimplător care servește la găsierea mierii, care la rîndul ei este instrumentul avaturilor succesive ale căpcăunei, încheiate cu nimicirea ei pe un rug. Unealta de zgomot din M304 o duce pe căpcăună direct la același rug. Dar de data aceasta e vorba de un adevărat instrument, deși nu are un echivalent în organologia tukuna – care e totuși una din cele mai bogate din America tropicală – și care ține de un tip atît de rar în această regiune a lumii, încît lucrarea clasică a lui Izikowitz nu citează (p. 8-9), sub rubrica *clappers*: „bucăți de lemn lovite una de alta”, decît două referințe, din care una este îndoielnică, iar celaltă se referă la imitarea strigătului unei păsări. Se pare deci că mitul tukuna a conceput un instrument imaginar, a cărui fabricare o descrie cu grijă<sup>1</sup>.

Totuși instrumentul există, dacă nu la tukuna, cel puțin la bororo, care-i dau exact aceeași formă, numai că-l fac din bambus, în locul trunchiului scorbuos de embaûba. În limba bororo, instrumentul se numește /parabára/, termen care desemnează și un soi de gîscă sălbatică măruntă, din cauza, spune *Enciclopedia Bororo* (vol. I, p. 857-858), asemănării dintre strigătul acestei păsări și clămpănitul bambusului. Explicația nu e convingătoare, deoarece numele vernacular al lui *Dendrocygna viaduta*, /irerê/, e interpretat și ca o onomatopee, iar compararea strigătului acestei păsări cu un șuierat (Ihering, art. „irerê”) nu prea o apropie de un șir de clămpănituri seci.

Există ezitări și în legătură cu locul și rolul parabarelor în ritualul bororo. După Colbacchini (2, p. 99-100; 3, p. 140-141), aceste instrumente, făcute din prăjini de bambus despicate în lung pe 30-50 cm și producînd, atunci cînd sînt agitate, sunete de înălțimi diferite după lungimea creștăturii, ar fi utilizate la ceremonia de investire a noului șef; care are loc întotdeauna cu ocazia unor rituri funerare. Noul șef îl încarnează pe eroul Parabára, inventatorul instrumentelor cu același nume, și se așează pe mormînt, pe cînd dansatorii de ambe sexe fac cerc în jurul lui, scuturînd bambușii, pe care la sfîrșit îi vor depune pe mormînt. /Parabára/ figurează și printre darurile oferite noului șef (care provine întotdeauna din jumătatea Cera) de către membrii jumătății alterne, Tugaré.

*Enciclopedia Bororo* precizează că celebrarea ritului cu /parabára/ e un privilegiu al clanului apiboré din jumătatea Tugaré. Oficiantii, care personifică duhurile /parabára/, pătrund în sat pe la apus, fiecare ținînd cu amîndouă mîinile o lungă prăjină de bambus despicat; se îndreaptă

1 Un dispozitiv de același tip, dar folosit ca praștie, e semnalat totuși la tukuna, la aparai, la toba și la sherenté (Nimucudajú 13, p. 123 și n. 3).

spre locul de îngropăciune, căruia îi dau ocol de mai multe ori, și se așează, în timp ce căpetenia ritualului, numit Parabára Eimejera (și nu un șef de sat în curs de înscăunare, așa cum indicau sursele anterioare) își anunță sosirea membrilor ambelor jumătăți, acompaniat de trosnetul bambușilor. Cînd el a terminat, oficiantii depun bambușii pe mormînt și pleacă (E. B., vol. I, art. „aroe-etawujedu”, p. 159).

Cum *Enciclopedia* nu menționează /parabára/ în legătură cu investirea șefilor, se prea poate ca datorită concomitenței obligatorii a acestui ritual cu o ceremonie funerară, frații salesieni să fi crezut la început că trebuie să asocieze uneia ceea ce-i revenea celeilalte. O ceremonie funerară, neînsoțită de investire, a fost observată și fotografiată într-un sat de pe rio São Lourenço (altul decît acela unde am locuit noi acum treizeci de ani, dar în aceeași regiune, departe de zona controlată de misiuni). La circa cincisprezece zile după înhumarea provizorie în piața centrală a satului, dansatori costumați, personificînd ființe mitice, cercetează cadavrul ca să vadă dacă descompunerea cărnii a înaintat suficient. Trag de mai multe ori concluzia negativă, așa cum e necesar pentru ca ceremoniile să-și urmeze cursul. Unul din aceste personaje, cu trupul uns cu argilă albă, se învîrtește în goană împrejurul mormîntului, de unde încearcă să scoată sufletul mortului chemîndu-l. În vremea aceasta, ceilalți bărbați agită prăjini de bambus crăpate și produc clămpănituri seci (Kozak, p. 45)<sup>1</sup>.

1 Ca și bororo, mai multe populații din sudul Californiei au un ritual funerar de o extremă complexitate, destinat să-l împiedice pe mort să se întoarcă printre vii. Din acestea fac parte două dansuri, numite respectiv „învîrtoare” și „pentru stingerea focurilor”. În cursul celei din urmă, șamanii înăbușă focurile cu picioarele și mîinile, și, în ambele dansuri, ciocnesc între ele bețe (Waterman, p. 309, 327-328 și pl. 26, 27; Spier 1, p. 321-322).

Or, fără nici o îndoială, California este pămîntul de elecție al instrumentelor de tip /parabára/, care se înfîlesc de la yokut în sud pînă la klamath care locuiesc în statul Oregon (Soier 2, p. 89). Numit de etnologii americani *clap rattle* sau *splî rattle*, prezenta lui e semnalată și la pomo (Loeb, p. 189), la yuki și la maidu (Kroeber p. 149, 419 și pl. 67). La nomlaki (Goldschmidt, p. 367-368) se face din soc, acest bambus al regiunilor temperate. Kroeber (p. 823, 862) declară instrumentul tipic pentru California centrală, unde ar fi fost utilizat numai pentru dansuri, dar niciodată pentru riturile de pubertate și ceremoniile șamanilor. La klamath, care l-ar fi împrumutat de la triburile de pe rîul Pit mai la sud, întrebuintarea lui s-ar fi limitat la *Ghost dance*, cult mesianic apărut către 1870 (Spier, 2, l.c.).

E probabil că acest dansator uns cu argilă îl personifică pe /aigé/: monstru acvatic cu înfățișare înfricoșătoare, al cărui strigăt e imitat de romburile de produs zgomote. Dacă scopul demersului lui, așa cum sugerează sursa, este într-adevăr să invite sufletul mortului să părăsească mormântul, și deci satul, ca să urmeze ființele mitice în lumea de dincolo, păcănitul parabarelor ar putea grăbi sau saluta această disjunctie, care este în același timp (în funcție de punctul de vedere în care ne plasăm) și o conjuncție. Nu vom încerca să mergem mai departe în interpretarea ritualului bororo, înainte de publicarea celui de-al doilea volum al *Enciclopediei*, care va include poate și mitul, încă inedit, despre originea parabarei. Să notăm numai că, după o informație oferită lui Nordenskiöld, yanaigua din Bolivia utilizau un instrument de tip păcănitore în anumite ceremonii (Izikowitz, p. 8). Tereno din sudul podișului Mato Grosso au și ei un dans cu bețe ciocnite, numit *bate pau* în portugheză, dar nu se cunoaște semnificația lui (Altenfelder Silva, p. 367-369). Recent s-a observat o sărbătoare la kayapó-gorotiré, numită /men uêmôro/, și desemnată de țărani din împrejurimi tot ca *bate pau*. Dispuși în rînd cite doi, tinerii se învîrtesc în cerc, lovind unul de altul bețe de circa 50 cm. Dansul durează toată noaptea și se încheie prin împreunări cu o femeie foarte tină, „stăpina sărbătorii”, moștenitoarea acestei funcții în linie paternă prin femei: ea o deține deci de la o soră a tatălui și o va transmite unei fiice de frate. Se înțelege de la sine că femeia aceasta nu va mai putea pretinde la virginitate. După obiceiurile kayapó, ea nu mai are dreptul decît la o căsătorie de categoria a doua. Totuși, ritul *bate pau* intervine cu ocazia căsătoriilor rare și căutate cînd logodnica, încă impuberă, este oficial fecioară (Diniz, p. 26-27). Se prea poate ca și guarani meridionali să fi utilizat același tip de instrumente de zgomot în riturile lor, fiindcă mbyá descriu o divinitate importantă ca ținînd în fiecare mînă un băț pe care-l agită și-l lovește de celălalt. Schaden (5, p. 191-192), care notează informația, sugerează că aceste două bețe încrucișate sînt poate la originea faimoasei cruci guarani, care a izbit afit de puternic imaginația vechilor misionari.

Bătînd din picior, uitoto cred că intră în contact cu strămoșii htonieni, care urcă la suprafața pămîntului ca să privească sărbătorile date în cinstea lor; de altfel strămoșii le celebrează ei înșiși folosind cuvinte „adevărate”, pe cînd oamenii vorbesc cu ajutorul instrumentelor muzicale (Preuss, 1, p. 126). Un mit matakó (M306) povestește că după incendiul care a devastat pămîntul, o păsărică /tapiatson/ a bătut toba lîngă buturuga arsă a unui copac zapallo (*Cucurbita* sp.), așa cum fac

indienii cînd se coace algaroba (*Prosopis* sp.). Trunchiul începu să crească și se făcu un pom frumos și frunzos, care adăposti la umbra lui omenirea cea nouă (Métraux 3, p. 10; 5, p. 35).

Mitul acesta ne apropie ciudat de mult de M24, unde clămpănitul sandalelor avea și el ca obiect să grăbească conjuncția eroului cu un alt „fruct” sălbatic: mierea. În mitologia tacana, o altă pasăre, ciocănitorea despre care știm că este stăpînul mierii bate darabana cu ciocul pe oala de lut a unei femei, ca să-l călăuzească pe soțul acesteia, care se rătăcise (M307; Hissink-Hahn, p. 72-74; cf. și uitoto la Preuss, 1, p. 304-314). În M194-195, același rol de conjuncție îi revine ciocănitorii, fie că-l aduce pe un soț îndărăt la soția lui, fie că-i ajută pe frații divini să se întoarcă în lumea supranaturală. Ar fi interesant să comparăm mai îndeaproape funcția conjunctivă a răpăitului în M307 cu aceea pe care o îndeplinește, în mitul de origine al guaranilor meridionali (M308), trosnetul boabelor explodînd în foc și a căror forță explozivă e suficientă ca să-l transporte pe cel mai mic dintre frații divini pe malul celălalt al apei, unde se află deja fratele mai mare (Cadogan, 4, p. 79; Borba, p. 67). Ne vom mulțumi să semnalăm doar problema, iar tripla răsturnare a aceleiași motiv la bororo (M46): frați orbiți de explozia zgomotoasă a osemintelor bunicii lor, aruncate în foc, și recăpătîndu-și vederea în apă (*disjunctie / conjuncție; animal / vegetal; în apă / deasupra apei; variantă kalapalo* (M47): cei doi frați sînt respectiv soarele și luna, iar al doilea, după ce a rămas fără nas deoarece unul din oasele bunicii lui a fost aruncat din focul unde (oasele) „dansau făcînd tic-tic”, se hotărăște să urce la cer; cf. CG, p. 166, 222). Un studiu complet al motivului ar trebui să recurgă la versiunile nord-americane, cum ar fi mitul zuii din ritualul de iarnă, în care oamenii reintră în posesia vînatului răpit de corbi datorită trosnetului zgomotos al unui pumn de sare aruncat în foc (M309; Bunzel, p. 928)<sup>1</sup>.

Reiese că, sub forme foarte diferite, o succesiune de zgomote discontinuui, cum ar fi cele produse de bătutul tobei, de lovirea unor bucăți de lemn, de trosnetul unor substanțe în foc, sau de păcănitul unor prăjini crăpate, joacă un rol obscur în ritual și în reprezentările mitice. Indienii tukuna, cărora le aparține mitul ce ne-a orientat pe urmele lui /parabara/ bororo, deși ei înșiși nu cunosc acest instrument, întrebuițează cel puțin cu un prilej pocnetul bețelor lovite. Se cunoaște importanța extremă pe care-o acordă acești indieni riturilor de pubertate ale fetelor. Or, de îndată

1 Timbira au un dans acompaniat cu bătăi din palme pentru a îndepărta paraziții recoltelor (Nim. 8, p. 62). Femeile pawnee de pe cursul superior al fluviului Missouri băteau zgomotos. apa cu picioarele cu prilejul plantării și recoltării fasolei (Wellfish, p. 248).

ce o fată observă semnele primei menstruații, se despoaie de toate podoabele, le agață la vedere pe stîlpii colibeii, și se ascunde într-un tufiș din vecinătate. Cînd se întoarce mama ei, vede podoabele, înțelege ce s-a petrecut și pleacă în căutarea fetei. Aceasta răspunde la chemare lovind una de alta două bucăți de lemn uscat. Mama se grăbește atunci să clădească o despărțitură în jurul culcușului fetei și o conduce înăuntru după căderea nopții. Începînd din acel moment, timp de două-trei luni, fata va rămîne în reclusiune, fără a fi văzută nici auzită de nimeni, cu excepția mamei și mătușii din partea tatălui (Nimuendajú 13, p. 73-75).

Această întoarcere la tukuna ne oferă prilejul potrivit ca să introducem un mit fără cunoașterea căruia nu poate înainta discutarea lui M304:

### M310. *Tukuna: jaguarul mîncător de copii*

De multă vreme, jaguarul Peti ucidea copii. De fiecare dată cînd auzea plîngînd un copil, pentru că părinții îl lăseseră singur, fiara lua înfățișarea mamei acestuia, ducea cu sine copilul și-i spunea: „Pune-ți nasul la anusul meu!”. Atunci își ucidea victima cu o emisie de gaze intestinale, după care o întuleca. Demiurgul Dyai se hotărî să se prefacă în copil. Înzestrat cu praștia lui, se așeză la marginea unei poteci și începu să plîngă. Apăru Peti, îl luă în spinare și-i porunci să-și pună nasul la anusul lui, dar Dyai avu grijă să se ferească. Zadarnic trăgea jaguarul la vînturi, nu făcea nici o ispravă. De fiecare dată, alerga și mai tare. Niște oameni cu care se întîlni îl întrebă unde-l ducea pe „tatăl nostru” (demiurgul). Pricepînd atunci pe cine ducea în spinare, Peti îl rugă pe Dyai să se dea jos, dar acesta refuză. Fiara își reluă goana și trecînd printr-o peșteră, ajunse pe tărîmul celălalt, rugîndu-se mereu de Dyai să se dea jos.

La porunca demiurgului, jaguarul se întoarce acolo unde se întîlniseră. Se afla în apropiere un copac /muirapiranga/ al cărui trunchi era străpuns de o gaură cu pereții foarte netezi. Dyai vîrî labele dinainte ale jaguarului înăuntru și le legă zdravăn. Cu labele care-i ieșeau de partea cealaltă, fiara își apucă bastonul de dans, un bambus gol pe dinăuntru, și începu să cînte. Îl chemă pe liliac ca să-l șteargă dindărăt. Și alți demoni, tot membri ai clanului jaguarului, sosiră la rîndul lor și-i dădură de mîncare. Și astăzi se mai aude uneori tîmbălăul pe care-l fac în locul numit /naimêki/, într-un petec de pădure secundară, în apropierea unei foste plantații... (Nimuendajú, 13, p. 132).

Triadei botanice din M304, mitul acesta îi adaugă un al patrulea copac, /muirapiranga/ sau /myra-piranga/, lit. „lemn roșu”. Arborele, din familia leguminoaselor și din genul *Caesalpinia*, nu e altceva decît faimosul „lemn de jărat”, *bois de brésil*, căruia își datorcăză Brazilia numele. Foarte dur și cu granulație fină, e potrivit pentru multe întrebuintări. Indienii tukuna îl folosesc alternativ cu osul pentru fabricarea bețelor de tobă (Nimuendajú 13, p. 43). Toba de piele tukuna e cu siguranță de origine europeană, dar în mit apare un alt instrument muzical, care corespunde trunchiului scobit și crăpat din M304: bastonul de ritm /ba:’ma/, rezervat clanului jaguarului și poate cîtorva alte clanuri, este o prăjină lungă de bambus (*Gadua superba*) măsurînd pînă la 3 metri. Extremitatea superioară este crestată pe circa 30 cm, ceea ce reprezintă un bot de caiman cu dinți sau fără, după cum instrumentul e numit „bărbătesc” sau „femeiesc”. Deasupra botului se vede o mică mască de demon; de-a lungul bambusului sînt fixați zurgălăi și ornamente din pene de șoim. Instrumentele acestea sînt întotdeauna perechi, unul bărbătesc și unul femeiesc. Executanții stau față în față și lovesc oblic solul încrucișîndu-și bambușii. Sonoritatea rămîne slabă, întrucît pereții interni de la noduri n-au fost scoși (Nimuendajú 13, p. 45)<sup>1</sup>.

Am adunat mai înainte într-un singur grup miturile tembé-tenetehara despre originea (sărbătorii) mierii (M188-189), miturile din Chaco despre originea tutunului (M23-24, M246) și mitul despre originea costumelor din coajă de copac (M304 care inversează adevăratul mit de origine, așa cum se va vedea mai departe). Operațiunea rezulta dintr-o triplă transformare:

- |                      |                                   |
|----------------------|-----------------------------------|
| a) jaguari :         | pașnici ⇒ agresivi ;              |
| b) păsări :          | ara, papagali, peruși ⇒ tucani ;  |
| c) hrana păsărilor : | flori dulci ⇒ grăunțe aromatice ; |

<sup>1</sup> Tot foarte slab trebuie să fie sunetul, comparat cu un „murmur surd”, cu ajutorul căruia bororo, lovind pămîntul cu rogojinile făcute sul, vestesc plecarea monștrilor acvatici /aigé/, pentru ca femeile și copiii să poată ieși fără teamă din colibe în care se ascund. Se va nota că actorii care-i reprezintă pe /aigé/ încearcă să-i îmbrîncească pe băieții în curs de inițiere, pe care-i sprijină nasul și rudele masculine, ca să împiedice o cădere ce-ar fi de foarte rău augur (E.B., vol. I, p. 661-662). Episodul pare o transpunere aproape literală a unor amănunte ale inițierii fetelor la tukuna (Nimuendajú 13, p. 88-89).

Raportul de transformare pe care-l vom observa îndată între  $M_{304}$  și  $M_{310}$  ne îngăduie, fără să mai așteptăm, să întărim legătura dintre miturile din Chaco și cele tukuna. Fiindcă dacă, așa cum e deja limpede, instrumentul muzical din  $M_{310}$  e o transformare a celui din  $M_{304}$ , ambele trimit la un trunchi scorburos, (transformat în groapă în  $M_{24}$ ) care, în  $M_{23}$ ,  $M_{246}$  servește de refugiu pentru victimele jaguarului canibal și-i aduce pierzania acestuia. Fie transformarea:

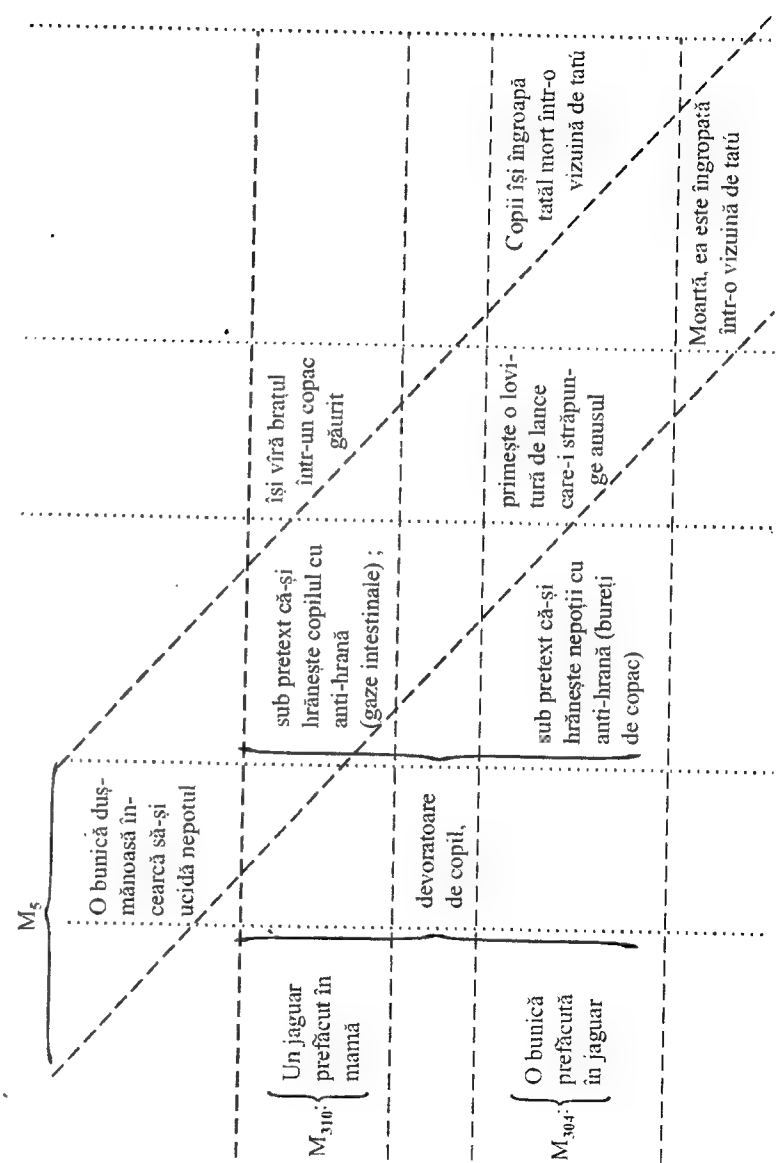
$M_{23}, M_{246}$  (copac scorburos)  $\Rightarrow$   $M_{304}$  (trunchi crăpat)  $\Rightarrow$   $M_{310}$  (bambus găunos)

Grupul acesta de transformări e omogen sub raportul instrumentelor muzicale: trunchiul crăpat și bambusul găunos sînt ambele instrumente de zgomot și am verificat independent că în miturile din Chaco există o omologie între trunchiul scobit, adăpatoarea de hidromel și tobă (vezi mai sus, p. 102). Vom reveni asupra acestui aspect.

Să suprapunem acum  $M_{304}$  și  $M_{310}$ . La prima vedere apare o rețea complexă de relații; fiindcă, dacă lanțurile sintagmatiche din ambele mituri se reproduc în felul obișnuit, mai puțin cîteva transformări, într-un anumit punct de coincidență generează un ansamblu paradigmatic echivalent cu porțiunea de lanț sintagmatic a unui mit bororo ( $M_5$ ), despre care am arătat, la începutul volumului precedent, că este o transformare a mitului de referință ( $M_1$ ). Totul se petrece deci ca și cum cercetarea noastră, înfășurîndu-se în spirală, după ce s-a întors printr-o mișcare retrogradă la punctul de plecare, și-ar relua momentan mersul progresiv petrecîndu-și curba pe un traseu mai vechi (v. tabloul de pe pagina alăturată).

În consecință, în funcție de perspectiva din care privim,  $M_{304}$  se articulează cu  $M_{310}$ , sau fiecare dintre ele se articulează separat cu  $M_5$ ; sau încă, cele trei mituri se articulează împreună. Dacă am îndrăzni să consolidăm, sub forma unui „arhimit“ (așa cum vorbesc lingviștii de „arhifoneme“), ansamblul miturilor din Chaco despre originea jaguarului și (sau) a tutunului, am obține o altă serie, paralelă cu cele dinainte:

|                                     |                              |   |   |
|-------------------------------------|------------------------------|---|---|
| o soție și mamă prefăcută în jaguar | devoratoare de soți și copii | otrăvitoare a sotului cu singele ei menstrual | piere într-o groapă sau pe un trunchi scorburos plin de lănci (sau reținută de ghearele ei înfipte) |
|-------------------------------------|------------------------------|---|---|



Regăsim deci problema discutată deja a reversibilității reciproce a unui lanț sintagmatic constituit dintr-un singur mit, și a unui ansamblu paradigmatic obținut prin practicarea unei secțiuni verticale prin lanțurile sintagmatiche, suprapuse, ale mai multor mituri, unite între ele prin raporturi de transformare. Dar, în cazul de față, putem cel puțin întrevădea întemeierea semantică a unui fenomen din care n-am examinat pînă acum decît aspectul formal.

Ne amintim că M5, al cărui lanț sintagmatic pare să se suprapună aici pe acela al altor mituri, dă seama de originea bolilor care, sub o formă malefică și privativă, asigură trecerea din viață în moarte, și pun în conjuncție lumea aceasta cu cealaltă. Chiar acesta este sensul celorlalte mituri, fiindcă tututul îndeplinește o funcție analogă sub o formă benefică și pozitivă, tot așa ca, în M310, folosirea (sau poate e vorba chiar de originea) bastonului de ritm, ceea ce ritualul tukuna ne permite să și verificăm, fiindcă de data asta e vorba de un instrument real. Instrumentul imaginar din M304 (dar care are într-adevăr locul lui în organologia americană) îndeplinește o funcție inversă, de disjuncție în loc de conjuncție. Totuși, ca și cealaltă, funcția lui e benefică și pozitivă. Nu se exercită împotriva demonilor aserviți datorită imitării înfățișării lor fizice cu ajutorul costumelor de scoarță, așa cum face ritualul, sau - după M310 - împotriva unui demon efectiv prizonier într-un trunchi de copac care-i ține încheieturile și mîinile ca niște obezi, ci împotriva unor demoni care, datorită folosirii lipsite de măsură a copacilor cu scoarță, au scăpat de sub orice control: nu simulacre de demoni conjurați de oameni, ci oameni prefăcuți în demoni adevărați.

\*  
\* \*

Disponem deci de o bază suficient de solidă ca să extindem comparația dincolo de zona centrală a celor trei mituri, M5, M304, M310, și ca să încercăm a integra unele aspecte, fiecare propriu unui mit, dar a căror poziție pare marginală la prima vedere. Să începem cu episodul inițial al pruncului plîngăcios din M310, deoarece micuțul personaj e o veche cunoștință pentru noi, și fiindcă am înaintat substanțial, în legătură cu alte exemple, pe calea interpretării lui, vom fi iertați poate mai ușor că cedăm capriciului unui excurs rapid într-o mitologie îndepărtată, unde fizionomia plîngăciosului e mai ușor discernabilă, fiindcă ocupă un loc

de prim plan. Nu vom căuta să justificăm procedeele; recunoaștem că nu se împacă bine cu întrebuințarea sănătoasă a metodei structurale. Nici măcar nu vom invoca în favoarea lui, în acest caz anume, convingerea noastră intimă că mitologia japoneză și mitologia americană exploatează, fiecare pentru sine, un fond foarte vechi de vîrstă paleolitică ce a fost odinioară patrimoniul comun al grupurilor asiatice chemate să joace ulterior un rol în popularea Extremului Orient și a Lumii Noi. Fără a recurge la asemenea ipoteze, care nu pot fi controlate în starea actuală a științei, ne va fi de ajuns să pledăm pentru circumstanțe atenuante: numai rareori ne îngăduim acest fel de încălcare și, dacă ni se întîmplă să cedăm ispitei, o facem numai ca un artificiu și numai întrucît distanța aparentă dintre mitologii joacă de fapt rolul unei scurtături, ca să stabilim o chestiune care ar fi putut fi lămurită și altfel, dar mai încet și mai greu, cu prețul unui efort suplimentar pentru cititor.

#### *M311. Japonia: „pruncul“ plîngăcios.*

După moartea soției și surorii sale, Izanami, zeul Izanagi a împărțit lumea între cei trei copii ai lui. Fiicei sale Amaterasu, soarele, născută din ochiul stîng, i-a dăruit cerul. Fiului său Tsuki-yomi, luna, născut din ochiul drept, i-a dăruit oceanul. Iar pămîntul i l-a dat celui-lalt fiu, Sosa-no-wo, născut din mucii.

Pe vremea aceea, Sosa-no-wo era deja în toată puterea vîrstei; și-i crescuse o barbă de opt coți. Totuși își neglija îndatoririle de stăpîn al pămîntului și nu făcea altceva decît să geamă, să plîngă și să spumege de furie. Tatălui lui, care se neliniștea, îi spuse că plînge fiindcă vrea să se ducă după mama lui pe tărîmul celălalt. Atunci Izanagi se minie pe fiul lui și-l izgoni.

Căci el însuși încercase s-o revadă pe moartă, și știa că aceasta nu mai era decît un hoit umflat și purulent, pe care se cocolaseră opt zeci-tunet: pe cap, pe piept, pe burtă, pe spinare, pe fese, pe mîini, pe picioare și pe vulvă...

Înainte de a se exila pe lumea cealaltă, Sosa-no-wo obținu de la tatăl său îngăduința să urce în cer ca să-și ia rămas bun de la sora sa Amaterasu. Dar, ajuns acolo, se grăbi să spurce orezăriile, și Amaterasu scandalizată se retrase într-o peșteră, lipsind lumea de lumina ei. Drept pedeapsă pentru



răutățile lui, fratele ei fu izgonit definitiv pe tărîmul celălalt, unde ajunse după numeroase peripeții (Aston, vol. I, p. 14-59).

E interesant să comparăm acest fragment foarte prescurtat al unui mit de dimensiuni considerabile cu unele povestiri sud-americane<sup>1</sup>:

M30a. *Amazonia: pruncul plîngăcios.*

Jaguarul negru Yuwaruna își luase o nevăstă care nu se gîdea decît cum să-i seducă pe frații soțului ei. Supărați, aceștia o uciseră, și cum era gravidă, deschiseră pîntecele cadavrului și scoaseră de acolo un băietel care sări în apă.

Prins cu greutate, copilul plîngea și urla tot timpul „ca un prunc abia născut“. Fură convocate toate animalele ca să-l distreze, dar numai cucuveaua izbuti să-l liniștească, dezvăluindu-i taina nașterii lui. De atunci, copilul nu se mai gîndi decît să-și răzbune mama. Îi ucise pe toți jaguarii unul după altul, apoi se ridică în aer, unde deveni curcubeu. Fiindcă oamenii adormiți nu i-au auzit chemarea, durata vieții lor e de acum scurtată (Tastevin 3, p. 188-190; cf. CG, 195-199).

Indienii chimane și mosetene au un mit (M312) aproape identic: părăsit de mama lui, un copil plîngea mereu; lacrimile lui s-au prefăcut în ploaie, pe care tot el a oprit-o prefăcîndu-se în curcubeu (Nordenskiöld 3, p. 146). Or, și în *Nihongi*, expulzarea definitivă a lui Sosa-no-wo în lumea cealaltă e însoțită de ploi torențiale. Zeul cere un adăpost care i se refuză și, ca să se apere, inventează pălăria cu boruri largi și mantia impermeabilă de pai verde. De atunci, nu trebuie să intri în casa cuiva care e astfel îmbrăcat. Înainte de a ajunge la sălașul lui definitiv, Sosa-no-wo omoară un șarpe ucigaș (Aston, *l.c.*). În America de Sud, curcubeul este un șarpe ucigaș.

M313. *Cashinawa: pruncul plîngăcios*

„Într-o zi, o femeie gravidă se duse la pescuit. Izbucni o furtună, iar rodul pîntecului ei dispăru. Cîteva luni mai tîrziu,

<sup>1</sup> Și nord-americane, precum acest pasaj dintr-un mit al indienilor dené Piele-de-iepure, pe care-l vom analiza în volumul următor: „Din unirea cu sora sa Kuñyan, (demiurgul) avu un fiu, un fiu supărat, care plîngea mereu“ (Petitot, p. 145).

copilul, deja mărișor, își făcu apariția: era un plîngăcios încăpățînat care nu lăsa pe nimeni să trăiască și să doarmă liniștit. Îl aruncară în rîu. Dar de abia îl atinse, că rîul secă imediat. Cît despre copil, dispăru și urcă în cer“ (Tastevin 4, p. 22).

Întemeindu-se pe un mit analog cules de la peba, Tastevin sugerează că poate fi vorba aici de originea soarelui. Ne amintim că un mit machiguenga (M299) distinge între trei sori: al nostru, cel din lumea inferioară, și acela de pe cerul nocturn. La origine, acesta din urmă era un prunc fierbinte care și-a ucis mama cînd îl năștea, și pe care tatăl lui Luna a trebuit să-l îndepărteze de pămînt ca acesta să nu ia foc. Cît despre cel de-al doilea soare, ca și Sosa-no-wo, s-a dus lîngă mama lui moartă, în lumea inferioară, unde a devenit stăpînul ploii celei rele. Hoitul mamei lui Sosa-no-wo e respingător, acela al mamei soarelui htonian e dimpotrivă atît de apetisant încît constituie meniul primului ospăț canibal.

Fie japoneze, fie americane, toate miturile acestea rămîn uimitor de fidele aceleiași scheme: copilul plîngăcios e un prunc părăsit de mamă, sau postum, ceea ce înseamnă numai că momentul abandonului e mai timpuriu; sau se consideră în mod nejustificat părăsit, deși a ajuns deja la o vîrstă la care un copil normal nu mai are nevoie de atenția continuă a părinților.

Această dorință exagerată de conjuncție familială, pe care miturile o așează cel mai des pe plan orizontal (atunci cînd rezultă din îndepărtarea mamei), aduce după sine pretutindeni o disjuncție de tip cosmic, și anume verticală: copilul plîngăcios urcă în cer, unde generează o lume *putredă* (ploaie, spurcăciune, curcubeu cauză a bolilor, viață scurtă); sau, în variantele simetrice, urcă la cer *ca să nu producă o lume arsă*. Cel puțin aceasta e schema miturilor americane, pe care o regăsim dublată și inversată în mitul japonez, unde, pînă la urmă, zeul plîngăcios se depărtează, fiindcă cea de a doua disjuncție a lui ia înfățișarea unei peregrinări. În ciuda acestei deosebiri, vom recunoaște destul de ușor, în spatele personajului copilului plîngăcios, pe acela al eroului asocial (în sensul că refuză să se lase socializat), legat tenace de natură și de lumea feminină: același care, în mitul de referință, comite incestul ca să se întoarcă la sînul matern și care, în M5, deși se află la vîrsta cînd trebuie să meargă în casa bărbaților, rămîne claustrat în coliba familială. Raționînd într-un mod complet diferit, am ajuns la concluzia că M5, mit



După acest interludiu al liliacului, ne putem întoarce la pruncul plîngăreț.

Cele două mituri tukuna M304 și M310 au în comun tema canibalismului și pe aceea a gunoiului; fie că în M304 bunica jaguar încearcă să prezinte ficatul fiului ei mort - organ asociat cu sângele, și anume cu sângele menstrual - drept o ciupercă de copac, care ar fi astfel tot o antihrană (CG, p. 205, 217-219); fie că, în M310, un jaguar care uzurpă rolul unei mame constrînge copilul să inhaleze gazele ieșite din posteriorul lui murdar. Dar, fie că se hrănesc cu carne omenească ori cu sânge menstrual, sau că, invers, administrează substanțe putrede în chip de hrană, jaguarul warrau și tukuna aparțin de marea familie a animalelor atrase de zbireretele sugacilor, din care mai fac parte vulpoiul și broasca: cea din urmă fiind lacomă și de carne proaspătă, luată însă în sens metaforic, deoarece pe lîngă pruncul plîngăcios, pofteste și la adolescentul pe care și-l va face amant.

Regăsim astfel echivalența, verificată deja altminteri (p. 310), dintre țipete - adică vacarm - și gunoi: termeni reciproc convertibili, după cum mitul alege un cod acustic, alimentar sau sexual pentru a se exprima. Problema pe care o pune motivul pruncului plîngăcios constă deci în a ne întreba de ce un anume mit preferă să codeze în temeni acustici un mitem - personajul băiatului claustrat - pe care alte mituri îl codează cu ajutorul incestului real (M1) sau simbolic (M5).

Problema rămîne întregă pentru mituri ca M243, M245, M273. Dar în cazul de față putem întrevădea un răspuns posibil. Într-adevăr, cele două mituri tukuna despre jaguarul canibal scot în față deopotrivă instrumente muzicale, unul imaginar, celălalt real, dar care, prin funcția lor semantică și tipul organologic, formează un cuplu de opoziții. Instrumentul din M304, pe care l-am apropiat de /parabára/ bororo, nu e decît un trunchi de copac cu o scorbură naturală, despicat parțial în lungime, care vibrează fiind lovit oblic de pămînt sau aruncat pe jos. Zgomotul produs îndepărtează din societatea oamenilor o ființă care este și ea omenească, dar care s-a preschimbat în demon. Instrumentul din M310, bastonul de ritm mînuit de jaguarul prizonier, constă într-o prăjină de bambus (graminee pe care indienii nu o clasifică printre arbori, precum n-o fac nici botaniștii) scobită natural pe dinăuntru, și care sună fiind lovită vertical de pămînt, fără a fi lăsată din mînă. Folosirea acestui instrument îi aduce jaguarului un rezultat simetric cu acela care a fost atribuit păcănitorei. Bastonul de ținut ritmul aduce în conjuncție o ființă demoniacă, care se prefăcuse în om, și ceilalți demoni: îi atrage pe aceștia în apropierea oamenilor, în loc să-l îndepărteze pe demon de ei.

Dar asta nu e tot. Chiar și bastonul de ritm manifestă un dublu raport de corelație și de opoziție cu un alt instrument muzical, care ne însoțește discret de la începutul acestei cărți și pe care l-am văzut apărînd în fundalul miturilor despre originea mierii: este vorba de tobă, făcută și ea dintr-un trunchi scobit, căruia miturile îi atribuie funcții foarte diverse: trunchi scorburos în care au cuib albinele, trunchi scobit servind drept adăpătoare pentru hidromel, tobă-de-lemn (transformare a adăpătoarei, după M214), refugiu al victimelor jaguarului canibal și capcană pentru același jaguar ca și pentru fata nebună după miere...

Tobă-de-lemn și bastonul de ritm sînt ambele niște cilindri scobiți: unul scurt și gros, celălalt lung și îngust. Unul primește pasiv loviturile unui băț sau ale unui mai, celălalt se însuflețește în mîna unui executant, al cărui gest îl amplifică și-l prelungește, ducînd pînă la pămîntul inert lovitura care va face să răsunе instrumentul. Dacă deci păcănitorea se opune și bastonului de ritm și tobei - pentru că acestea sînt goale pe dinăuntru și pe toată lungimea, pe cînd păcănitorea e despicată din exterior, transversal și numai pe o parte din lungime - toba și bățul de ritm se opun unul celeilalte întrucît una e mai lată, celălalt mai lung, mai scurtă și mai lung, pacient sau agent.

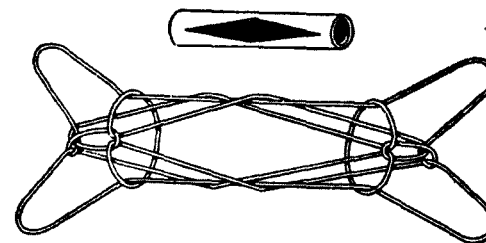


Fig. 17. - Mierea, sau copacul scorburos. Figura la jocul cu sfo-ricile, la indienii warrau. (După Roth, 2 p. 525, fig. 288.)

Faptul că opoziția majoră în acest sistem triunghiular este aceea dintre tobă și păcănitorea rezultă dintr-un mit warrau din care vom extrage doar un episod.

M317. Warrau: o aventură a lui Kororomanna.

Un indian pe nume Kororomanna ucise într-o zi o maimuță guariba. Încercînd să se întoarcă în sat, se rătăci și

trebui să-și petreacă noaptea sub un adăpost improvizat. Curînd își dădu seama că și-a ales prost locul de tabără, fiindcă era drept în mijlocul unui drum pe care treceau demonii. Drumurile acestea se recunosc după zgomotul pe care îl fac toată noaptea demonii cocoțați în copacii de pe marginea lor, lovind crengile și trunchiurile și producînd astfel tot soiul de trosnete seci.

Kororomanna era foarte necăjit; cu atît mai mult cu cît cadavrul maimuței începea să se umfle datorită gazelor care se adunau înăuntru. De teamă ca demonii să nu-i fure vînatul, Kororomanna trebuia să-l țină lingă el în ciuda mirosului, stînd de strajă cu un ciomag în mînă. În cele din urmă adormi, dar fu trezit de tărăboiul pe care-l făceau demonii ciocănînd în copaci. Atunci i se năzări să-și bată joc de ei, și la fiecare lovitură răspundea dînd cu ciomagul în burta maimuței. Se auzea bum, bum, răsunînd ca o tobă (indienii warrau folosesc pielea de maimuță guariba pentru tobele lor de piele).

Intrigați la început de aceste zgomote, mai puternice decît cele pe care le făceau ei, demonii dădură în cele din urmă peste Kororomanna care rîdea în hohote gîndindu-se că un animal mort trăgea niște vînturi atît de zgomotoase. Căpetenia demonilor era foarte abătut că nu poate face și el un zgomot așa de frumos. Însă, spre deosebire de muritori, demonii au în loc de anus o pată roșie: sînt astupați jos. Dar nu-i nici o supărare: Kororomanna se învoiește să-i găurească demonului fundul. Și-i înfige lemnul arcului cu atîta putere încît trece prin tot trupul și-i iese pacientului prin cap. Demonul îl blestemă pe Kororomanna pentru că l-a ucis și jură că tovarășii lui îl vor răzbuna. După care dispere (Roth 1, p. 126-127).

Acest episod, luat dintr-un mit foarte lung, confirmă existența unei opoziții între tobă, instrument uman (ba chiar înzestrat aici cu o natură organică) și zgomotul „demonic” al bețelor izbite sau bătute<sup>1</sup>. Rezultă

1 Așa cum îl descrie mitul warrau, zgomotul produs de demoni îl evocă prin asociație pe acela pe care foarte buni observatori i l-au atribuit jaguarului: „Foarte caracteristic este trosnetul sec și repetat prin care-și trădează prezența jaguarul, agîtîndu-și nervos urechile și producînd astfel un foșnet înăbușit ca de castaniete” (Ihering, art. „onça”). O poveste din regiunea rio Branco susține că jaguarul face zgomot noaptea pentru că merge încălțat, pe cînd tapirul merge în picioarele goale și neazit (Rodrigues 1, p. 155-156).

că bastonul de ritm trebuie să se situeze între cele două: instrument ritual prin care se convoacă demonii, ca și costumele de scoarță pe care M304 le pune în opoziție cu păcănitoea de tip /parabára/.

Să deschidem aici o paranteză în legătură cu bastonul de ținut ritmul.

Indienii guaraní meridionali concep o opoziție majoră între bastonul de comandă, simbol al puterii, atribut masculin, cioplit din inima copacului *Holocalyx balansae*, și bastonul de ritm, din bambus, atribut feminin (Cadogan, 3, p. 95-96). Instrumentul muzical masculin este atunci sunătoarea de tip maraca. Opoziția aceasta, demonstrată adeseori de literatură, capătă o ilustrație deosebit de convingătoare într-o planșă din lucrarea lui Schaden (4), *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, (pl. XIV a primei ediții), în care vedem un șir de cinci indieni kaiova (printre care un băiețel) ținînd într-o mînă crucea și în cealaltă sunătoarea, urmași de patru femei care bat fiecare în pămînt cu o scurtătură de bambus<sup>1</sup>. Se pare că la apapocuva, ca și la guarayú, mai la nord, folosirea bastonului de ritm avea o funcție specială: facilita urcarea la cer a eroului civilizator, sau a tribului întreg (Métraux 9, p. 216). Astfel, bănuim existența la guaraní meridionali a unui sistem temar al instrumentelor muzicale, înzestrate cu funcții complementare: bastonul de comandă pentru adunarea oamenilor (ceea ce e și funcția socială a tobei-de-lemn la nord de Amazon), sunătoarea pentru a-i coborî pe zei aproape de oameni, bastonul de ritm pentru a-i înălța pe oameni aproape de zei. Am subliniat deja ipoteza lui Schaden, după care crucea de lemn guaraní poate să fi reprezentat două bețe, care odinioară erau distincte și lovite unul de altul. În sfîrșit, opoziția guaraní dintre bastonul plin, însemnul comenzii masculine, și tubul scobit, instrument liturgic feminin, o evocă pe aceea (p. 354), întrebuițată în scop sociologic de anumite triburi amazoniene, între cilindrii de piatră dură folosiți ca pandantiv, după cum sînt perforați longitudinal (scobiți) sau transversal (plini).

Vedem astfel cum se desfășoară o dialectică a plinului și scobitului, fiecare termen fiind ilustrat prin diferite modalități. Ne-am mărginit să semnalăm anumite teme, și cîteva direcții pe care le-ar putea lua cercetarea, mai ales cu intenția de a scoate mai bine în relief felul în care operează această dialectică în sinul miturilor. Or, miturile merg mai departe decît să opună, pur și simplu, prin concluziile lor, instrumentele de muzică reductibile la un tub scobit sau la un băț despicat. Instrumentul pe care-l introduce la sfîrșitul său fiecare mit întreține o relație originală

1 Tacana din Bolivia spun că săgeata de bambus (scobită) este „femeie”, iar aceea din lemn de palmier (plină) este „bărbat” (Hissink-Hahn, p. 338).

cu un „mod al copacului“ pe care-l definește mitul la altă etapă a povestirii.

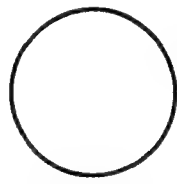
Într-adevăr, M<sub>304</sub> și M<sub>310</sub> supun la operații distincte unul sau mai mulți copaci. În M<sub>304</sub> câțiva copaci (dar mai întâi unul singur) sînt cojiți de scoarță; în M<sub>310</sub> un copac e găurit. Unui trunchi curățat longitudinal i se opune deci un trunchi perforat transversal. Dacă vom completa această opoziție cu aceea, deja notată, dintre instrumentele muzicale care apar în cele două mituri, și care sînt și ele „făcute din trunchiuri“, obținem un sistem cu patru termeni:

|                           |                    |                    |
|---------------------------|--------------------|--------------------|
|                           | M <sub>304</sub> : | M <sub>310</sub> : |
| copaci :                  | trunchi curățat    | trunchi perforat   |
| instrumente de percuție : | trunchi crăpat     | trunchi scobit     |

E limpede că relațiile formează un chiasm. Trunchiul perforat și cel crăpat își corespund, în acest sens că fiecare prezintă o deschizătură perpendiculară pe axa trunchiului, dar cînd mediană, cînd terminală, și fie internă, fie externă. Raportul de simetrie care unește trunchiul cojit cu trunchiul scobit e mai simplu, pentru că se reduce la o inversiune între interior și exterior: copacul despuiat de coajă rămîne în stare de cilindru plin în interior, și la exteriorul căruia nu mai e nimic, pe cînd bambusul constă dintr-un înveliș exterior plin, în interiorul căreia nu e decît gol adică nimic:



TRUNCHI COJIT



BAMBUS

Faptul că dubla opoziție *gol extern / plin intern* și *vid intern / plin extern* e o proprietate invariantă a grupului rezultă din felul în care procedează M<sub>310</sub> pentru a inversa originea „adevărată“ a măștilor de scoarță așa cum o povestesc tukuna într-un al treilea mit:

M<sub>318</sub>. *Tukuna: originea măștilor de scoarță.*

Odinioară, demonii locuiau într-o peșteră. Ca să petreacă, atacă într-o noapte un sat, luă proviziile de carne

afumată, și-i uciseră pe toți locuitorii, ale căror cadavre le tîrîră pînă la peșteră ca să le mănînce.

În vremea aceasta, în sat sosi un grup de oaspeți. Mirîndu-se că-l găsesc pustiu, meraseră după urmele convoiului macabru și descoperiră intrarea grottei. Demonii voiră să-i atace pe intruși, dar fără succes. Aceștia din urmă nu stăruiră și se întoarseră acasă.

În pădure făcea tabără un alt grup de călători. Printre ei se afla o femeie gravidă, care născu. Tovarășii ei se hotărîră să rămîna pe loc, pînă cînd va fi în stare să reia călătoria. Dar vînatul lipsea. Toată lumea se culcă cu burta goală. În mijlocul nopții, se auzi ronțaitul caracteristic unui rozător. Era un enorm paca (*Coelogenys paca*) pe care-l înconjură și-l uciseră.

Toți mîncară din carnea lui, cu excepția lehuzei și a soțului ei. A doua zi, bărbații plecară la vînătoare, lăsîndu-i în tabără pe femeie cu sugaciul ei. Atunci femeia văzu apropiindu-se un demon. Acesta îi spuse că paca ucis noaptea trecută era fiul lui, și că aveau să vină demonii ca să-l răzbune. Ca să scape cu viață, cei care nu mîncaseră din el trebuiau să se suie într-un copac dintr-o anumită specie, cojind scoarța după ei.

Dar nimeni nu crezu povestea femeii cînd se întoarseră vînătorii; ba chiar o luară în derîdere. Și cînd, auzind chemările de buciurn și urletele demonilor, vru să-i alarmeze pe tovarășii, aceștia dormeau atît de adînc încît nu izbuti să-i trezească nici arzîndu-i cu torța de rășină. Pe soț îl mușcă; acesta se trezi și o urmă ca un somnambul. Se cățărară, ducînd cu ei copilul, într-un copac pe care femeia avusese grijă să-l identifice, și cojiră scoarța sub ei. Cînd se făcu ziuă, coborîră din adăpost și se întoarseră la tabără: nu mai rămăsese nimeni în viață, demonii îi măcelăriseră pe toți în somn. Soții se întoarseră în satul lor și povestiră ce se petrecuse.

Urmînd sfatul unui vraci bătrîn, indienii răsădiră mulți ardei. Cînd fură copti, îi culeseră și-i duseră aproape de peștera demonilor, a cărei intrare o astupară cu trunchiuri de paxiuba barriguda (un palmier cu trunchiul umflat: *Iriarteia ventricosa*), lăsînd o deschizătură în fața căreia aprinseră un foc mare. În foc aruncară mari cantități de ardei, astfel încît fumul intră în peșteră.

În curînd se auzi un tărăboi cumplit. Indienii le îngăduiră să iasă demonilor care nu fuseseră părtași la ospățul canibal. Dar toți cei care mîncaseră carne de om pieriră în peșteră; pot fi recunoscuți și azi după dunga roșie pe care o au în curmezișul măștii. Cînd gălăgia se potoli, și după ce un sclav yagua, trimis înainte ca cercetaș, fu ucis de cîțiva demoni supraviețuitori, indienii tukuna intrară în grotă și observară cu grijă înfățișarea caracteristică a diferitelor soiuri de demoni: înfățișare pe care și azi o reproduc costumele de coajă de copac (Nimuendajú, 13, p. 80-81).

Fără să întreprindem aici o analiză amănunțită a mitului, care ne-ar îndepărta prea mult de subiect, să ne mărginim a atrage atenția asupra episodului scoarței descojite. O tinără mamă (≠ bunică bătrînă în M<sub>304</sub>), respectînd, ca și soțul ei, interdicțiile alimentare la care amîndoi sînt supuși după nașterea copilului (Nimuendajú 13, p. 69) (≠ pereche de bătrîni dedată la canibalism, M<sub>304</sub>), reușește să scape de demonii canibali (≠ să se prefacă în demoni canibali, M<sub>304</sub>) cojind un copac pe măsură ce urcă, adică *de jos în sus*: pe cînd oamenii prefăcuți în demoni în M<sub>304</sub> ajung la același rezultat cojind un copac *de sus în jos*. Opoziția principală de la pagina 392 rămîne neschimbată, iar simetria inversată din M<sub>304</sub>, M<sub>318</sub> (demoni, dezlănțuiți sau domesticiți prin purtarea veșmintelor de coajă) este funcție de o opoziție suplimentară, evident introdusă pentru nevoile cauzei: aceea a sensului cojirii, care se face de sus în jos sau de jos în sus.

De vreme ce e vorba de o tehnică reală, se poate cerceta cum procedează indienii pentru a descoji trunchiurile. Nici într-un sens, nici în celălalt, după cum arată Nimuendajú, care i-a observat și i-a descris pe tukuna: ei doboară copacul, taie o secțiune de lungime potrivită, și ciocănesc scoarța pentru a o desprinde de lemn. După care scot scoarța întorcînd-o pe dos ca pe o mînușă; sau mai adeseori, o despică pe toată lungimea ca să obțină o bucată dreptunghiulară mai ușor de prelucrat decît un tub (Nimuendajú, 13, p. 81)<sup>1</sup>. O tehnică identică apare la arawak din Guyana (Roth 2, p. 437-438), care au fost probabil inițiatorii ei (Goldman, p. 223). În raport cu infrastructura tehnico-economică, ambele mituri sînt deci deopotrivă de nerelevante. Nici unul nu e mai „adevărat” decît celălalt, dar, trebuind să ia în considerare două implicații

<sup>1</sup> Nimuendajú semnaleză totuși o tehnică de cojire *de jos în sus*, limitată la copacul /matamatá/ (*Eschweilera* sp.), pe care M<sub>304</sub> o extinde la /tururi/ (*Couratari* sp.?). Cf. Nimuendajú 13, p. 127 și p. 147, n. 5.

complementare ale unui ritual care, dacă ar fi luat în serios, i-ar expune pe spectatori (și chiar pe oficianți) unei primejdii certe – fiindcă ce s-ar întîmpla dacă demonii personificați de către dansatori și-ar recăpăta deodată virulența? – miturile au fost nevoite să închipuie o tehnică imaginară, dar care, spre deosebire de tehnica reală, poate admite modalități opuse.

\*  
\* \* \*

Ajutîndu-se cu instrumente reale sau imaginare, miturile, ordonate convenabil, par să desfășoare sub ochii noștri un vast grup de transformări care adună la un loc diferite feluri în care un trunchi de copac sau un băț poate fi scobit: cavitate naturală sau artificială, orificiu longitudinal sau transversal, stup, adăpătoare, tobă, baston de ritm, tub de coajă, păcănitoare, obezi pentru prizonieri... În acest șir, instrumentele muzicale ocupă o poziție mijlocie între forme extreme care țin fie de adăpost, așa cum e stupul, fie de capcană, cum e butucul prizonierului. Și măștile, instrumentele muzicale, nu sînt oare ele însele, fiecare în felul ei, adăposturi sau capcane, cîteodată ambele? Păcănitorea din M<sub>304</sub> joacă rolul unei capcane întinse demonului-jaguar; demonul-jaguar din M<sub>310</sub>, prizonier în obezi, obține protecția semenilor săi datorită bastonului de ritm. Costumele-mască din coajă, a căror origine o povestește M<sub>318</sub>, sînt adăposturi pentru dansatorii care le îmbracă, îngăduindu-le în același timp să capteze puterea demonilor.

Or, încă de la începutul acestei cărți, am avut mereu de-a face cu arbori scorburoși servind drept adăposturi sau capcane. Prima funcție predominantă în miturile despre originea tutunului, deoarece personajele persecutate de jaguarul canibal se refugiază în scorbura unui copac. Cea de a doua funcție e mai importantă în miturile despre originea mierii, în care fie vulpoiul, fie fata nebună după miere, fie în sfîrșit broasca sînt închiși într-o atare cavitate. Dar, pentru cei din urmă, scorbura nu va deveni capcană decît fiindcă la început era un refugiu pentru albine. Invers, dacă trunchiul scorburos oferă un refugiu providențial victimelor jaguarului în miturile despre originea tutunului, se va transforma în capcană în care va pieri fiara ce încearcă să-l forțeze.

Ar fi deci mai exact să spunem că motivul copacului scorburos face sinteza a două aspecte complementare. Acest caracter invariant iese și mai bine în relief cînd observăm că miturile utilizează întotdeauna copaci

din același gen, sau copaci din genuri diferite dar care au totuși între ei asemănări semnificative.

Toate miturile din Chaco pe care le-am trecut în revistă se referă la arborele /yuchan/, al cărui trunchi găunos adăpostește copiii sau concetățenii femeii prefăcute în jaguar, servește la prepararea primei adăpătoare cu hidromel, și devine prima tobă; în care demonul liliac îngrămădește capetele tăiate ale victimelor, în care vulpoiul nebun după miere este închis sau pe care își spintecă burta etc. Arborele /yuchan/, în spaniolă: palo borracho, este, în portugheza braziliană, barriguda, „pomul burtos“. E vorba de o bombacee (*Chorisia insignis* și speciile vecine), caracterizată prin trei trăsături: trunchiul umflat care-i dă înfățișarea unei sticle, țepii lungi și tari cu care e acoperit, în fine puful alb și mătăsoș care se culege din florile lui.

Arborele care joacă rolul de capcană pentru fata nebună după miere este mai greu de identificat. Îl cunoaștem cu precizie numai în cazul limită în care eroina e încarnată de broasca arboricolă cunauarú: într-adevăr, acest batracian locuiește în trunchiul scorburos al lui *Bodenschwingia macrophylla* Klotzsch (Roth 1, p. 125), care nu este o bombacee ca *Ceiba* și *Chorisia*, ci, foarte probabil, o tiliacee. În America de Sud, această familie cuprinde copaci cu lemn ușor și cu trunchiul adesea scorburos, ca și bombaceele, și dintre care o specie (*Apeiba cymbalaria*) e folosită de bororo ca să facă *cache-sexe* feminine din coajă bătută (Colbacchini 3, p. 60). Se pare deci că etnobotanica indigenă constituie într-o mare familie arborii care se disting deopotrivă prin lemnul ușor și prin frecvența transformare în cilindri găunoși, fie în chip natural, pe dinăuntru, fie artificial, pe dinafară: datorită îndemnării oamenilor care golesc, dacă se poate spune așa, un tub de scoartă de trunchiul lui<sup>1</sup>.

În această mare familie, bombaceele trebuie să ne rețină cu atât mai mult atenția cu cât figurează în primul plan al miturilor guayaneze care țin de același grup ca și miturile pe care le-am examinat pînă acum.

### M319. Fetele neascultătoare.

Două fete refuză să-și urmeze părinții, invitați la o sărbătoare cu băutură. Rămase singure în coliba familiei, sînt vizitate de un demon care locuiește în trunchiul scorburos al

1 Doamna Claudine Berthe, specialistă în etnobotanică, a binevoit să ne semnaleze că mai mulți botaniști moderni clasifică bombaceele împreună cu tiliaceele, sau foarte aproape de ele.

unui copac vecin. Copacul este un /ceiba/. Demonul ucide un papagal cu o săgeată și le roagă pe fete să-l gătească; ceea ce ele fac bucuroase.

După cină, demonul își întinde hamacul și o invită pe sora cea mai mică să vină lângă el. Fiindcă n-are chef, aceasta o roagă pe sora mai mare s-o înlocuiască. În timpul nopții aude zgomote și mirișuri ciudate pe care le crede mai întîi expresii ale dragostei. Dar tîmbălăul crește; fata ațîță focul și se duce să vadă ce se întîmplă. Din hamac curge sînge, iar sora ei zace moartă, străpunsă de amant. Fata ghicește atunci cine e acesta cu adevărat, și, ca să scape de aceeași soartă ca și sora ei, se ascunde sub un morman de știuleți de porumb mucegăiți care putrezesc într-un colț. Ca măsură suplimentară de precauție, îl amenință pe Duhul Putreziciunii că dacă o va da de gol, nu-i va mai dărui porumb niciodată. De fapt, Duhul era atît de ocupat să devore porumbul, încît nici nu i-a răspuns demonului care-l întreba. Neizbutind s-o găsească pe fată, și cum se făcea ziuă, demonul se întoarce la locuința lui.

Abia la prînz îndrăzni fata să iasă din ascunzătoare; se repezi înaintea familiei care se întorcea de la petrecere. Afîind ce se întîmplase, părinții umplură douăzeci de coșuri de ardei, le răsturnară în jurul copacului și le dădură foc. Înăbușiți de fum, demonii ieșiră din copac unul după altul, sub înfățișarea unor maimuțe guariba. Apăru în sfîrșit și ucigașul, pe care indienii îl doborîră. De atunci, fata supraviețuitoare nu le-a mai ieșit din cuvînt părinților (Roth 1, p. 231).

În armătura acestui mit o recunoaștem ușor pe aceea a miturilor guayaneze despre fata lăsată singură în tabără pe cînd familia ei merge la vînătoare sau în vizită la vecini (M235, 237). Dar, în loc ca duhul vizitator să fie cast, hrînit și să respecte sîngele menstrual, e vorba aici de un demon libidinos, sîngeros și ucigaș. În miturile din acest grup care au un erou masculin, mucegaiul joacă un rol nefast și-l disjunge pe vînător de vînat. În mitul de față, al cărui protagonist este o femeie (care se află ea însăși față de demon în poziție de vînat), mucegaiul, devenit protector, acoperă corpul victimei și nu al persecutorului. Eroina din M235 alege izolarea pentru că e indispusă și e deci o sursă de putreziciune. Ea arată astfel că respectă conveniențele, spre deosebire de cele două eroine din M319, care refuză să-și însoțească părinții fără a avea un motiv legitim,

și acționează deci numai din spirit de nesupunere. Ca urmare, în loc să spună povestea unei fete bine crescute, răsplătite cu miere, M<sub>319</sub> spune povestea unei fete prost crescute, care a trebuit să fie răzbunată cu fum iute de ardei<sup>1</sup>. Or, în acest grup ai cărui termeni extremi i-am evocat, caracterizați printr-o inversare radicală a tuturor motivelor, își găsește locul și un alt mit, de această dată în poziție mijlocie:

M<sub>320</sub>. *Carib: originea tutunului.*

Un om văzu odată un indian cu picioare de aguti dispărînd într-un arbore /ceiba/. Era un duh al pădurii. Oamenii îngrămădiră în jurul copacului lemne, ardei și sare și-i dădură foc. Duhul îi apăru omului într-un vis și-i spuse să se ducă după trei luni acolo unde fusese ucis. Din cenușă va crește o plantă. Din frunzele ei mari, macerate, se va pregăti o băutură care va induce transa. În cursul celei dintîi transe, omul acela află toate tainele artei vindecătorului (Goeje, p. 114).

Un mit cu aceeași proveniență (M<sub>321</sub>; Goeje, p. 114) ne lasă să credem că omul vizitat de duh n-a participat la înălțarea rugului, și că primește tutunul drept răsplată pentru mila lui. Dar fie că trebuie să-i facem un loc duhului ajutat, între duhul ajutător din M<sub>235</sub> și duhul dușmănos din M<sub>319</sub>, e limpede că mitul carib despre originea tutunului încheie un ciclu, deoarece personajul masculin cu picioare de aguti (rozător vegetarian și vînat perfect inofensiv), din cenușa căruia se naște tutunul destinat să fie băut, după ce el însuși a fost prins în capcană într-un trunchi scorbuos de /ceiba/, ne trimite direct la personajul feminin din M<sub>24</sub>, al cărei cap, înainte de trup, ia înfățișarea jaguarului: animal carnivor și ofensiv din cenușa căruia se naște tutunul de fumat, după o tentativă nereușită de a-și ucide victimele refugiate în trunchiul găunos al unei bombacee. Totuși bucla se închide numai cu prețul unor transformări pe care trebuie să le examinăm.

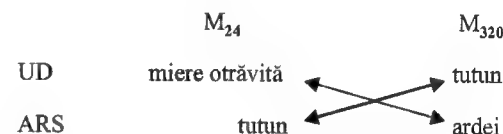
Pretutindeni arborele joacă rolul de termen invariant, și această fascinație exercitată asupra gândirii mitice, din Guyana pînă în Chaco, de

<sup>1</sup> După tukuna, duhul arborelui /ceiba/ le rănește cu săgeți pe femeile indispușe; iar băile de apă cu ardei sînt antidotul cel mai bun contra contaminării cu sînge menstrual (Nimuendajú 13, p. 92, 101).

copacii din familia bombaceelor, nu ține numai de anumite trăsături obiective și care atrag atenția: trunchi umflat, lemn ușor, frecvența unei cavități interne. Indienii carib nu taie arborele /ceiba/ (Goeje, p. 55), fiindcă, nu numai la ei, ci din Mexic și pînă în Chaco, copacul acesta posedă un corespondent supranatural: arborele lumii, conținînd în trunchiul lui scorbuos apa primordială și peștii, sau arborele paradisului... Credincioși metodei noastre, nu vom aborda aceste probleme de etimologie mitică, care ne-ar obliga de altminteri, în cazul în speță, să extindem ancheta la miturile Americii Centrale. De vreme ce arborele /ceiba/ sau esențele înrudite constituie termenii invariante ai grupului nostru, va fi suficient, ca să le determinăm sensul, să confruntăm ansamblurile contextuale în care sînt chemați să figureze.

În miturile din Chaco despre originea tutunului, trunchiul găunos al unei bombacee slujește drept refugiu; dar servește drept capcană în miturile guyaneze despre originea tutunului. Rolul atribuit arborelui scorbuos este mixt în miturile guyaneze a căror eroină este o fată nebună după miere (fie în mod direct, fie transformat): cînd refugiu, cînd capcană, și cîteodată ambele în cadrul aceluiași mit (cf. de pildă M<sub>241</sub>). Pe de altă parte, apare o opoziție secundară între miere, care se află înăuntrul copacului, și fumul de ardei care se ridică de jur împrejurul lui.

Bazîndu-ne pe această primă serie, putem construi o a doua. În M<sub>24</sub>, mierea, devenită înțepătoare prin adăugarea unor șerpișori, întreține cu tutunul fumat același raport pe care, în M<sub>320</sub>, fumul iute al ardeilor îl întreține cu „mierea“ de tutun<sup>1</sup>.



În același timp în care se închide o buclă, trecerea tutunului din categoria „ars“ în categoria „ud“ produce un chiasm. Rezultă două consecințe. Mai întîi, presimțim că mitologia tutunului este dublă, după cum e vorba de tutun fumat sau băut, și după cum consumarea lui are un aspect profan sau sacru, tot așa cum am observat, în legătură cu mitologia mierii, o dualitate legată de distincția dintre miere proaspătă și miere

<sup>1</sup> În prepararea căruia joacă un rol și sarea, de unde menționarea ei de către M<sub>321</sub>.



fermentată. În al doilea rînd, constatăm încă o dată că atunci cînd se menține armătura, se transformă mesajul: M320 îl reproduce pe M24, dar vorbește despre un alt fel de tutun. Deducția mitică prezintă tot un caracter dialectic: nu înaintează în cerc, ci în spirală. Cînd credem că am ajuns la punctul de plecare, nu sîntem de fapt acolo în chip total și absolut, ci numai dintr-un anumit punct de vedere. Ar fi mai exact să spunem că trecem la verticala locului de unde am plecat. Dar fie că trecerea are loc mai sus sau mai jos, ea presupune o diferență în care rezidă abaterea semnificativă dintre mitul inițial și mitul terminal (luînd acești termeni în sens relativ la traseu). În sfîrșit, în funcție de perspectiva adoptată, abaterea se situează la nivelul armăturii, al codului, sau al lexicului.

Să examinăm acum seria animalelor. Nu vom mai reveni asupra raportului de corelație și de opoziție dintre termenii extremi: broasca și jaguarul, pentru că acesta a fost deja elucidat (p. 253). Dar ce se poate spune despre perechea mijlocie formată de maimuțele guariba din M319 și aguti din M320? Cel din urmă animal e un rozător (*Dasyprocta aguti*) din care miturile guyaneze fac stăpînul egoist al fructelor copacului primordial (cf. mai sus, p. 269). Cît despre maimuța urlătoare guariba (*Alouatta* sp.), e un generator de gunoi: metaforic, în virtutea asimilării dintre vacarm și putreziciune, pe care am demonstrat-o pe alte căi (p. 313); și realmente, fiindcă maimuța urlătoare este un animal incontinent care-și lasă excrementele să cadă din vîrfurile copacilor, spre deosebire de leneș care se poate reține mai multe zile, și are grijă să coboare pe pămînt pentru a defeca mereu în același loc (Tacana, M322-323; Hissink-Hahn, p. 39-40; cf. CG, p. 321)<sup>1</sup>. În dansurile care însoțesc sărbătoarea Shodewika, indienii waiwai, care sînt niște carib ce locuiesc la frontiera dintre Guyana Britanică și Brazilia, personifică diverse animale. Dansatorii costumați în maimuțe urlătoare se cațără pe șarpanta colibei colective și se așează pe vine, prefăcîndu-se că evacuează coji de banane în capul spectatorilor (Fock, p. 181). Se poate deci admite că aguti și maimuța urlătoare guariba se opun, ca acaparator de alimente și dispensator de excremente.

Or, rolul de vînat demonic atribuit maimuței urlătoare de către miturile guyaneze se regăsește aproape neschimbat într-un important mit karajá (M177) la care pînă acum ne-am mulțumit să facem scurte aluzii.

1 Opoziția dintre maimuța urlătoare și leneș a oferit argumentul unuia din cursurile noastre la Collège de France în 1964-1965, cf. *Annuaire*, anul 65, 1965-1966, p. 269-270.

E cu atît mai nimerit să ne întoarcem la el, cu cît mitul acesta, al cărui erou aparține familiei „vînătorilor blestemați” din M234-M240, și ține astfel de grupul fetei nebune după miere, ne va aduce în chip neprevăzut în fața problemei păcănitorei.

M177a. *Karajá: săgețile magice.*

În pădure trăiau două mari maimuțe urlătoare, care-î ucideau și-î mînceau pe vînători. Doi frați s-au hotărît să le nimicească. În drumul lor întîlniră o femeie-broască-rîioasă care le făgădui să-î învețe cum să le vină de hac monștrilor, dar cu condiția s-o ia de nevastă. Frații își bătură joc de ea și-și văzură de drum. În curînd zăriră maimuțoi, înarmați ca și ei cu sulite de aruncat. Începu lupta, dar fiecare frate fu nimerit în ochi și muriră.

În coliba familială locuia și un al treilea frate. Trupul lui era acoperit de răni și de bube. Numai bunica lui se învoia să-l îngrijească. Într-o zi, pe cînd vîna păsări, își pierdu o săgeată și se încăpățînă s-o găsească. Ea căzuse într-o gaură de șarpe. Șarpele ieși, îl descusu pe băiat și află de nefericirea lui. Ca să-l vindece, îi dădu în dar o alifie neagră despre care nu trebuia să spună la nimeni.

Însănătoșindu-se în curînd, eroul se hotărî să răzbune moartea fraților. Șarpele îi dădu o săgeată magică și-î recomandă să nu respingă avansurile femeii-broască-rîioasă. Va fi de-ajuns, ca s-o satisfacă, să simuleze coitul între degetele de la picioarele bieteii făpturi.

Așa și făcu eroul, primind în schimb sfatul să le lase pe maimuțe să tragă înfi, iar cînd îi va veni rîndul, să țintească ochii. Animalele ucise rămaseră agățate cu coada de crengi. Trebui să trimită o șopîrlă ca să le dea jos de acolo.

Eroul se duse apoi să-î mulțumească șarpelui. Acesta îi oferî săgeți magice, care aveau puterea să ucidă și să-î aducă vînătorului toate felurile de vînat, ba chiar și să culcagă fructele pădurii, miera și multe alte lucruri. Erau tot atîtea săgeți cîte specii de animale și soiuri de produse, iar într-o țigvă se afla o substanță cu care trebuiau unse săgețile ca nu cumva să se întoarcă asupra vînătorului cu prea multă putere.

Datorită săgeților șarpelui, eroul putea acum să obțină cât vînat și cîți pești vroia. Se însură, construî o colibă, defrișă o plantație. Dar, deși îi recomandase nevastei să nu-i împrumute nimănui săgețile, ea se lăsă înșelată de propriul ei frate. Acesta ucise mai întîi porci sălbatici și pești, dar uită să ungă săgeata pentru miere; întorcîndu-se spre el, aceasta se prefăcu într-un cap monstruos cu mai multe guri înarmate cu colți. Capul se năpusti asupra indienilor și-i ucise.

Alarmat de strigăte, eroul veni în fugă de la plantație și izbuti să îndepărteze monstrul. Dar jumătate din sat pierise deja. Cînd află de nenorocire, șarpele declară că nu putea fi reparată. Își invită protejatul la un pescuit de pirarucu (*Arapaima gigas*), și-i spuse să nu uite să-l avertizeze dacă vreuna din fetele lui ar veni să-l împingă. Ceea ce se și întîmplă, dar eroul uită recomandarea șarpelui. Acesta se prefăcu atunci în pește pirarucu, și omul făcu la fel. Cînd indienii îi pescuiră pe amîndoi, șarpele izbuti să scape printr-o gaură a plasei, dar omul-pește fu tras pe mal, unde un pescar încercă să-i vină de hac. Șarpele îi sări în ajutor, îl ajută să iasă din plasă și-i redădu înfățișarea omenească. Îi spuse că fusese pedepsit pentru că nu spusese nimic atunci cînd fata îl atinsese (Ehrenreich, p. 84-86).

Krause (p. 347-350) a cules două variante ale acestui mit (M177b, c). Episodul pescuitului de pirarucu nu figurează în acestea, sau, dacă da, figurează sub o formă aproape de nerecunoscut. Ne vom mulțumi deci să-l trimitem pe cititor la interesanta discuție a lui Dietschy (2), semnalînd, pentru cine ar vrea să întreprindă un studiu complet al mitului, încheierea analogă a lui M78. Alte deosebiri se referă la alcătuirea familiei eroului, părăsit de părinți și încredințat bunicului, care-l hrănește cu coji și oase de pește. În M177a, se căsătorește cu mătușa. Ambele variante adaugă victoriei asupra maimuțoilor și o altă izbîndă, re purtată asupra a două păsări de pradă pe care eroul le provoacă bătînd apa: tu, tu... (cf. M226-227). Elementul acesta, comun miturilor indienilor gé orientali, sugerează că în ambele cazuri avem de-a face cu un mit fondator al inițierii băieților, care, la karajá, se desfășura tot în mai multe etape (Lipkind 2, p. 187).

Interesul mitului ține de referințele lui multiple care trimit la gé și la triburile guyaneze (M237-239, M241-258), și anume la kachúyana, de

vreme ce, așa cum am subliniat, M177 inversează mitul de origine a curarei al celei din urmă populații (M161), introducînd (dar tot cu ocazia unor încurcături cu maimuțe urlătoare pline de intenții dușmănoase), noțiunea de *otravă inversă*: unguent destinat să slăbească puterea săgeților minunate, pentru ca excesul de putere să nu se întoarcă împotriva vînatului. E interesant de notat că aceste supersăgeți fac să treacă într-o categorie analogă cu vînătoarea culesul fructelor sălbatice și al mierii, pe care mitul le asimilează cu un vînat. Cunoștințele actuale pe care le avem despre karajá nu ne permit să încercăm o interpretare, care, prin forța lucrurilor, n-ar putea fi decît speculativă. În sfîrșit, tratînd interstițiile degetelor de la picioare ca și cum ar fi niște orificii adevărate, M177 trimite la miturile din Chaco a căror eroină este tot un batracian (M175), și la un mit tacana (M324) care conține și el acest motiv.

Versiunile Krause modifică versiunea Ehrenreich într-un punct care e pentru noi de o importanță deosebită. În loc de săgeți magice (care sînt de fapt sulițe de aruncat), șarpele (sau protectorul cu chip omenesc din M177b, c) îi dă eroului două instrumente, tot magice: un proiectil de lemn numit /obiru/ și un obiect făcut din două baghete de canna brava (o anonacee), una de culoare deschisă, cealaltă întunecată, lipite împreună cu ceară pe toată lungimea, și împodobite la o extremitate cu pene negre. Instrumentul acesta se numește /hetsiwa/.

Lovind (*schlägt*) aceste obiecte, sau bătînd aerul cu ele, eroul ridică un vînt puternic. Apar șerpilor /uohu/, cuvînt care înseamnă și „vînt” și „săgeată”, și pătrund în /hetsiwa/. Atunci vîntul aduce pești, porci sălbatici și miere, pe care eroul îi împarte tuturor, consumînd restul împreună cu mama sa. Într-o zi cînd e la pescuit, un copil pune mîna pe /obiru/ și conjură șerpilor, dar nu știe să-i bage la loc în /hetsiwa/. Șerpilor (sau vînturile) se dezlănțuie șiucid populația satului, inclusiv pe erou, care nu poate stăpîni monștrii fără /obiru/. Masacrul înseamnă sfîrșitul omenirii (Krause, *l.c.*).

Spre deosebire de păcănitoea din M304 pentru tukuna, /obiru/ și /hetsiwa/ au o existență reală la karajá și o folosire atestată. Cel dintîi este o suliță aruncată cu ajutorul unui propulsor. M177 sugerează că arma aceasta a putut fi odinioară folosită la vînatul maimuțelor, dar la începutul secolului XX nu mai era decît un instrument sportiv, și, sub forma în care a fost observat, era probabil împrumutat de la triburile din Xingú (Krause, p. 273 și fig. 127). /Hetsiwa/, obiect pur magic folosit pentru a îndepărta ploaia, pune probleme de interpretare foarte complexe din cauza grosimii inegale și a culorii diferite a celor două baghete, și chiar și pe plan lingvistic. Bagheta cea mai groasă, vopsită în negru, se numește /kuol-

uni/, /(k)woru-ni/, cuvînt care-l desemnează pe peștele electric după Krause și Machado, dar pe care, în cazul în speță, Dietschy (*l.c.*) înclină să-l lege de termenul general /(k)o-woru/, „magie”. Numele baghetei subțiri și albicioase, /nohōdēmuda/ este dubios, cu excepția faptului că termenul /nohō/ înseamnă penis.

După Krause, se numește tot /hetsiwa/ un obiect magic din ceară slujind la legarea vrăjilor, și în care acest autor recunoaște peștele electric. Dietschy a stabilit în mod foarte convingător că era vorba de delfin. Șovăim totuși să respingem complet ipoteza unei afinități simbolice dintre /hetsiwa/ de primul tip, sau dintre bagheta neagră care intră în componența lui, și peștele electric. Acesta poartă în karajă același nume ca și curcubeul, adică un fenomen meteoric care, ca și obiectul magic, pune capăt ploii. Mînuirea lui /hetsiwa/, care o evocă în chip ciudat pe aceea a măciucii-suliță a indienilor nambikwara, care se folosesc de ea pentru a tăia și îndepărta norii de furtună, ne trimite și la un mit arawak, mai la nord, unde peștele electric îndeplinește aceeași funcție:

M325. *Arawak: nunta peștelui electric.*

Un vraci bătrîn avea o fată atît de frumoasă încît nu se hotăra ușor să-i dea un soț. Îi refuză pe rînd pe jaguar și multe alte animale. În sfîrșit apărîu Kasum, peștele electric (*Electrophorus electricus*, un gimnot), care se laudă cu puterea lui. Bătrînul își bătu joc de el, dar după ce-l atinse pe pretendent și simți puterea șocului, se răzgîndi și-l acceptă de ginere, cu misiunea de a controla tunetul, fulgerul și ploaia. Cînd se apropie furtuna, Kasum despărți norii pe dreapta și pe stînga, și-i îndepărtă respectiv spre sud și spre nord (Farabee 5, p. 77-78).

Interesul comparației se explică prin rolul atribuit peștilor în mitologia karajă, căci pescuitul este pentru acești indieni aproape singura sursă de trai. Am văzut apărînd peștele pirarucu la sfîrșitul lui M177a. Acest pește uriaș, singurul pe care karajă îl prind cu năvodul (Baldus 5, p. 26) se opune datorită acestui fapt tuturor celorlalți, pescuiți cu otravă, ca și șarpelui, care, după M177a, trece cu ușurință prin ochiurile plasei. Acestei prime dicotomii dintre șarpe și peștele pirarucu îi corespunde și o doua. Un mit karajă (M177d) arată că la originea peștilor pirarucu se află doi frați, care s-au prefăcut în pești *Arapaima gigas* fiindcă li se făcuse lehamite de neveste. Unul a fost mîncat de berze pentru că era moale (deci putred; cf. M331); celălalt, tare ca piatra, a supraviețuit și a devenit

masca /laténi/, care sperie femeile și copiii (Baldus 6, p. 213-215; Machado, p. 43-45). Bărbații aceștia dezamăgiți de iubirea femeilor, prefăcuți în pirarucu, inversează femeia sau femeile din ciclul tapirului seducător, îndrăgostite pasionat de un animal, și care s-au prefăcut în pești, pești care în ansamblul lor se opun categoriei speciale pe care o formează pirarucu.

Dar să ne întoarcem la /hetsiwa/. Comparînd versiunile Ehrenreich și Krause ale lui M177, constatăm că e vorba aproape pretutindeni de două tipuri de obiecte. /Obiru/ servește în M177a, b ca să „cheme” vîntul și mierea, pe cînd primejdii înerezente acestei chemări trebuie să fie neutralizate de alifia magică în M177a, și de /hetsiwa/ în M177b. Dacă neglijăm M177c (versiune foarte prescurtată în care /hetsiwa/ cumulează ambele funcții), rezultă că /hetsiwa/ din M177b joacă același rol ca și ungentul din M177a, care este o otravă inversată.

Or, /hetsiwa/ este el însuși un instrument inversat în raport cu păcănitorea din M304 sau cu /parabára/: cele două bete din care e făcut, lipite împreună pe toată lungimea, *nu pot fi lovite* între ele. Cazul nu e singular. Există o formă foarte apropiată la șerente, a căror cultură, prin anumite aspecte, are afinități speciale cu aceea karajă. Nimuendajû (6, p. 68-69 și pl. III) descrie și reproduce un obiect ritual numit /wabu/, pe care indienii îl fabrică în patru exemplare, două mari /wabu-zauré/ și două mici /wabu-rié/, pentru sărbătoarea marelui fûnicar (cf. mai sus, p. 137). Fiecare constă din două nervuri centrale luate de la cîte o frunză a palmierului burity (*Mauritia*), vopsite în roșu și fixate una de cealaltă cu niște cepuri care ies în afară de ambele părți. De cele două capete ale cepului de sus afirmă cîte un pompon foarte alungit din fibre de scoarță. Cei patru purtători de /wabu/ îi însoțesc pe dansatorii mascați pînă la locul sărbătorii, apoi se despart în perechi, dintre care una se așează la răsăritul, iar cealaltă la apusul terenului de dans.

Din nefericire nu avem informații despre semnificația acestor /wabu/ și despre funcția lor în ritual. Dar asemănarea materială cu /hetsiwa/ e cu atît mai frapantă, cu cît există două tipuri de /wabu/, unul mare și unul mic, și cu cît Krause reproduce (fig. 182a, b) două tipuri de instrumente rituale karajă formate din bete împerecheate.

În starea actuală a cunoștințelor, ipoteza după care /hetsiwa/ și /wabu/ ar reprezenta niște păcănitore, ca să spunem așa, paralizate, trebuie avansată cu o extremă prudență. Dar existența unor concepții analoge la vechii egipteni îi conferă o anumită credibilitate. Știm că mărturia lui Plutarh e adesea suspectă. De aceea nu pretindem să reconstituim credințe autentice, fiindcă nu contează dacă reprezentările la care ne vom referi își trag obîrșia de la înțelepți egipteni demni de crezare, de la cîțiva

informatori ai lui Plutarh, sau de la Plutarh însuși. După noi, singurul element demn de atenție este că, după ce am observat de mai



Fig. 18. - Reprezentare schematică a unui Awabu. (După Nimuendajú 6. pl. III.)

multe ori că demersurile intelectuale atestate în opera lui Plutarh dovedeau un ciudat paralelism cu acelea pe care le reconstituim noi înșine pornind de la miturile sud-americane, și că, prin urmare, în ciuda distanței în timp și în spațiu, trebuie să admitem că pe continente diferite, mințile omenești au lucrat în același fel, și că apare o nouă convergență în legătură cu o ipoteză pe care n-am fi îndrăznit desigur s-o avansăm dacă n-ar fi fost comparația pe

care o autorizează.

Iată deci textul lui Plutarh<sup>1</sup>: „Mai mult, Manethus spune că egiptenii nascocesc pe seama lui Jupiter că cele două coapse i s-au prins și i s-au lipit împreună, încît nu mai putea să meargă, astfel că de rușine rămînea în singurătate, dar Isis i le tăie și le despărți, astfel încît putu să meargă drept și în voie. Care fabulă dă de înțeles în chip acoperit că intelectul și rațiunea lui Dumnezeu merg pe nevăzute, și purced la generare în taină prin mișcare: ceea ce arată și dă de înțeles pe tăcute Sistrul, care e zornăitoarea de bronz folosită la sacrificiile lui Isis, anume că trebuie ca

<sup>1</sup> Autorul folosește traducerea franceză a lui Plutarh făcută de Jacques Amyot în secolul XVI, pentru particularitățile de interpretare și sugestie. Urmărim și noi textul francez. *N. trad.*

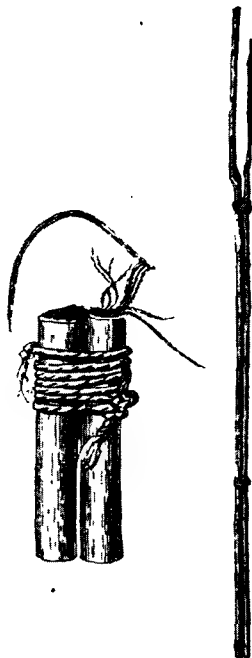


Fig. 19. - Cele două het-siwa. (După Krause, l.c., p. 333.)

lucrurile să fie scuturate, și să nu înceteze niciodată să se miște, de parcă s-ar trezi și s-ar prăvăli, ca și cum altfel ar adormi sau ar lîncezi: pentru că ei spun că-l întorc și-l alungă pe Typhon cu Sistrele acestea, înțelegînd că întrucît putreziciunea leagă și oprește natura, mișcarea o dezleagă iarăși, o saltă și o ridică prin generare” (§ XXXII). Nu e oare uimitor că indienii karajá, a căror magie, cu problemele pe care le pune, ne-a condus pînă la Plutarh, au elaborat o povestire perfect simetrică cu a acestuia? Ei povestesc despre demiurgul Kanaschiwue că odinioară a trebuit să i se lege brațele și picioarele, pentru că dacă ar fi fost liber ar fi distrus pămîntul provocînd inundații și alte dezastre (Balduș 5, p. 29)<sup>1</sup>.

În ciuda obscurității lui, textul antic introduce o opoziție netă, pe de o parte între tăcerea și nemișcarea simbolizate de cele două membre în mod normal distincte și totuși lipite împreună, iar pe de altă parte mișcarea și zgomotul simbolizate de sistre. Spre deosebire de primul termen, și la fel ca în America de Sud, numai al doilea termen este un instrument muzical. Tot ca în America de Sud, instrumentul acesta muzical (sau inversul lui) slujește să „întoarcă și să alunge” o putere a naturii (sau s-o atragă în scopuri criminale): aici Typhon, adică Seth; dincolo, tapirul sau șarpele seducător, șarpele-curcubeu legat de ploaie, ploaia însăși, sau demonii htonieni.

\*  
\* \*

Sistrul propriu zis e un instrument muzical puțin răspîndit în America de Sud. Am colectat de la caduveo sistre conforme cu descrierea pe care o făcuseră deja alți observatori: băț înfurcat, cele două ramuri fiind legate cu o sfoară pe care sînt înșirate cîteva discuri tăiate odinioară din

<sup>1</sup> În această perspectivă s-ar cuveni să reluăm și examinarea celebrului episod al lui Aristeu (Vergiliu, *Georgicele*, cartea a IVa), în care Proteu (corespunzînd lui Typhon la Plutarh) trebuie legat cu frînghii, și anume în anotimpul secetos (*Iam rapidus torrens sitiens Sirius Indos*), pentru ca să binevoiască a-i dezvălui păstorului mijlocul de a regăsi mierea pierdută ca urmare a dispariției Eurydicei, stăpînă, dacă nu a mierii, precum eroina din M<sub>233-234</sub>, cel puțin, indiscutabil, a lunii de miere! Înghitită de un șarpe acvatic monstruos, (*ibid.*, v. 459), Eurydice o inversează pe eroina din M<sub>326a</sub>, născută dintr-un șarpe de apă, și care refuză luna de miere, pe vremea cînd animalele, avînd darul vorbirii, n-ar fi avut nevoie de nici un Orfeu.

os sau din scoică, iar astăzi din metal. Un instrument asemănător există la yaqui din nordul Mexicului. Alte exemple americane nu se cunosc (Izikowitz, p. 150-151).

Dar în lipsa sistrului, avem o altă bază pentru a compara reprezentările mitice din Lumea Nouă și din Lumea Veche. Fiindcă cititorul va fi remarcat desigur că există o analogie ciudată între mijloacele implicate de chemarea prin ciocănituri în miturile sud-americane: rezonator din tîgvă sau trunchi de copac lovite, bețe ciocnite, păcăniitoare, pe de o parte, și pe de altă parte un complex liturgic din Lumea Veche, cunoscut sub numele de instrumentele beznei. Originea acestor instrumente și a folosirii lor de Paște, din Joia pînă în Simbăta Mare, pune probleme numeroase. Fără a pretinde să intervenim într-o dezbatere dificilă și care ne depășește competența, ne vom mulțumi să evocăm cîteva idei general admise.

Se pare că, în biserici, clopotele fixe au apărut tîrziu: cam către secolul al VII-lea. Tăcerea lor obligatorie din Joia Mare pînă în Simbăta Mare pare a nu fi atestată decît spre secolul VIII (și atunci, numai la Roma). La finele secolului al XII-lea și începutul celui de-al XIII-lea, interdicția ar fi ajuns și în celelalte țări europene. Dar motivul tăcerii clopotelor și al înlocuirii lor temporare cu alte surse de zgomot nu e clar. Pretinsa călătorie la Roma, care e făcută vinovată de lipsa momentană a clopotelor, s-ar putea să fie numai o explicație *a posteriori*, bazată de altfel pe tot felul de credințe și reprezentări al căror obiect sînt clopotele: ființe însuflețite înzestrate cu glas, capabile să simtă și să acționeze, și care pot primi botezul. Pe lîngă rolul lor de a-i convoca pe credincioși, clopotele îndeplinesc o funcție meteorologică și chiar cosmică. Răsunînd, ele alungă furtuna, risipesc norii și grindina, nimicesc vrăjile.

După Van Gennep, pe care l-am urmat pînă acum (t. I, vol. III, p. 1209-1214), instrumentele beznei, care se substituie clopotelor, cuprind<sup>1</sup> ciocănelul, tocălia, păcăniitoare sau ciocanul cu placă, un fel de cas-

1 Vom reda aici numele instrumentelor în limbile originale, alternativ cu traduceri atunci cînd este cazul. Dintre aceste instrumente, în România se folosesc tocălia (numită și hîrîitoare sau morișcă), aproximativ echivalentă cu ceea ce se numește în franceză *crécelle*, și cîrîitoare sau scîrîitoare, folosită pentru a goni păsările din semănături, al cărei sunet e descris ca un scîrîit. Tocălia este de obicei o variantă de cilindru dințat care se rotește, făcînd să păcăne o placă de lemn articulată cu resort; învîrtirea cilindrului se poate face cu mîna, cu ajutorul unui ax excentric, sau poate fi asigurată de o roată eoliană. *N. trad.*

taniete numit „*livre*”<sup>1</sup>, *matraca* (tăbliță pe care o lovesc, atunci cînd e agitată, două plăci mobile dispuse de ambele părți<sup>2</sup>), sistrul de lemn pe sfoară sau pe inel. Alte instrumente, precum cel zis *hatelet*, sau unele tocălii uriașe, constituiau adevărate dispozitive mecanice. Toate aceste mașinării aveau funcții teoretic distincte, dar adeseori confundate în practică: să facă zgomot în biserică sau în atara ei; să cheme credincioșii în lipsa clopotelor; să însoțească colectele de bani făcute de copii. După anumite mărturii, instrumentele beznei ar sluji și la evocarea minunilor și a zgomotelor îngrozitoare care au însoțit moartea lui Hristos.

În Corsica (Massignon) se citează instrumente de suflat (*trompe marine*<sup>3</sup>, fluiet de lemn sau, mai simplu, șuierături emise printre degete), alături de diverse instrumente sau tehnici de percuție: altarul și băncile bisericii lovite cu bastonul, scînduri sfărîmate cu măciuca, ciocane cu placă, păcăniitoare, tocălii de diverse tipuri din care unul numit /*raganetta*/, „brotac”, iar altul, din trestie, care seamănă cu un /*parabára*/ perfecționat prin substituirea unei roți dințate de lemn uneia dintre lamele bambusului crăpat. Numele de „brotac” se înfiltează și în alte regiuni.

În Franța, uneltele beznei cuprindeau ustensile obișnuite: cazane sau crătiți de metal lovite, saboți de lemn cu care se bătea în pămînt, maie de lemn cu care se ciocănea în pămînt sau în obiecte; bețe cu extremitatea despicate sau mănunchiuri de crengi cu care se loveau pămîntul sau obiectele; bătăi din palme; în sfîrșit instrumente de muzică de diferite tipuri: cu corp solid vibrant, din lemn (ciocan cu placă, tocălie, păcăniitoare, scîndură ciocănită de un dispozitiv, sistru); din metal (tălângi,

1 Două scîndurile articulate ca paginile unei cărți. De altfel acest instrument este numit cel mai adeseori *claqueoir* sau *claque*, termeni pe care i-am redat mai sus prin „păcăniitoare” în toate contextele. Ceea ce am redat prin „ciocan cu placă” este *heurtoir*, ciocanul de bătut la ușă, folosit în Franța și Anglia. Ciocanul este articulată pe placa pe care lovește și poate primi forme foarte diferite. *N. trad.*

2 *La matraca*, instrument folosit în Spania, este de multe ori o roată uriașă cu ciocane fixate pe circumferință, care lovesc niște dinți de lemn dispuși la exteriorul acesteia. *N. trad.*

3 În text. De fapt dicționarele franceze dau *trompette marine*. Este un nume dat portavocii de către marinarii de odinioară. Ca instrument muzical propriu zis, *la trompette marine*, it. *tromba marina*, nu este un instrument de suflat, ci unul cu coardă unică și arcuș, a cărui cutie de rezonanță are o formă foarte alungită. Dacă expresia se referă la un instrument de suflat, ar putea fi vorba de scoica melcului *Triton*, folosită în acest mod de pescarii din Mediterana, ca și de amerindieni. *N. trad.*

zurgălăi, sunătoare) sau cu membrană (buhai rotativ<sup>1</sup>); sau instrumente vibrante cu aer (fluier cu ancie și cu apă, corn, scoică marină, corn de vînătoare, trompetă, oboi).

În departamentul Hautes-Pyrénées, autorul acestei clasificări a studiat fabricarea și folosirea unui buhai rotativ numit /toulouhou/ (Marcel-Dubois, p. 55-89). O cutie veche de conserve fără fund sau un cilindru de scoartă formează rezonatorul: o cutie deschisă la un capăt, și acoperită la celălalt capăt cu o membrană din piele de oaie sau din bășică, fixată printr-o legătură. Prin două găuri făcute în mijlocul membranei trece o buclă de coardă ale cărei capete libere sînt fixate printr-un laț în jurul unui băț purtînd o creștătură circulară, și servind pentru manipularea instrumentului. După ce unge cu salivă creștătura circulară, executantul apucă mînerul și imprimă instrumentului o mișcare de rotație. Coarda vibrează și emite un soi de vuiet descris ca „biziit“ sau „scrișnet“ după cum coarda este din frînghie sau din păr de cal. În sens propriu, cuvîntul /toulouhou/ desemnează bărzăunele și bondarul. Dar în alte părți, același instrument poartă numele altor animale: insecte (cicadă, lăcustă) sau batracieni (brotac, broască rîioasă). Numele german *Waldteufel*, „diavolul pădurii“, evocă chiar mitul warrau M317 în care dracii din pădure se necăjesc fiindcă n-au destule instrumente muzicale.

Deși ritualul poruncește clopotelor să rămîină mute de la cheta de la liturghia de joi și pînă la *Gloria* de la liturghia de sîmbătă (Van Gennep, *l.c.*, p. 1217-1237; Marcel-Dubois, p. 55), se pare că biserica s-a arătat întotdeauna ostilă instrumentelor beznei și că a încercat să le îngrădească folosirea. Pentru acest motiv, Van Gennep admite originea lor folclorică. Fără să ne întrebăm dacă vacarmul beznei supraviețuiește ca un vestigiu al unor obiceiuri neolitice sau chiar paleolitice, sau dacă recurența lui în regiuni foarte îndepărtate unele de altele arată numai faptul că, fiind confruntat în locuri diferite cu aceleași situații, omul reacționează cu ajutorul unor expresii simbolice care i se propun, dacă nu chiar impun, de către mecanisme profunde care-i guvernează pretutindeni gîndirea, vom accepta teza prudentă a lui Van Gennep și vom invoca în sprijin o comparație: „în China... către începutul lunii aprilie, anumiți funcționari numiți Sz'hüen cutreierau țara înarmați cu păcănitore de lemn... ca să adune populația și să-i poruncească să stingă toate vetrele. Acest rit marca începutul unui anotimp numit Han-shih-tsieh sau «al mîncării reci». Timp de trei zile, vetrele rămîneau stinse, pînă cînd avea să fie aprins

focul nou, rit solemn care avea loc în ziua a cincea sau a șasea a lunii aprilie, mai exact în a 105-a zi după solstițiul de iarnă. Cu mare pompă, aceiași funcționari celebrau această ceremonie în cursul căreia obțineau din cer focul nou, concentrînd razele soarelui pe mușchi uscat cu ajutorul unei oglinzi de metal sau al unei bucăți de cristal. Chinezii numesc acest foc «ceresc», și pentru sacrificii folosesc numai acest fel de foc; pe cînd focul obținut prin frecarea a două bucăți de lemn, numit «pămîntesc», trebuie să slujească la gătit și la alte întrebuintări casnice... Ritualul acesta al reînnoirii focului datează dintr-o epocă foarte îndepărtată... (cel puțin) 2000 de ani înainte de Hristos“ (Frazer 4, citînd diverse surse: vol. 10, p. 137). În două rînduri Granet (p. 283, 514) menționează pe scurt acest rit, referindu-se la *Tcheou li* și la *Li ki*.

Evocăm acest vechi obicei chinezesc (ale cărui paralele sînt cunoscute în Orient și în Extremul Orient) pentru că ne interesează din mai multe puncte de vedere. Mai întîi, pare să se inspire dintr-o schemă relativ simplă și ușor de degajat: ca să poată fi captat în lumea de jos focul de sus, trebuie să aibă loc în fiecare an o conjuncție a cerului și a pămîntului, deși e periculoasă și constituie aproape un sacrilegiu, deoarece focul ceresc și focul pămîntesc se află într-un raport de incompatibilitate. Stingerea focurilor terestre, anunțată sau poruncită de păcănitore, joacă deci rolul de condiție necesară. Ea creează golul trebuincios ca să poată avea loc fără pericol conjuncția focului ceresc cu pămîntul.

Neliniștea produsă inevitabil de faptul că am căutat atît de departe un termen de comparație găsește pricini de liniștire dacă facem o apropiere care se impune între ritualul chinez arhaic și ceremonia recentă a indienilor sherente, pe care am analizat-o deja și a cărei importanță pentru problemele noastre am arătat-o (*CG*, p. 354-356, 379). Și în cazul din urmă e vorba de un rit al focului nou, precedat de stingerea vetrelor domestice și de o perioadă de mortificări. Focul acesta nou trebuie obținut de la soare, în ciuda pericolului la care se expun oamenii apropiindu-se de el sau apropiindu-l pe el de ei. Persistă același contrast între focul ceresc, sînt și distrugător, și focul pămîntesc, profan și constructor (fiindcă e focul vetrei casnice). Pentru ca această comparație să fie completă, am avea desigur nevoie să regăsim păcănitorea de lemn la sherente. Prezența ei nu e atestată; dar măcar am constatat că acești indieni posedă un instrument ritual, /wabu/, în care am fost incitați, pentru considerente foarte diferite de cele pe care le urmăim în acest moment, să recunoaștem o păcănitore inversată (p. 405). În special ritualul sherente al marelui post oferă un loc central unui alt tip de

1 În text *tambour à friction tournoyant*. *N. trad.*

instrumente de zgomot: viespile supranaturale, care se manifestă oficianților printr-un biziit caracteristic: ken! -ken! -ken-ken-ken-ken! (CG, p. 379, n. 122 la p. 442). Or, dacă tradiția chineză menționează numai păcănițoarea, iar tradiția shेरente, viespile, am văzut că în Europa, buhaiul rotativ – pe care pirinceanii îl denumesc cu un cuvânt care înseamnă „bondar” sau „bărzăune” – figurează alături de păcănițoarea printre instrumentele beznei, și poate chiar s-o înlocuiască.

Să ne continuăm străduința de a elucida o schemă mitică și rituală care începem să bănuim că ar putea fi comună unor culturi foarte îndepărtate unele de altele, și unor tradiții foarte diferite. Ca și China arhaică și anumite societăți amerindiene, Europa a celebrat pînă de puțină vreme un rit de stingere și de reînnoire a vetrelor domestice, precedat de privațiuni alimentare și de folosirea instrumentelor beznei. Acest ansamblu se situa imediat înainte de Paști: astfel încît „bezna” care domnea în biserică în timpul slujbei cu același nume<sup>1</sup> putea simboliza și stingerea vetrelor casnice, ca și întunericul care s-a lăsat asupra pămîntului în clipa morții lui Hristos.

În toate țările catolice era obiceiul ca în sîmbăta dinainte de Paști să se stingă luminile din biserici și să se aprindă un foc nou, fie cu amnarul, fie cu o lupă. Frazer a adunat multe exemple care arată că acest foc slujea la reînnoirea celui din vatră. Citează un poem latinesc din secolul al XVI-lea în traducerea englezească de epocă, din care extragem cîteva versuri semnificative:

*On Easter Eve the fire all is quencht in every place,  
And fresh againe from out the flint is fecht with solemne grace  
.....  
Then Clappers ceasse, and belles are set againe at libertée,  
And herewithall the hungrie times of fasting ended hée.*

*În Sîmbăta Mare se stinge focul în fiecare vatră.  
Și altul proaspăt e scos din cremene cu har solemni*

*.....  
Apoi păcănițoarea tac, iar clopotele sînt slohozite iară.  
Ca odată cu aceasta să se incheie zilele înfometate ale postului.*

1 Denia Prohodului Domnului la ortodocși, căreia îi corespunde la catolici l'office de ténèbres, liturghia beznei. N. trad.

În Anglia, clopotele nu se trăgeau din Joia Mare (*Maundy Thursday*) pînă în duminica de Paști la prînz, fiind înlocuite cu instrumente de zgomot din lemn (Frazer, *l.c.*, p. 125). În mai multe regiuni din Europa, întoarcerea belșugului era simbolizată și prin „grădinile lui Adonis”<sup>1</sup> pregătite în preajma Paștilor (Frazer 4, vol. 5, p. 253 sq.).

Or, belșugul acesta recăpătat nu lipsește numai din Joia Mare: pierderea lui datează de multă vreme, și anume de a doua zi după Lăsata Secului. Din punctul de vedere al simbolurilor acustice și al referinței lor alimentare, trebuie să distingem trei momente. Instrumentele beznei însoțesc ultima perioadă a postului, adică aceea în care rigoarea lui, fiindcă durează de mult, atinge paroxismul. Clopotele sunînd voioase din nou în ziua de Paști marchează sfîrșitul acestui post. Dar chiar înainte ca el să înceapă, clopotele, fiind întrebunțate în chip excepțional și fără măsură, invitaseră populația să profite din plin de ultima zi de belșug: clopotul sunînd în dimineața de Lăsata Secului era cunoscut în Anglia sub numele de *pancake bell*, „clopotul clătitelor”. Dezmățul culinar al cărui semnal e dat astfel, și care e aproape obligatoriu, își află o ilustrare, pe cît de pitorescă, pe atît de intraductibilă, într-o poezie populară din 1684:

*But hark, I hear the pancake bell,  
And fritters make a gallant smell;  
The cooks are baking, frying, boylng,  
Carving, gormandising, roasting,  
Carbonading, crackng, slashing, toasting.*

(WRIGHT și LONES, p. 9; cf. p. 8-20).

*Dar iată, sună clopotul de Lăsata Secului,  
Și clătitele miroso strășnic,  
Bucătarii coc, frig, fierb,  
Taie, înfulecă, prăjesc,  
Frig pe jăratec, sparg nuci, crestează fleicile, prăjesc piine.*

1 Sămînțe de grîu sau alte cereale, puse la încolțit într-un mic recipient, și care se aruncă după ce încep să se ofilească. Obiceiul vine din Asia Mică și era numit de greci „grădinile lui Adonis”, de la numele personajului mitologic, ecou al epitetului de „domn” (Adon) dat unei divinități semitice. Aceste vegetații efemere simbolizează renașterea, dar și impermanența, ilegitimitatea, netemeinicia, și în particular la greci amorurile adultere. Cf. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis*. N. trad.

Pentru Franța, Van Gennep insistă pe bună dreptate pe aspectul culinar ceremonial al ciclului Carnaval-Post, prea neglijat de teoreticieni, dar pe care gândirea populară îl găsește destul de important pentru ca să numească marța de Lăsata Secului sau prima duminică din post după felul lor de mâncare caracteristic, una, *ziua clătitelor* sau *des crozets*, cealaltă duminică gogoșilor, *des bugnes*, sau *a mazării prăjite*. Astfel, la Montbéliard, felurile de mâncare de Lăsata Secului cuprindeau dimineața *pelai* (mei) sau *paipai* (orez cu lapte), și seara carne de porc, jambon, *hajoue* sau *bon-jésus* (intestinul gros umplut cu carne și mațe tocate), cu un fel de mâncare cu varză acră. În alte părți, masa de Lăsata Secului se deosebea de obicei de celelalte prin abundența cărnii de toate felurile, anumite bucăți fiind păstrate pentru această zi și trebuind să fie preparate după rețete mai complicate decât alte dați. Supa de carne, care era folosită și la aspersiuni rituale, terciul, clătitele prăjite în tigaie cu grăsimi, gogoșile prăjite în untură sau în ulei sînt felurile de mâncare tipice pentru *mardi gras*. Pregătirea obligatorie a clătitelor nu este atestată în Franța decât în treimea cea mai nordică a teritoriului (Van Gennep, tomul I, vol. III, p. 1125-1130 și harta XII).

Dacă recunoaștem ostilitatea Bisericii față de obiceiuri pe care le-a condamnat întotdeauna drept păgîne, ca să le descotorosim de spoiala creștină pe care Europa a încercat zadarnic să le-o dea, și dacă încercăm să atingem forma comună exemplurilor american, chinez și european, reținute printre altele, care ar fi putut și ele la fel de bine să ne servească (inventarul lor l-a făcut Frazer), ajungem în ansamblu la următoarele:

O anchetă vastă despre locul și rolul mitologiei mierii în America tropicală a impus atenției un obicei acustic la prima vedere inexplicabil: căutătorul de miere își lovește zgomotos sandalele în M<sub>24</sub><sup>1</sup>. Pornind în căutare de termeni de comparație, am întilnit mai întîi păcînitoarea din M<sub>304</sub>, instrument imaginar fără îndoială, dar care ne-a pus pe urmele unor

1 Ne-am putea desigur gândi la *charivari*, care se face pentru a împiedica albinele să plece; e atestat în Antichitate de autori a căror listă o dă Billiard (2, p. 382-383), și mai e poate practicat încă în unele regiuni. Dar, observă Billiard, „unii credeau că zgomotul înveselea albinele, alții credeau că dimpotrivă le speria.“ Împreună cu Layens și Bonnier (p. 148-149), el consideră prin urmare „că nu are nici o utilitate“, sau n-are nici o altă utilitate decât să afirme public dreptul celui care urmărește albinele: „ceea ce e poate unica explicație plauzibilă a acestui obicei multisecular“ (Billiard 1, anul 1899, n° 13, p. 115). Se va înțelege mai bine în cele ce urmează că *charivari*-ul albinelor nu se poate interpreta decât ca o aplicație a instrumentelor beznei la un caz particular.

instrumente reale de același tip, a căror existență în America de Sud trecuse aproape neobservată. Reale sau imagine, instrumentele acestea reprezintă, atît din punct de vedere organologic cît și simbolic, echivalentul a ceea ce sînt instrumentele beznei în tradiția europeană, a căror prezență e atestată și în China de un rit arhaic.

Înainte de a merge mai departe, să deschidem o paranteză despre o chestiune de organologie. Printre dispozitivele europene ale beznei se află instrumente cu corp solid vibrant și altele cu aer vibrant. Astfel dispăre ipoteka pusă asupra interpretărilor noastre de către dualitatea chemărilor adresate animalului seducător de către eroinele multor mituri sud-americane: cînd chemări ciocănite în peretele bombat al unei jumătăți de tigvă puse pe suprafața apei, pe un trunchi de copac sau pe pămînt, cînd șuierate, imitînd strigătul animalului. Etnografia europeană admite la rîndul ei aceeași ambiguitate, ba chiar uneori într-un singur loc și cu un prilej bine determinat. În Corsica, „Înarmați cu bețe, copii lovesc tare băncile bisericii, sau, punînd două degete în gură, șuieră pe întrecute. Îi interpretează pe evreii care-l urmăresc pe Hristos“ (Massignon, p. 276). Vom reveni asupra acestei observații (p. 417).

Asta nu e tot. Pe parcursul lucrării noastre, am constatat că gândirea indigenă asocia miturile despre originea mierii cu anotîmpul secetos, sau – în lipsă de anotîmp secetos – într-o perioadă a anului care conotează tot lipsurile. Acestui codaj sezonier i se adaugă altul, de natură acustică; sîntem acum în măsură să-i precizăm unele modalități. Conjunția căutătorului de miere cu obiectul căutării lui – substanță care se află pe de-a-ntregul de partea naturii, fiindcă pentru a o face consumabilă nu e nevoie să fie gătită – sau conjunția femeii cu animalul seducător, a cărui poziție semantică e aceeași cu aceea a mierii, aliment seducător, riscă să disjunga amîndouă personajul uman de cultură, și deci de societate. O subliniere în treacăt: conceptul de conjuncție disjunctivă nu este contradictoriu, fiindcă trimite la trei termeni, din care al doilea se conjugă cu primul prin aceeași mișcare prin care se disjunge de al treilea. Captarea aceasta a unui termen de către un altul în paguba unui terț (cf. CG p. 351-353) își găsește în M<sub>24</sub> o expresie acustică sub forma zgomotului produs prin lovirea sandalelor, tot așa cum un alt mit din Chaco (M<sub>301</sub>) semnaleză operația inversă, de disjuncție conjunctivă, cu ajutorul unui zgomot exact opus: acel *brumbrumbrum!* al șarpelui care se pregătește să-i înșface pe căutătorii de miere, după ce a înfulecat și mierea pe care le-a luat-o.

Citînd acest mit (p. 340), remarcam că strigătul șarpelui evocă zgomotul produs de romburi. Miturile sud-americane nu sînt bineînțeles



singurele în care se observă o relație de congruență între șarpe și penis, dar ele exploatează metodic toate resursele acestei apropieri, de pildă când ilustrează un raport de corelație și de opoziție între șarpe, care e „numai penis” și amanta lui umană, care e „numai matrice”: femeia își poate adăposti în matrice amantul sau copilul deja mare, pe când toate celelalte orificii corporale îi sînt deschise, lăsînd să iasă sîngele menstrual, urina și chiar hohotele de rîs (CG, p. 165 sq.). Tapirul, „cu penisul mare” și sariga, „cu matricea mare” (sub forma directă a unei doici bune sau sub forma figurată a unei femei adultere), ilustrează numai o variantă combinatorie a acestei perechi fundamentale, în care termenii sînt mai puțin marcați (cf. CG, p. 309).

Faptele melaneziene și australiene au dus independent la propunerea unei interpretări falice a simbolismului romburilor (Van Baal): astfel ni se întărește convingerea după care chemarea prin ciocănituri a căutătorului de miere tereno și mugetul șarpelui toba formează o pereche de termeni în contrast. Într-adevăr, am pornit de la ipoteza că unul era congruu cu chemarea prin ciocănituri sau șuierături a amantei tapirului, iar cealaltă cu sunetul scos de romburi. Ipoteza e sprijinită acum prin asimilarea celui dintîi cu o chemare lansată de o femeie „cu vaginul mare” (în sens metaforic) unui animal realmente înzestrat cu un penis mare, și prin asimilarea celui de-al doilea cu un avertisment dat femeilor (dar care atunci nu sînt urmărite decît pentru a fi mai bine alungate) de către romb, care este un penis figurat. Prin urmare, într-un caz, puterea naturii conjunge sexele în paguba culturii: amanta tapirului e pierdută pentru soțul ei legitim, ba uneori tot neamul femeiesc e pierdut pentru societate. În celălalt caz, puterea culturii disjunge sexele în paguba naturii care le cere să se unească; temporar cel puțin, legăturile familiale sînt rupte pentru a permite societății bărbaților să se formeze.

Să revenim o clipă la faptele piriene. Instrumentul numit /toulouhou/ se învîrtește în jurul unei axe, ca și rombul, și cele două instrumente se aseamănă prin sonoritate, cu toate că sînt foarte diferite din punct de vedere organologic. Totuși, în practica rituală, /toulouhou/ joacă un rol analog celui pe care tocmai i l-am recunoscut rombului, procedînd în mod pur deductiv, rol însă pe care observația etnologică îl atestă la rîndul ei prin nenumărate exemple în America de Sud (Zerries 2), în Melanezia și în Australia (Van Baal), și în Africa (Schaeffner). Folosirea /toulouhou/-lui este rezervată băieților, care se slujesc de el înainte și după slujba din Vinerea Mare, pentru a speria femeile și fetele. Or, rombul există în societățile piriene, dar nu apare niciodată ca

instrument al beznei: e instrument de carnaval în Labourd și în Béarn, sau servește să îndepărteze ielele de țarcurile cu oi (Marcel-Dubois, p. 70-77).

Deci pe plan organologic se menține opoziția dintre romb și instrumentele beznei deși, pe plan simbolic, funcția rezervată rombului de către societățile fără scriere apare, într-o societate europeană, disociată de romb și atribuită aceluia-dintre instrumentele beznei care-i seamănă cel mai mult. În ciuda acestei deosebiri minore, asupra căreia ne-ar plăcea să cunoaștem părerea specialiștilor, contrastul fundamental rămîne și poate fi formulat în aceiași termeni. Utilizat în afara bisericii și înainte de liturghie, celalte instrumente ale beznei fiind excluse, /toulouhou/ funcționează ca un romb: țintește să disjunga femeile (care ajung astfel în conjuncție cu natura) de societatea bărbaților (cultura), care poate să se adune numai ea în incinta sacră. Dar, folosit în biserică și în timpul liturghiei, împreună cu celelalte dispozitive ale beznei, rolul lui se confundă cu al acestora, care este (dacă se poate generaliza interpretarea întemeiată de d-ra Massignon pe faptele corsicane) de a simboliza conjuncția dușmanilor lui Hristos (natura) cu Mîntuitorul, care se află atunci disjuns de cultură.

Să lăsăm deocamdată deoparte rombul, ca să examinăm din nou dublul codaj, sezonier și acustic, al ansamblului pe care-l discutăm. Mai întîi codajul sezonier. Îl discernem pretutindeni, fie sub formă reală, ca în America de Sud, cu opoziția obiectivă dintre două perioade ale anului, una marcată de lipsuri și alta de belșug; fie sub formă convențională (dar ritualizînd probabil o experiență reală) în Europa, unde se poate asimila postul Paștelui cu o foamete instaurată; în fine, sub o formă aproape virtuală în China arhaică, unde anotimpul „mîncării reci” nu dura mai mult de cîteva zile. Dar, oricît de virtuală ar fi, opoziția chineză este conceptual cea mai tare, deoarece se stabilește între foc absent și foc prezent, precum se întîmplă și la sherente. În alte părți, în America de Sud, opoziția se situează între o perioadă de belșug și o perioadă de lipsuri trăită în durată, fără să fie neapărat mimată pentru o perioadă mai mult sau mai puțin lungă. Aceeași opoziție o regăsim în Europa, transpusă sub forma unui contrast între zilele de dulce și perioada postului Paștelui. Prin urmare, trecînd din China în Europa, opoziția majoră slăbește:

[ foc prezent / foc absent ] ⇒ [ de dulce / de post ]

și, trecînd de la Lumea Nouă (lăsînd deoparte cîteva exemple, cum e acela sherente) la Lumea Veche, opoziția se miniaturizează, fiindcă cele 5 sau

6 zile de „mîncare rece“ la chinezi, sau cele încă și mai puțin numeroase ale *triduum*-ului pascal la creștini, reproduc în racursiu o perioadă mai lungă care se întinde, în Europa, pe toată durata postului mare, din seara de Lăsata Secului pînă în duminica Paștilor. Dacă neglijăm aceste diferențe și eventualele dublări, sistemul subiacent se reduce la trei perechi de opoziții de amplitudine descrescătoare, care se ordonează logic fără să se șteargă corespondențele dintre termenii lor respectivi:

|   |             |   |         |   |          |
|---|-------------|---|---------|---|----------|
| { | foc absent  | { | lipsuri | { | de post  |
|   | foc prezent |   | belșug  |   | de dulce |

Fie că e vorba de absența focului la vechii chinezi și la sherente, de perioade de lipsuri în alte părți din America de Sud, sau de lipsa focului, coincizînd cu Postul Paștelui la paroxismul său în tradiția europeană, e limpede că toate aceste conjuncturi au caractere comune: bucătăria este abolită în chip real sau simbolic; pentru o perioadă care merge de la cîteva zile la un anotimp întreg, se restabilește un contact imediat între omenire și natură, ca în epoca mitică în care focul încă nu exista și cînd oamenii trebuiau să-și mănince hrana crudă sau expusă în grabă la razele soarelui, care era atunci mai apropiat de pămînt. Dar această conjuncție imediată a omului și a naturii poate lua ea însăși două înfățișări: fie că natura se sustrage, iar privațiunile, suportabile la început, se agravează pînă la foamete; fie că, sub o formă naturală și nu culturală (pe care numai bucătăria ar autoriza-o), natura oferă alimente înlocuitoare: roade sălbatice și miere. Ambele eventualități, funcții de o imediatete concepută la modul negativ sau pozitiv, corespund cu ceea ce am numit în *Crud și gătit* lumea putredă și lumea arsă. Și într-adevăr, lumea e arsă simbolic, sau măcar teoretic riscă să fie, atunci cînd prin intermediul unei lupe sau al unei oglinzi (în Lumea Veche), sau întinzînd un mănunchi de fibre spre mesagerul pirofor al Soarelui (în Lumea Nouă), oamenii încearcă să aducă pe pămînt focul ceresc ca să-și aprindă vetrele stinse. În același fel, acea miere superlativă care ar fi mierea cultivată întreține, acolo unde crește, o căldură intolerabilă (M192). Invers, am văzut că mierea sălbatică, deci naturală, și corespondentul ei metaforic, animalul seducător, poartă în ei o amenințare de stricăciune.

Ajungînd la această etapă a demonstrației, ar trebui să verificăm dacă există o corelație univocă între chemarea prin ciocănituri (sau fluierături) și glasul romburilor pe de o parte, lumea arsă și lumea putredă pe de alta. Într-adevăr, tot ceea ce precede pare a stabili nu numai pertința fiecăreia dintre perechile de opoziții considerată în sine, ci și potrivirea lor reciprocă. Vom vedea totuși că aici lucrurile se complică serios.

\*  
\* \* \*

Să luăm cazul indienilor bororo. Cunosc un dispozitiv al beznei, /parabára/, și posedă și romb. Faptul că acesta conotează lumea putredă este dincolo de orice îndoială. Rombul, numit de bororo /aigé/, imită strigătul unui monstru cu același nume, care se crede că trăiește în riuri și în locurile mlăștinoase. Animalul figurează în unele rituri sub chipul unui dansator mînjit cu noroi din cap pînă-n picioare. Viitorul preot își află vocația în cursul unui vis în care /aigé/ îl strînge în brațe fără ca el să simtă teamă ori dezgust, fie față de mirosul monstrului, fie față de mirosul cadavrelor descompuse (Colbacchini 3, p. 130, 163; E. B., vol. I, art. „ai-je“, „aroe et-awaraare“). Este mult mai greu să ne pronunțăm asupra simbolismului parabarei, despre care nu știm aproape nimic. Instrumentul imaginar din M304, care aparține aceleiași familii cu /parabára/, servește să atragă un demon afară din colibă, deci să-l disjungă de satul locuit, ca să-l conjungă cu rugul pe care va pieri. Întemeindu-ne pe observațiile pe care le-am raportat (p. 374), am fi ispitiți să atribuim aceeași semnificație ritului bororo al parabarei, fiindcă se inserează în practici al căror scop pare să fie asigurarea că sufletul a părăsit definitiv mormîntul provizoriu săpat în mijlocul satului. Dar numai în mituri se întîmplă ca un bororo să sfîrșească pe rug. În realitate, osemintele morților, spălate pentru a se îndepărta carnea, sînt înecate.

Opoziția dintre romb și /parabára/ o oglindește deci mai puțin pe aceea dintre lumea putredă și lumea arsă, cît mai degrabă reprezintă două demersuri posibile față de lumea putredă. /Aigé/, anunțat prin mugetul romburilor, vine din apă, sufletul se îndreaptă spre apă îndemnat de păcănitul parabarelor. Dar nu e vorba de aceeași apă în ambele cazuri. Apa în care trăiește /aigé/ este noroioasă și miroase a hoituri descompuse, pe cînd osemintele curățate, vopsite și împodobite cu pene, nu vor tulbura limpezimea lacului sau a riului în care vor fi scufundate.

Pentru sherente, ale căror mituri oferă o mare simetrie cu miturile bororo (CG, p.218-219), punînd în termeni de foc aceleași probleme pe care miturile bororo le traduc în termeni de apă, rombii nu e glasul unui spirit care apare, ci chemarea care-l convoacă. Duhul acesta e ceresc și nu acvatic. Personifică planeta Marte, tovarășul Lunii, așa cum Venus și Jupiter sînt tovarășii Soarelui (Nimuendajú 6, p. 85). Se pare deci că rombii sherente e asociat modulii celui mai puțin „învăpăiat” a cerului, iar rombii bororo modulii celui mai „putrefiat” al apei. De fapt, sherente califică și ei, în raport cu apa, două moduri ale cerului, unul diurn, celălalt nocturn. În timpul riturilor Marelui Post, preoții lui Venus și Jupiter oferă oficianților apă limpede în castroane de tîgvă, anume de *Lagenaria* și respectiv *Crescentia*, pe cînd preoții lui Marte oferă apă stătută într-o strachină împodobită cu pene (Nimuendajú 6, p. 97). Fie deci echivalențele:

|                            |                 |  |
|----------------------------|-----------------|--|
| <i>Bororo</i>              | <i>Sherente</i> | [  |
| (apă murdară : apă curată) | ::              | (noapte : zi) : (apă murdară : apă curată) |
|                            |                 | ]  |

Formula este revelatoare, întrucît „noaptea cea lungă”, evocată de atîtea mituri sud-americane, trimite cu siguranță la lumea putredă, așa cum miturile despre conflagrația universală trimit la lumea arsă. Dar atunci, nu se impune oare concluzia că rombii, și nu păcănioarea, joacă rolul de instrument „al beznei” în America, iar celălalt instrument aparține unei categorii opuse pe care n-am fost în stare s-o identificăm? Trecînd din lumea Veche în Lumea Nouă, numai forma opoziției ar rămîne constantă, iar conținuturile ar fi inversate.

Nu ne putem totuși mulțumi cu această soluție, fiindcă un mit amazonian pune bezna în conexiune cu un instrument fără îndoială imaginar, dar care din punct de vedere organologic e mai aproape de păcănioare și de tocălie, decît de romb:

M326a. *Tupí amazonieni: originea nopții.*

Odinioară noaptea nu exista. Era mereu ziua. Noaptea dormea pe fundul apelor. Și nici animalele nu existau, fiindcă lucrurile înseși vorbeau.

Fiica Marelui Șarpe luase de bărbat pe un indian care avea trei slujitori credincioși. „Îndepărtați-vă, le zise el într-o

zi, fiindcă nevasta mea nu vrea să se culce cu mine.” Dar nu prezența lor o stînjenea pe tînără. Ea nu voia să facă dragoste decît noaptea. Îi explică soțului ei că tatăl ei era în posesia nopții, și că trebuia să trimită servitorii s-o caute.

Cînd ajunseră aceștia cu piroga la Marele Șarpe, el le dădu o nucă de palmier tucuman (*Astrocaryum tucuman*) bine închisă, și le recomandă să n-o deschidă sub nici un pretext. Servitorii se suiră din nou în barcă și care nu le fu mirarea să audă zgomot în nucă: ten, ten, ten... xi..., așa cum fac acum greierii și broscuțele care cîntă noaptea. Unul din servitori vru să deschidă nuca, dar ceilalți se împotrivară. După multe discuții, și cînd ajunseseră departe de locuința Marelui Șarpe, se adunară pînă la urmă în mijlocul pirogii, aprinseră un foc și topiră rășina care astupa nuca. De îndată căzu noaptea, și toate lucrurile care erau în pădure se transformară în patrupeze și în păsări, iar toate cele care erau în rîuri în rațe și în pești. Coșul se prefăcu în jaguar, pescarul și piroga lui deveniră rață: capul omului fu înzestrat cu un cioc, piroga deveni trupul, vîslele deveniră labele...

Întinericul care noaptea o făcu pe fata marelui Șarpe să înțeleagă ce se întimplase. Cînd apăru steaua dimineții, ea se hotărî să despartă noaptea de zi. În acest scop, ea prefăcu două sculuri de ață în păsări, respectiv cujubim și inhambú (un cracid și respectiv un tinamid, care cîntă la intervale regulate în timpul nopții sau ca să salute zorii; despre aceste „păsări-ceas”, vezi CG, p. 210 și n. 1). Ca să-i pedepsească, ea îi pretăcu în maimuțe pe slujitorii neascultători (Couto de Magalhães, p. 231-233. Cf. Derbyshire, p. 16-22).

Mitul acesta pune probleme complexe. Cele care privesc triada servitorilor vor fi discutate în volumul următor. Deocamdată vom examina mai ales tripla opoziție care-i dă mitului armătura. Opoziția dintre zi și noapte e patentă. Ea subîntinde altele două. Mai întîi cea dintre disjuncția și conjuncția sexelor, de vreme ce ziua impune disjuncția și noaptea este condiția conjuncției; apoi între conduită lingvistică și conduită non lingvistică: atunci cînd ziua era continuă, totul vorbea, chiar și animalele și lucrurile, și chiar în clipa cînd își făcu apariția noaptea, lucrurile deveniră mute, iar animalele nu se mai exprimară decît prin strigăte.

Or, această primă apariție a nopții rezultă în mit din imprudenta de care se fac vinovați servitorii jucându-se cu un instrument care este literalmente un dispozitiv al beznei, deoarece o conține, iar bezna iese din orificiul lui destupat ca să se răspîndească sub forma unor animale nocturne și zgomotoase – insecte și batracieni – care sînt chiar acelea cu ale căror nume sînt desemnate instrumentele beznei în Lumea Veche: broască, broască rîioasă, cicadă, lăcustă, greiere etc. Ipoteza după care o categorie corespunzînd celei a instrumentelor noastre ale beznei ar exista printre reprezentările mitice din Lumea Nouă își găsește o confirmare decisivă în prezența, printre aceste reprezentări, a unui dispozitiv care este efectiv o mașinărie a beznei, ba chiar în sens propriu, pe cînd, la noi, instrumentele similare nu merită această denumire decît la figurat.

Dar, dacă dispozitivul beznei din M326a ține de noapte, și dacă noaptea apare în mit ca o condiție necesară pentru unirea sexelor<sup>1</sup>, urmează că instrumentul care trebuie să le despartă, rombul, trebuie să fie implicit legat de zi, care îndeplinește aceeași funcție. Am avea deci o corelație quadruplă între noapte, unirea sexelor, conduitele non-lingvistice, instrumentul beznei, opunîndu-se termen cu termen corelației dintre zi, dezinuirea sexelor, conduita lingvistică generalizată și romb. Pe lîngă faptul că nu prea se vede cum ar putea rombul să conoteze o conduită lingvistică, felul acesta de a pune problema n-ar face decît să inverseze dificultatea pe care am întîlnit-o la bororo și la sherente. Dedusesem că la acești indieni, rombul ținea de noapte, ceea ce, din punctul de vedere al unei interpretări generale, trimitea instrumentele beznei (care constatam că se opuneau rombului) de partea zilei. Și acum asocierea, mai normală, a instrumentelor beznei cu noaptea ne-ar putea obliga să trecem rombul de partea zilei, în contradicție cu tot ceea ce admisesem pînă acum. Trebuie deci să privim lucrurile mai îndeaproape.

M326a nu menționează rombul. Dar evocă o eră cînd noaptea era păzită de un șarpe mare (al cărui strigăt, la indienii toba, seamănă cu zgomotul rombului) și cînd ea „dormea pe fundul apelor“ (ca și monstrul acvatic pe care bororo îl numesc /aigé/, „romb“, și al cărui strigăt este

1 Dar nu oricum. Dacă noaptea este o condiție necesară pentru comunicarea sexuală, se pare că, printr-o mișcare inversă care tinde să restabilească echilibrul, interzice comunicarea lingvistică între aceiași parteneri. Acesta e cazul cel puțin la tucano, unde ziua poate să se desfășoare o conversație între interlocutori de ambe sexe, dar noaptea numai între interlocutori de același sex (Silva, p. 166-167, 417). Indivizii de sex opus schimbă deci între ei sau cuvinte sau mîngîieri, dar nu amîndouă deodată, ceea ce ar fi un abuz de comunicare.

imitat cu ajutorul rombului). Mai știm și că, aproape pretutindeni unde există rombul, el servește la disjungerea părții femeiești, aruncînd-o de partea naturii, în afara lumii sînte și socializate. Or, M326a provine de la tupi din nord, adică dintr-o cultură și dintr-o regiune unde miturile îl descriu pe marele șarpe ca pe o ființă falică ce concentrează în ea toate atributele virilității, într-o epocă în care bărbații nu le aveau. Deci nu puteau copula cu femeile lor, nevoite să solicite serviciile șarpelui. Starea aceasta de lucruri a încetat atunci cînd demiurgul a tăiat trupul șarpelui în bucăți pe care le-a utilizat pentru a înzestra fiecare bărbat cu membrul care-i lipsea (M80). Prin urmare, mitologia tupi face din șarpe un penis (socialmente) disjunctiv, noțiune pe care ne-o impuseseră deja funcția și simbolismul rombului. Și tot această funcție și-o asumă Marele Șarpe în M326a, în calitate de tată abuziv și nu de seducător dezmațat: și-a cedat fiica, dar a păstrat noaptea, în lipsa căreia nu se poate consuma căsătoria. În acest fel, M326a se leagă de un grup de mituri examinate mai sus (M259-269), în care un alt monstru acvatic îi livrează bărbatului pe care-l acceptă de ginere – și care, în anumite versiuni, este chiar soarele, adică lumina zilei – o soție incompletă, și care deci nu poate fi penetrată: fată fără vagin, simetrică bărbaților fără penis din M80, și inversa eroinei cu vagin mare (simbolic vorbind) din ciclul tapirului seducător, animal cu penis mare despre care am arătat (p. 416) că era o variantă combinatorie a Marelui Șarpe, „tot numai penis“, care ne aduce la punctul de plecare.

Vom lăsa altora grija să exploreze această buclă, fiindcă, de îndată ce ne oprim asupra legăturilor mitice, descoperim că această rețea desenează un graf cu o „conexitate“ atît de mare încît, dacă ar ține să epuizeze toate amănuntele, cercetătorul ar pierde nădejdea să mai înainteze. În starea ei actuală, analiza structurală a miturilor e încă prea stîngace pentru ca, de vreme ce iarăși trebuie făcută o opțiune, să nu fie preferabil mersul înainte (chiar precipitat și îndreptat spre o țintă nesigură) unui demers lent și sigur care-i va permite într-o zi să refacă pe îndelete, inventariindu-și toate bogățiile, un itinerar pe care acum nu pretindem decît să-l jalonăm.

Dacă apropierea precedente sînt legitime, înseamnă că ne apropiem de sfîrșitul greutăților. Să punem într-adevăr rombul de partea nopții, al cărei stăpîn este, sub forma șarpelui; și să recunoaștem că dispozitivul beznei ocupă același loc. Dar nu e vorba de exact aceeași noapte în ambele cazuri, deoarece ele se aseamănă numai prin exces, noaptea rombului sustrăgîndu-se zilei, iar noaptea instrumentului beznei învađînd ziua. Prin urmare, în sens propriu, nici una, nici cealaltă nu se

opun zilei, ci doar alternanței empiric verificate în care, departe de a se exclude, ziua și noaptea sînt unite printr-un raport de mediere reciprocă: ziua mediatizează trecerea dintre noapte și noapte, iar noaptea trecerea dintre zi și zi. Dacă scoatem termenii „noapte” din acest lanț periodic înzestrat cu realitate obiectivă, nu va mai exista decît zi, culturalizînd, dacă se poate spune așa, natura, sub forma unei extinderi abuzive a conduitei lingvistice la animale și la lucruri. Invers, dacă termenii „zi” sînt expulzați din lanț, nu va mai exista decît noapte, naturalizînd cultura prin transformarea produselor îndeminării omenești în animale. Problema care ne oprise își găsește soluția de îndată ce recunoaștem valoarea operatorie a unui sistem cu trei termeni: numai zi, numai noapte, și alternanța regulată a ambelor. Acest sistem cuprinde doi termeni simpli plus un termen complex, constînd dintr-o relație armonioasă între cei dintii. El oferă cadrul în interiorul căruia miturile de origine, fie aceasta originea zilei sau a nopții, se repartizează în două specii distincte, după cum la obîrșia alternanței actuale așează ziua, sau respectiv noaptea. Vom distinge deci miturile cu prealabil nocturn, și miturile cu prealabil diurn. M<sub>326a</sub> aparține ultimei categorii. Or, opțiunea inițială aduce după sine o consecință importantă, deoarece dă întîietate în chip obligatoriu unuia din cei doi termeni. În cazul care ne interesează aici exclusiv, și anume miturile cu prealabil diurn, la început nu exista decît ziua, iar noaptea exista disjunctă de zi și oarecum în culise. Prin urmare, cealaltă eventualitate nu se poate realiza sub o formă exact simetrică. Odiñoară, ziua era acolo unde nu era noaptea; și cînd o va înlocui noaptea (înainte să se instaureze alternanța lor regulată), n-o va putea înlocui decît domnind acolo unde ziua fusese *înaintea ei*. Înțelegem astfel de ce, în această ipoteză, „ziua cea lungă” rezultă dintr-o *stare inițială* de disjuncție, iar „noaptea cea lungă”, dintr-un *act subsidiar* de conjuncție. Pe plan formal, cele două situații corespund deci cu cele pe care le-am deosebit înainte sub numele de lume putredă și lume arsă. Dar, de cînd am conceput această distincție și pînă acum, ceva s-a petrecut în mituri. Fără ca noi să ne dăm seama sau aproape, ele au evoluat de la un domeniu spațial la un registru temporal, ba mai mult, de la noțiunea de spațiu absolut la aceea de timp relativ. Volumul al treilea va fi aproape în întregime consacrat teoriei acestei transformări capitale. Ne vom mulțumi să desprindem aici un aspect limitat.

În spațiul absolut la care se referă miturile despre originea bucătăriei, poziția înaltă este ocupată de cer sau de soare, iar poziția joasă de pămînt. Înainte să apară focul de bucătărie ca mediator între aceste

extreme (unindu-le, dar ținîndu-le la o distanță rezonabilă), raporturile lor nu puteau fi decît dezechilibrate: fie prea apropiate unul de altul, fie prea depărtate. Cea dintii eventualitate trimite la lumea arsă, care conotează focul și lumina. Cea de a doua trimite la lumea putredă, care conotează întunericul și noaptea.

Dar M<sub>326a</sub> se înscrie într-un timp relativ, în care termenul mediator nu e o ființă sau un obiect distinct ce se interpune între termenii extremi. Medierea constă mai degrabă în echilibrarea unor termeni cărora caracterul de extreme nu le este inerent, ci poate doar să rezulte din alterarea raportului care le unește. Dacă mitul considerat e un mit cu prealabil diurn, îndepărtarea nopții, adică disjungerea ei de zi, asigură domnia luminii, și apropierea ei (sau conjuncția cu ziua), domnia întunericului. În consecință, și după cum mitul se așează în ipoteza unui spațiu absolut sau a unui timp relativ, aceleași semnificate (conjuncție și disjuncție) vor avea nevoie de semnificanți opuși. Dar răsturnarea aceasta n-ar fi mai pertinentă decît răsturnarea numelui notelor din gamă ca urmare a unei schimbări de cheie. Într-o asemenea situație, ceea ce contează mai întîi nu e poziția absolută a notelor pe sau între linii, ci figura cheii înscrise în capul portativului.

Rombul și instrumentul beznei sînt semnificanții rituali ai unei disjuncții și conjuncții non mediate care, transpuse într-o altă tesitură, au drept semnificanți conceptuali lumea putredă și lumea arsă. Din faptul că aceiași semnificați, în măsura în care constau din raporturi între obiecte, pot, atunci cînd obiectele nu sînt aceleași, să admită semnificanți opuși, nu rezultă de loc că acești semnificanți opuși sînt între ei într-un raport de semnificant și semnificat.

Formulînd această regulă, nu facem nimic altceva decît să extindem la domeniul gîndirii mitice principiul saussurian al caracterului arbitrar al semnului lingvistic, adăugînd faptul că domeniul de aplicare a principiului capătă o dimensiune suplimentară, datorită faptului, asupra căruia am atras atenția în altă parte (L.-S. 9, p. 31), și anume că în ordinea mitului și a ritualului, aceleași elemente pot juca deopotrivă rolul de semnificat și de semnificant, și se pot înlocui unul pe altul în fiecare din aceste funcții.

În ciuda sau din cauza acestei complicații, gîndirea mitică respectă atît de scrupulos principiul, încît are grijă să-i aloce rombului și instrumentului beznei (care din punct de vedere formal constituie o pereche) cîmpuri semantice net distincte. De ce, cam pretutîndeni în lume, rombul are ca funcție privilegiată să alunge femeile? Motivul nu e oare acela că

i-ar fi practic imposibil să semnifice disjuncția nopții și a zilei – domnia zilei în plină noapte – spre deosebire de instrumentul beznei, care le conjugă? Eclipsa furnizează cel puțin o ilustrare empirică a acestei conjuncții, iar când o cercetăm în această perspectivă, „bezna“ apare ca un fel particular de eclipsă, pe care o conotează un anume fel de *charivari* (CG, p. 351-353). Folosirea rombului nu se mărginește să inverseze această relație; ci o transpune expulzând toți termenii feminini din lanțul periodic al alianțelor matrimoniale. Dar oare nu de aceea lanțul acesta oferă, pe plan sociologic, un echivalent al lanțului cosmologic format de alternanța regulată a zilei și a nopții?

$$\left( \overline{\Delta} = \overline{\circ} \quad \Delta = \overline{\circ} \quad \overline{\Delta} = \overline{\circ} \quad \Delta = \overline{\circ} \quad \text{etc.} \right) \equiv \begin{matrix} \text{(zi-noapte, zi-noapte,} \\ \text{zi-noapte, zi-noapte etc.)} \end{matrix}$$

Se poate spune deci că societatea, redusă temporar de romb la elementele ei masculine după ce elementele feminine au fost izolate și respinse, e ca și curgerea timpului redusă la zi. Invers, indienii kayapó, care nu par să cunoască rombul (Dreyfus, p. 129), utilizează bețele ciocnite pentru a semnifica o conjuncție simetrică aceleia asociată în alte părți cu rombul: fiindcă e vorba la ei de instaurarea legăturii conjugale între un bărbat și o femeie, și de rituri de promiscuitate (cf. mai sus, p. 376). În fine, dacă instrumentele beznei pot conota conjuncția zilei și a nopții, precum și conjuncția sexelor, știm deja că ele conotează unirea cerului și a pământului. Din acest ultim punct de vedere, ar fi interesant de studiat rolul atribuit instrumentelor de zgomot în sărbătorile care salută întoarcerea Pleiadelor. Vom reveni mai jos asupra ceremoniilor din Chaco, și ne vom mărgini să semnalăm, pe coasta de nord-vest a Pacificului, substituția sunătorilor (rezervate ritualului de iarnă) prin păcănituri, în cursul sărbătorii de primăvară /meitla/, în care indienii kwakiutl arborează un ornament figurînd Pleiadele (Boas 3, p. 502; Drucker, p. 205, 211, 218; cf. și Olson, p. 175 și Boas 2, p. 552-553).

## II

## ARMONIA SFERELOR

Din ceea ce precede rezultă că rombul și instrumentul beznei nu sînt pur și simplu operatorii unei conjuncții sau disjuncții. Ar trebui mai degrabă să spunem că ambele instrumente operează o conjuncție *cu* însăși conjuncția sau disjuncția: ele conjung grupul sau lumea *cu* eventualitatea unuia sau altuia din aceste raporturi, care au drept caracter comun pe acela că exclud medierea. În cazul care codul acustic formează sistem, trebuie deci să existe un al treilea tip de instrument, care să conoteze actul de mediere.

Știm care este acest instrument în tradiția europeană. Într-adevăr, aceasta stabilește o rețea complexă de relații între instrumentele beznei și clopote, după cum acestea din urmă sînt prezente sau absente, iar, în cazul prezenței, marcate sau nemarcate:

| INSTRUMENTELE<br>BEZNEI |             | /         | (CLOPOTELE :        |
|-------------------------|-------------|-----------|---------------------|
| marcate / nemarcate     | -----       | ;         | absente / prezente) |
| <i>Lăsata</i>           | /           | (triduum) | / <i>Duminica</i>   |
| <i>Secului</i>          | /-----      | -         | / <i>Paștilor</i>   |
|                         | Postul Mare |           |                     |

Ne propunem să arătăm mai întâi că în America de Sud sunătoarea sau sunătoarele din țigvă (pentru că de obicei sînt perechi) reprezintă instrumentul medierii; apoi că, în mod comparabil cu instrumentele

beznei, care au apărut în legătură cu mierea, hrană excelentă a acestui post tropical care este anotimpul secetos, sunătorile întrețin o legătură simetrică cu tutunul.

M327. *Warrau: originea tutunului și a puterilor șamanice (1)*

De multă vreme, un indian avea drept soție o femeie care se pricepea foarte bine la făcut hamacuri, dar care rămânea stearpă. Își luă prin urmare o a doua nevastă, de la care avu un copil pe nume Kurusiwari. Acesta o tot sîcîia pe împletitoarea de hamacuri și o împiedica de la treabă. Într-o zi, ea îi dădu un brînci. Copilul căzu și plînsese, apoi ieși din colibă fără să observe nimeni, nici măcar părinții lui, care, fiind culcați împreună în hamac, se gîndeau desigur la altceva.

Era deja tîrziu cînd începură să se neliniștească de grija lui. Părinții porniră să-l caute și-l găsiră într-o colibă vecină, unde se juca cu alți copii. Noii sosiți spuseră ce vînt îi aducea, și începu un taifas însuflețit cu gazdele. Cînd indianul și nevasta lui se hotărîră să-și ia rămas bun, băietelul dispăruse din nou, împreună cu băiatul gazdelor, care se numea Maturawari. Episodul se repetă în altă colibă, cu același rezultat. Amîndoi băieții plecară neobservați, de data asta împreună cu un al treilea pe nume Kawai-wari.

Iată deci acum șase părinți căutînd trei copii. Trece o zi și a treia pereche de părinți se lasă pîgubașă. A doua zi, renunță și a doua pereche. Copiii, care ajunseseră deja foarte departe, se împrieteniseră cu viespile. Pe vremea aceea, ele nu vorbeau și nu întepau. Chiar acei copii le porunciră viespilor negre să întepe, iar celor roșii să mai transmită pe deasupra și febra.

În cele din urmă, primii soți își găsiră copiii pe malul mării. Băieții se făcuseră mari. Cînd i-au rugat să se întoarcă, cel dintîi băiat, care era șeful, se împotrivi, spunînd că fusese bestelit de mama lui vitregă și neglijat de părinți. Aceștia plînseră și se rugară, fără să obțină de la fiul lor altceva decît săgăduiala că va apărea atunci cînd ei vor construi un templu și-l vor „chema” cu tutun. Aceștia fiind zise, cei trei copii trecură oceanul, iar părinții se întoarseră în sat, unde tatăl construi templul cerut. Dar degeaba arse el frunze de arbori de papaya, de bumbac și de cafea, că nu făcu nici o ispravă:

frunzele nu erau destul de „tari”. Pe timpurile acelea, oamenii nu posedau încă tutunul, care creștea pe o insulă din mijlocul oceanului. Se numea „insula fără bărbați”, fiindcă era locuită numai de femei. Tatăl necăjit trimise un piciorong („*gaulding bird*”: *Pilerodius*) să ceară semințe; acesta nu se mai întoarse, iar celelalte păsări marine pe care le trimise mai tîrziu avură aceeași soartă. Paznica ogorului de tutun le omorîse pe toate.

Indianul îi ceru atunci sfat fratelui lui, care-l ajută să obțină sprijinul unui cocor. Cocorul se duse să doarmă pe plajă ca să poată pleca mai devreme. O pasăre-muscă se interesă ce treabă are și se oferă să îndeplinească ea singură misiunea. Deși cocorul se strădui s-o convingă să renunțe, aceasta își luă zborul în zori. Cînd, mai puțin grăbit, cocorul o ajunse din urmă, văzu că pasărea-muscă picase în apă și era în primejdie să se înece. O pescui din valuri și o puse între picioare. Acum totul mergea bine pentru pasărea-muscă, ce călătorea confortabil, dar cînd cocorul se ușură, îi mînji toată fața (cf. M310). Atunci ea se hotărî să zboare singură și ajunse prima. Cocorul se învoi s-o aștepte pînă ce făcea rost de semințe. Pasărea-muscă era atît de măruntă și atît de iute încît paznica tutunului nu izbuti s-o ucidă.

Cele două păsări, ajutate acum de vîntul care bătea din spate, zburară împreună pînă în sat, unde pasărea-muscă îi dădu semințele stăpînului cocorului, care i le dădu fratelui său, învățîndu-l cum să semene tutunul, cum să prelucreze frunzele și să aleagă scoarța din care se răsucește țigara. Îi porunci să strîngă niște țigve și le păstră numai pe acelea care crescuseră de partea răsăriteană a trunchiului (cf. p. 350 n1). Omul începu să cînte acompaniindu-se cu sunătoarea. Se înfățișară atunci fiul lui împreună cu ceilalți doi băieți. Ei deveniseră cele trei duhuri ale tutunului, care răspund întotdeauna la chemarea sunătorii. Căci tatăl însuși devenise primul șaman, deoarece plînsese atît de mult pierderea copilului și zăcuse atîta (Roth 1, p. 334-336).

Se poate trata ca variantă un alt mit warrau pe aceeași temă:

M328. *Warrau: originea tutunului și a puterilor șamanice (2)*

Un indian pe nume Komatari voia să aibă tutun, care, pe vremea aceea, creștea într-o insulă din lagul mării. I se adresă

mai înfii cu o cerere unui om care locuia singur pe mal, și despre care credea în mod greșit că e stăpînul tutunului. O pasăre-muscă se amestecă în discuție și se oferi să caute frunze de tutun. Dar se înșelă și aduse numai flori. Atunci omul de pe țarm se duse în insulă, izbuti să înșele strășnicia paznicilor, și se întoarse cu piroga plină de frunze și semințe, cu care Komatari își umplu coșul. Necunoscutul se despărți de Komatari fără a fi catadicsit s-și spună numele. Era treaba celuiilalt să-l ghicească, atunci cînd va deveni vraci.

Komatari nu acceptă să-și împartă tutunul cu ceilalți. Atîmă frunzele sub acoperișul colibeii și le încredință spre pază viespilor. Acestea se lăsară cumpărate de un vizitator care le aduse pește, și care fură o parte din frunzele de tutun. Komatari observă și se descotorosi de viespi, cu excepția unei specii, care deveniră paznicii lui. Apoi defrișă un colț de pădure ca să planteze semințele.

Obținu atunci de la patru duhuri pe care le întîlni pe rînd și care refuzară toate să-și spună numele, planta de tîgvă, penele și plasa care aveau să împodobească prima sunătoare, precum și pietricelele care aveau să sune înăuntru. Avertizate de erou că sunătoarea, odată terminată, va sluji la nimicirea lor, duhurile se răzbunară stîrnind boli. Dar în zadar: datorită sunătorii, Komatari îi vindecă pe toți bolnavii, cu excepția unuia care era grav atins. Întotdeauna va fi așa: vraciul va avea și izbînzi și eșecuri. Firește, acum Komatari știa numele tuturor duhurilor. Primul întîlnit, cel care-i dăduse tutunul, se numea Wau-uno (Anura în arawak), adică „Cocor alb” (Roth 1, p. 336-338).

Aceste două mituri, consacrate originii puterilor șamanice, examinează aceste puteri în chip manifest sub două aspecte complementare: apariția duhurilor tutelare sau alungarea duhurilor malefice. Pasărea *Pilerodius* care, în M327, nu izbutește să aducă tutunul, este încarnarea unuia din duhurile răspunzătoare de boli (Roth 1, p. 349). În ambele cazuri, conjuncția sau disjuncția se operează grație medierii sunătorilor și tutunului. Se vede deja că cei doi termeni sînt legați, așa cum anunțasem.

În ambele mituri, cocorul și pasărea-muscă formează o pereche, iar valoarea respectivă a fiecărei păsări se inversează, după cum mitul

consideră șamanismul sub un aspect sau sub celălalt. Pasărea-muscă e superioară cocorului în M327, și inferioară în M328. Inferioritatea se manifestă prin preferința naivă pe care le-o dă florilor asupra frunzelor și semințelor, în conformitate cu firea ei. În schimb, superioritatea de care dă dovadă în M327 nu e dobîndită decît cu prețul unei dezmințiri a naturii proprii. Fiind în mod normal asociată cu seceta (CG, p. 259) și cu mirosul plăcut (Roth 1, p. 371), pasărea-muscă din M327 e cît pe-acî să se îneece și are fața mînjită cu găinaț. „Drumul tutunului” trece prin murdărie. Amintind acest lucru, M327 atestă realitatea obiectivă a drumului care, plecînd de la miere (aflată ea însăși la limita dintre excrement și otravă), ne-a dus la tutun. La urma urmei, drumul păsării-muscă a fost și al nostru, iar transformarea gradată a miturilor despre originea mierii în mituri despre originea tutunului, ale cărei etape le-am descris de-a lungul acestei cărți, se proiectează de două ori, în mai mic, în miturile guyaneze care-o transformă pe cea mai măruntă dintre păsări, din *consumator de miere* în *producător de tutun*.

Din cele două mituri warrau, cel mai complex e cu siguranță M327; îl vom urma de preferință, mai degrabă decît pe celălalt. În el joacă un rol important două femei: una, muncitoare îndemînică, dar stearpă, celaltă fecundă. În mitologia tacana, pe care am apropiat-o de multe ori de aceea a regiunilor septentrionale ale Americii de Sud, leneșii femele căsătorite cu oameni sînt cele mai bune țesătoare (M329; Hissink-Hahn, p. 287). Aceeași indicație reiese din mitul waiwai despre originea sărbătorii Shodewika (M288): odinioară numai indienii și leneșii (*Choloepus*) știau să confecționeze costume din fibre (Fock, p. 57 și n. 39 la p. 70).

Cum se poate explica un talent la care obiceiurile acestui animal nu par deloc să-l predisună? Desigur pentru că poziția obișnuită a leneșului, agățat cu labele, cu capul în jos, de o creangă, evocă imaginea hamacului. Miturile despre originea leneșului confirmă că asemănarea n-a trecut neobservată: ele spun că leneșul e un hamac transformat, sau un om culcat în hamacul lui (M330, mundurucú, Murphy 1, p. 121; M247, baré, Am- orim, p. 145). Dar două trăsături semnificative din M327 ne permit să mergem mai departe pe calea interpretării: pe de o parte, leneșul nu este numit textual; pe de alta, femeia care-l înlocuiește în rolul de bună țesătoare face pereche cu o alta, care e calificată drept fecundă, fără altă precizare. Am indicat mai sus (p. 400) că leneșul mănîncă foarte puțin și nu defecă decît o dată sau de două ori pe săptămîină, pe sol și mereu în același loc. Aceste obiceiuri nu puteau să nu atragă atenția indienilor, care



dau o importanță majoră controlului funcțiilor de excreție. Comentînd obiceiurile indigenilor, care-și provoacă vomismente la trezire pentru a elimina orice hrană care a petrecut noaptea în stomac (cf. *CG*, p. 299), Spruce (vol. II, p. 454) observă că „indienii nu se grăbesc afit să-și ușureze intestinele dimineța, cît să-și golească stomacul. Dimpotrivă, pretutindeni în America de Sud am observat că indianul care are înainte o zi grea de muncă și nu prea mult de mîncare, preferă să întîrzie evacuarea pînă la căderea nopții. Într-adevăr, știe să-și controleze nevoile firești mai bine decît omul alb, și pare să respecte aceeași maximă pe care mi-a formulat-o un indian din San Carlos în spaniola lui aproximativă, spunînd: *Quien caga de mañana es guloso*, cel care are scaun de dimineată e mîncăcios.“ Indienii tucano dau acestei relații un sens mai larg și metaforic, atunci cînd interzic celui care face pirogi sau plase să aibă scaun înainte de a-și încheia munca, de teamă să nu se găurească obiectul lucrat (Silva, p. 368 și *passim*).

În acest domeniu ca și în celelalte, a ceda naturii înseamnă să te dovedești un rău membru al societății. Dar atunci poate să rezulte, măcar pe planul mitului, că ființa cea mai capabilă să reziste naturii va fi *ipso facto* și cea mai înzestrată sub raportul aptitudinilor culturale. Retenția care, la muncitoarea îndemînică din M327, devine manifestă prin sterilitate, transpune în alt registru – acela al funcției reproducătoare – retenția care-l caracterizează pe leneș pe planul funcțiilor de eliminare. Constipată genital dar bună țesătoare, cea dintîi femeie se opune celei de a doua, a cărei fecunditate pare să aibă drept contrapartidă indolența, deoarece se zbuguie în plină zi cu soțul<sup>1</sup>.

Remarcile cheamă alte două. În primul rînd, am notat deja că sub raportul defecației leneșul se opune maimuței urlătoare, care se ușurează netam-neșam din vîrfurile copacilor. Așa cum o arată și numele, maimuța aceasta urlă, dar mai ales cînd se schimbă vremea:

*Guariba na serra*  
*Chuva na terra.*

1 Cei vechi credeau și ei că există o legătură între meseria de țesător și aptitudinile amoroase; dar legătura o concepeau proporțională și nu inversă: „... Grecii le descriau pe țesătoare ca fiind mai fierbinți decît celelalte muieri: din pricina meșteșugului sedentar pe care-l fac, fără mult exercițiu corporal... Despre ele aș putea zice și eu că hîținatul de la munca lor, cum stau tot așezate, le trezește și le ațîță...“ (Montaigne, *Eseuri*, cartea III, cap. XI).

„Cînd se aude guariba pe dealuri, va ploua pe pămînt“, afirmă dictonul popular (Ihering, art. „guariba“), de acord cu credința bororo că maimuța aceasta este un duh al ploii (*Enciclopedia Bororo*, vol. I, p. 371). Or, tot o răcire subită îl determină și pe leneș să se dea jos pe pămînt pentru a-și face nevoie: „Cînd bate vîntul, leneșul merge“, afirmă un proverb arawak (Roth 1, p. 369), iar un naturalist a putut obține de la un leneș scaune regulate tot la cinci zile, udîndu-i posteriorul cu apă rece (Enders, p. 7). În consecință, maimuța urlătoare și leneșul sînt animale „barometrice“, dar care-și onorează titlul, unul prin excreții, cealaltă prin urlete. În ce privește modul vacarmului, aceștia sînt o transpunere metaforică a murdăriei (mai sus, p. 213, 313).

Asta nu e tot. Maimuța urlătoare țipă foarte zgomotos, în haite, la răsăritul și la apusul soarelui. Solitar, leneșul emite în timpul nopții un strigăt slab și muzical „ca un fluierat ținînd re diez mai multe secunde“ (Beebe, p. 35-37). După un autor vechi, leneșul strigă noaptea „ha, ha, ha, ha, ha, ha“ (Oviedo y Valdes, in Britton, p. 14). Totuși, descrierea ne face să credem că e vorba aici de *Choloepus* și nu de *Bradypus*, adică de leneșul mare în loc de cel mic, la care se referă observația cealaltă.

Dacă ținem cont că, după miturile tacana (M322-323), dacă s-ar exercita vreo violență asupra leneșului în momentul în care își îndeplinește funcțiile de eliminare, ar rezulta o conflagrație universală – credință al cărei ecou l-am întîlnit în Guyana (cf. *CG*, p. 383 n. 123), dar atunci datorită expunerii omenirii la primejdiile rezultînd din conjuncția focului ceresc cu pămîntul – vom fi ispitiți să recunoaștem, îndărătul aspectului acustic al opoziției dintre maimuța urlătoare și leneș, prima înzestrată cu un țipăt „înspăimîntător“, după cum zic akawai (Brett 2, p. 130-132), celălalt condamnat la un fluierat discret, după un mit baré (Amorim, p. 145), chiar opoziția dintre romb, instrument „urlător“, și instrumentele beznei.

Să ajungem acum la a doua chestiune, care ne va aduce chiar la textul miturilor gwayaneze despre originea tutunului. Așa cum tocmai am elucdat-o, natura opoziției dintre cele două femei din M327 o pune pe prima, sterilă și înzestrată numai din punct de vedere cultural, în contrast cu fata nebună după miere a miturilor din Chaco și din Guyana. Față de aceasta, cea de a doua soție apare omologă, fiindcă se arată și ea lascivă și fecundă (cf. M135). În schimb, și așa cum e firesc cînd trecem de la mituri despre originea mierii la mituri despre originea tutunului, poziția copilului plîngăcios, termen comun ambelor grupuri, se inversează radical. Acolo, copilul este alungat deoarece plînge, aici, plînge fiindcă e alungat. În

primul caz îl gonește femeia asimilabilă cu fata nebună după miere, fiind sîcîită de țipetele lui; în celălalt caz, e răspunzătoare femeia al cărei rol se opune aceluia al fetei nebune după miere, pe cînd aceea care deține acest rol rămîne indiferentă la zbireretele copilului. În sfîrșit, pe cînd pruncul plîngăcios „normal” rămîne pe lîngă colibă, chemîndu-și mama pînă ce un animal congruu cu fata nebună după miere – vulpe sau broască – îl răpește, simetricul său din M327 se îndepărtează cu bună știință, și se duce să se împrietenească cu viespile /marabunta/.

Denumirea aceasta generică e prea vagă pentru ca să se poată afirma că speciile vizate sînt producătoare de miere și că se opun astfel animalelor răpitoare, pe care miturile le declară lacome de miere. Dar demonstrația se poate face altminteri. Să remarcăm mai întîi că M327 și M328, unde viespile joacă roluri puțin diferite, vorbesc despre originea șamanismului. Or, vraciul guyanez are o putere specială asupra viespilor, pe care le împrăștie fără să fie întepat, lovind cuibul cu vîrfurile degetelor (Roth 1, p. 341)<sup>1</sup>. Mai la sud, la kayapó, am relevat deja existența unei lupte rituale împotriva viespilor.

După M327 și M328, viespile au devenit veninoase ca urmare a relațiilor deosebit de strînse pe care le-au legat cu șamanii sau cu duhurile lor tutelare. Transformarea aceasta, operată de pruncul plîngăreț din M327 și de eroul din M328, o reproduce pe aceea pe care un mit botocudo (M204) i-o atribuie irarei, animal hulpav de miere. Pe această cale regăsim deci o opoziție între viespi – transformate de un personaj care ține locul irarei din mitul botocudo – și animalele răpitoare, care mai sînt pe deasupra și mîncătoare de miere, adică congrue cu irăra sub anumite condiții pe care le-am menționat (p. 252).

\*  
\* \*

Apropierea aceasta ne aduce destul de mult îndărăt. Totuși mai puțin departe decît vom constata că am ajuns, dacă observăm că M327 impută

<sup>1</sup> Dar nu fără să-și fi frecat în prealabil degetele la subțiori. Tukano fac la fel cînd descoperă un cuib de viespi: „mirosul alungă viespile și indienii iau cuibul plin cu larve; cuibul servește de farfurie, se toamnă înăuntru făină, care se mîncă împreună cu larvele” (Silva, p. 222, n. 53). Indienii cubeo (Goldmann, p. 182, n. 1) asociază în limba lor perii axilari și tutunul: „perii” se spune /pwa/, iar perii de la subțiori se numesc /pwa butei/, „perii-tutun”. Aceiași indieni purced la incinerarea rituală a părului tăiat; deci îl ard așa cum se arde tutunul de fumat.

lipsa tutunului, de care suferă bărbații, unor femei celibatate care-l păstrează într-o insulă: deci niște amazoane, și încă „nebune după tutun”. Or, mai multe mituri guyaneze și cîteva mituri gé leagă originea amazoanelor de despărțirea sexelor care a urmat după uciderea jaguarului sau a caimanului (varianțe combinatorii ale tapirului seducător) pe care l-au luat drept amant femeile (M156, M287). Am stabilit că femeile acestea reprezentau ele însele o variantă a fetei nebune după miere, transpusă în termeni de cod sexual. Miturile pe care le analizăm acum confirmă această demonstrație: părăsindu-și soții, amazoanele apinayé iau cu ele securile ceremoniale; cele din miturile warrau monopolizează tutunul care, ca și securile, este un simbol cultural. Ca să se conjuge cu tapirul, cu caimanul sau cu jaguarul – cu natura adică – femeile adultere recurg fie la *ciocănituri* în tîgvă, fie la *numele* propriu al animalului, *divulgat* de ele în mod imprudent. În chip simetric, puterea supranaturală a șamanului warrau se exprimă prin sunătoare, care este o tîgvă *scuturată*, și prin *numele* duhurilor a căror taină a fost *patrunsa*.

Miturile warrau despre originea tutunului conțin un episod care ne întoarce și mai departe, chiar la începutul cercetării noastre. Într-adevăr, căutarea păsării-muscă, ce traversează o mare întindere de apă pentru a intra în posesia tutunului pe o insulă supranaturală, tocmai pentru ca tutunul să poată fi asociat sunătorilor, trimite la M1, unde am întîlnit pentru prima dată același motiv, sub forma unei căutări, ce incumbă tot păsării-muscă, la capătul căreia ajunge tot într-o insulă supranaturală pentru a căuta, nu tutunul, ci chiar sunătorile maracas: instrumente muzicale, pe care, pentru a se disjunge cu succes de duhuri, eroul va trebui să se abțină să le facă să sune; pe cînd aici, numai cu condiția de a le face să sune vor putea oamenii, așa cum doresc, să convoace duhurile bune și să le alunge pe cele rele.

O examinare superficială ne-ar putea prezenta căutarea păsării-muscă drept unicul element comun între M1 și M327. De fapt, analogia celor două mituri este mult mai profundă. Din interpretarea personajului pruncului plîngăcios, pe care am propus-o deja, rezultă într-adevăr că, în termeni de cod acustic, acesta îl reproduce pe eroul din M1. Ambii refuză să se disjunge de mama lor, deși își exprimă atașamentul prin mijloace diferite: conduită vocală sau erotică, una pasivă, cealaltă activă. Or, băiețelul din M327 este un prunc plîngăcios, dar inversat, și ne putem deci aștepta din partea lui la o purtare inversă față de aceea a eroului din M1. Acestuia nu-i vine să se mute în casa bărbaților, adică să devină un membru adult al societății. Celălalt dovedește un interes precoce pentru

lucrările culturii, și mai exact acelea care le incumbă femeilor, deoarece confecționarea hamacurilor, pe care o încurcă mereu, e o muncă femeiască.

Ambii eroi sînt băieți, unul deja mare, dar a cărui purtare incestuoasă acuză infantilismul moral, celălalt încă mic, dar pe care spiritul de independentă îl va aduce repede la maturitate fizică. De fiecare dată, tatăl lor are două soții: mama copilului, și o mașteră. În M<sub>1</sub>, copilul se conjugă cu aceasta, în M<sub>327</sub> este disjuns de aceasta. Cuplului incestuos din M<sub>1</sub> îi corespunde cuplul conjugal din M<sub>327</sub>; indignării tatălui, lezat în drepturile conjugale de către fiu, îi corespunde indignarea fiului, lezat în drepturile filiale de către tată. Se va observa într-adevăr că, dacă în mitul bororo, tatăl se plînge că băiatul i-a luat locul din punct de vedere amoros (deci ca un adult), lângă soția lui, în mitul warrau, fiul se plînge că părinții lui, prea ocupați amoros unul de altul, n-au dat atenție țipetelor lui de copil.

Tatăl jignit din M<sub>1</sub> încearcă mai întîi să-și piardă fiul cu ajutorul apei; trei animale săritoare îl ajută pe băiat, corespunzînd celor trei copii din M<sub>327</sub> care trec marea de bunăvoie. Se va obiecta că eroul din M<sub>327</sub> este unul din acești copii, pe cînd eroul din M<sub>1</sub> obține ajutorul a trei animale fără să se confunde cu vreunul dintre ele. Deci aici avem patru personaje, iar dincolo numai trei. Însă datorită simetriei inversate apare o dublă dificultate ca cele două mituri să urmeze un demers paralel. Pe de o parte, eroul din M<sub>1</sub> se va întoarce fizic printre ai săi, pe cînd cel din M<sub>327</sub> nu se va întoarce decît „în duh”. Pe de altă parte, cel dintîi va *aduce* ploaia și furtuna care vor fi deci *consecința* întoarcerii sale, pe cînd tutunul *căutat* departe va fi *cauza* întoarcerii celuiilalt. Pentru ca simetria să fie păstrată e deci nevoie ca în M<sub>327</sub> același personaj să fie în același timp absent (deoarece e vorba de a-l determina să se întoarcă) și prezent (deoarece are de îndeplinit o misiune).

M<sub>327</sub> rezolvă dificultatea dedublînd rolurile. În prima parte, rolul eroului e jucat de un copilăș, în a doua parte e jucat de o pasăre mărunță. Dar dacă, așa cum sugerăm, pasărea-muscă e un dublet al eroului, înțelegem că încă din prima parte, în care un singur personaj își asumă virtual ambele roluri, celor trei copii (dintre care unul se va transforma în pasăre-muscă) din M<sub>327</sub> trebuie să le corespundă cele patru personaje din M<sub>1</sub>, adică un copil și trei animale (dintre care o pasăre-muscă), de vreme ce, în raport cu M<sub>327</sub>, copilul și pasărea-muscă nu sînt decît unul și același:

|                  |                      |                |                    |                    |
|------------------|----------------------|----------------|--------------------|--------------------|
| M <sub>1</sub>   | : (băiat)            | pasăre-muscă   | porumbel           | lăcusta            |
| M <sub>327</sub> | : băiat <sup>1</sup> | (pasăre-muscă) | băiat <sup>2</sup> | băiat <sup>3</sup> |

În continuarea povestirii, eroul din M<sub>1</sub> suferă o disjuncție verticală pe cînd încearcă să prindă ara, care (M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>) îl vor acoperi de găinaț. În cursul disjuncției orizontale, eroul din M<sub>327</sub> se aliază cu viespile, care vor fi făcute veninoase datorită lui. Fie o opoziție cvadruplă:

(*ara / viespi*), (*dușmănie / prietenie*), (erou = **OBIECT de murdărie** / **SUBIECT de venin**)

Opoziția dintre insectele veninoase și păsările spurcătoare ne-a îngăduit deja (*CG*, p. 383, n. 122) să transformăm un mit parintintin (M<sub>179</sub>) în variantele *gé* ale mitului căutătorului de păsări (M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub>) care se referă la originea focului (terestru) de bucătărie, pe cînd M<sub>1</sub>, fiind el însuși o transformare a acestor mituri, privește originea apei (celeste). Acum tocmai l-am transformat pe M<sub>1</sub> într-un alt mit, și constatăm că torsiunea primitivă a lui M<sub>1</sub> față de M<sub>7</sub>-M<sub>12</sub> e păstrată în noua transformare, în felul următor:

|    |  |   |   |
|----|--|---|---|
| a) | M <sub>7</sub> -M <sub>12</sub> (originea focului) | ⇒ | M <sub>1</sub> (originea apei)          |
| b) | M <sub>179</sub> (obiect de venin)                 | ⇒ | M <sub>7-12</sub> (obiect de murdărie)  |
| c) | M <sub>1</sub> (dușman al păsărilor ara)           | ⇒ | M <sub>327</sub> (prieten al viespilor) |
| d) | M <sub>327</sub> (subiect de venin)                | ⇒ | M <sub>7-12</sub> (obiect de murdărie)  |

Tinînd cont de dislocarea pe care am semnalat-o mai sus, și care determină drept consecință în M<sub>327</sub> încălecare parțială a două episoade consecutive din M<sub>1</sub>, să considerăm secvența din M<sub>327</sub> consacrată călătoreșiei păsării-muscă.

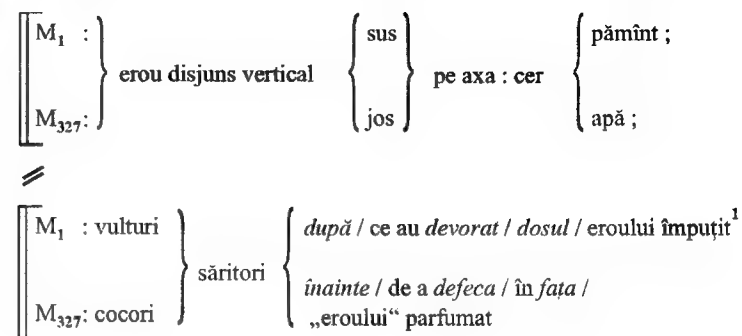
Secvența aceasta se subdivide în trei părți: 1) pasărea-muscă pleacă singură, cade în apă și e cît pe-aci să se înece; 2) dar cocorul o culege, o prinde între picioare, unde ea călătorește în siguranță dar se alege cu fața murdărită de găinaț; 3) pasărea-muscă pleacă din nou singură și în cele din urmă cucerește tutunul.

Mai întâi câteva cuvinte despre cocor. În ciuda incertitudinii în care ne aflăm în legătură cu specia astfel desemnată de miturile guyaneze, am putut stabili mai sus (p. 250) că e vorba de un piciorong acvatic cu glas tipător, producător de vacarm și, metaforic, de murdărie, așa cum îl coroborează în felul lui rolul din M327. Dar, dacă picioroangele acvatice sînt surse de zgomot și deci producători metaforici de murdărie, în realitate ele întretin cu murdăria un raport corelativ și invers, în calitate de păsări hoitare, mari amatoare de pești morți (cf. p. 247). Avînd ca misiune *resorbția orală* a murdăriei, sînt astfel strîns asociate cu leneșul, pe care-l știm maestru al *retenției anale* în miturile care-i fac un loc acestui edentat. Indienii ipurina, care cred că leneșul este strămoșul lor, povestesc că la începutul timpurilor, berzele fierbeau într-o oală solară și mîncau toate murdăriile și putreziciunile pe care le adunau de prin lumea întreagă. Oala dădu în foc, revărsînd o apă clocotită care nimici toate fiintele vii, cu excepția leneșului, care izbuti să se suie într-un vîrf de copac și apoi să repopuleze pămîntul (M331; Ehrenreich, p. 129; cf. Schultz 2, p. 230-231)<sup>1</sup>. Povestea aceasta lămurește un episod din mitul de origine jívaro, în care leneșul are același rol de strămoș al omenirii. Fiindcă, dacă egreta fură cele două ouă, dintre care unul va da naștere lui Mika, viitoarea soție a leneșului Uñushi (M332; Stirling, p. 125-126), aceasta nu se datorează oare faptului că, pentru jívaro, ca și pentru triburile din nord-vestul amazonian și din Guyana, ouăle de păsări constituie o hrană interzisă datorită „caracterului lor fetal, deci impur“ (Whiffen, p. 130; cf. Im Thurn, p. 18), care le face congrue cu murdăria? O variantă aguaruna (M333a) pare să confirme: după aceasta, soarele se naște dintr-un ou, extras de căpcăunul Agempi din cadavrul femeii pe care a ucis-o, ou furat mai tîrziu de un rățoi (Guallart, p. 61). Din patru ouă scoase din pîntecele surorii eroului Lună, trei sînt stricate, după un mit maquiritaré (M333b; Thomson, p. 5).

Ca hoitari, păsările acvatice joacă față de apă un rol strict omolog aceluia pe care miturile îl atribuie, față de pămînt, vulturilor. Putem admite deci că există o corespondență între cele trei episoade ale călăto-

1 Arborele este un malvaceu, rudă apropiată a tiliaceelor și bombaceelor după botanica modernă (cf. p. 338, n. 1), de unde o transformare a apei interne benefice într-o apă externă malefică, transformare pe care n-o vom discuta pentru a nu lungi demonstrația.

riei păsării-muscă în M327, și cele trei momente ale aventurii eroului din M1. Fie:



\*  
\* \* \*

De o parte și de alta a ansamblului paradigmatic format din miturile M<sub>1</sub>-M<sub>12</sub>, inventariat la începutul anchetei noastre, se află deci două mitologii ale tutunului. Aceea pe care ne-au permis s-o ilustrăm exemplele provenind din Chaco caută tutunul ca mijloc în noțiunea unui foc terestru și distrugător, în corelație și opoziție cu focul de bucătărie, tot terestru dar constructor, a cărui origine o descriu miturile gé (M7-12). Cealaltă mitologie a tutunului, pe care am întilnit-o la warraru, caută tutunul ca mijloc în noțiunea unei ape terestre dominate (oceanul, pe care păsările izbutesc să-l traverseze), ea însăși în corelație și opoziție cu o apă celestă și dominatoare (ploaia și furtuna), la originea căreia se referă mitul bororo (M<sub>1</sub>).

În raport cu ansamblul paradigmatic inițial, cele două mitologii ale tutunului ocupă poziții simetrice (fig. 20), păstrînd totuși o diferență:

1. Deoarece pasărea-muscă miroase frumos în chip natural, pe cînd, în M<sub>1</sub>, urubușii au fost atrași de mirosul de putreziciune emanat de șopîrlele moarte pe care eroul și le agățase pe trup. Dedublarea: șopîrle, vulturi urubú, din M<sub>1</sub>, ca mod respectiv pasiv și activ al putreziciunii, își are echivalentul în M<sub>327</sub>, prin dedublarea: „*gaulding bird*“, cocor, adică două păsări picioroange legate de putreziciune, și eșuînd în misiunea lor, una pasiv, cealaltă activ.

relația dintre miturile warrau și M<sub>1</sub> presupune o transformare cu două torsiuni – apă terestră / celestă, dominată / dominatoare – pe când relația dintre miturile din Chaco și ansamblul M<sub>7-12</sub> e mai simplă – foc terestru *dominat / dominator* – necesitând o singură torsiune. Să ne oprim o clipă asupra acestei chestiuni.

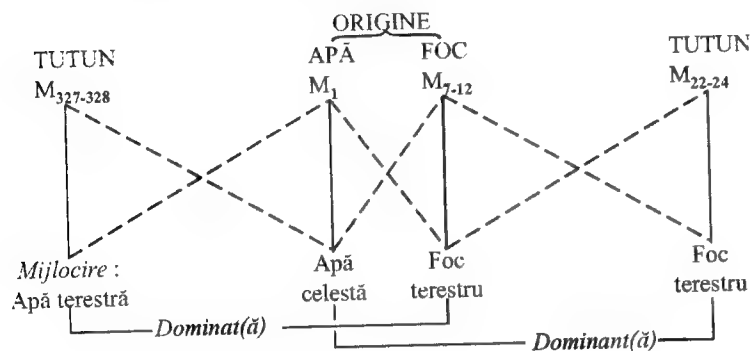


Fig. 20. – Sistemul raporturilor dintre miturile tutunului fumat (la dreapta) și miturile tutunului băut (la stânga).

La începutul acestei cărți am analizat și discutat un mit al indienilor iranxé, vecini geografic cu bororo, care transforma în mod foarte simplu un mit despre originea apei (M<sub>1</sub>) în mit despre originea tutunului (M<sub>191</sub>). Avem deci de-a face în miturile warrau cu o transformare de gradul doi. Disparitatea se explică dacă ținem cont de factorii culturali. Toată America tropicală la sud de Amazon, cuprinzând deci teritoriile indienilor iranxé, bororo și triburile din Chaco, ignora consumarea tutunului sub formă de infuzie sau de decoct. Dacă neglijăm folosirea sporadică a tutunului mestecat, se poate spune că în această regiune tutunul era exclusiv fumat: ceea ce-l pune în congruență cu focul, și nu cu apa. În sînul subcategoriei tutunului fumat, am relevat totuși o dedublare care se manifestă, pe planul miturilor, prin distincția dintre un tutun „bun” și unul „rău” (M<sub>191</sub>), sau între o bună folosință a tutunului și una rea (M<sub>26</sub>, M<sub>27</sub>). Ba chiar M<sub>191</sub> se prezintă din capul locului ca un mit despre originea tutunului rău.

Cît despre M<sub>27</sub>, este un mit despre originea proastei întrebuițări a tutunului, care, în acest caz (și spre deosebire de M<sub>26</sub>), provine din apă.

Contrastului dintre natura tutunului și întrebuițarea lui (care e de ordinul culturii) îi corespunde deci un contrast între două tipuri de relații pe care le poate întreține tutunul cu apa, una metaforică (transformare care afectează miturile), cealaltă metonimică (proveniența acvatică a tutunului, după mit). Relația cu apa constituie aspectul invariant, ca și cum miturile, originare dintr-o regiune unde tutunul nu e băut, ar dovedi realitatea obiceiului absent, recunoscînd două feluri de tutun de fumat, sau două feluri de a-l fuma, dintre care una, pe căi diferite, rămîne mereu congruă cu apa.

Interesul acestor observații nu e pur formal. Desigur, ele contribuie într-o măsură considerabilă la sarcina de reducere pe care ne-am impus-o, deoarece permit să se reducă unele mituri la alte mituri, și deci să se simplifice, prin întrebuițarea unui corp restrîns de reguli care sînt mereu aceleași, un tablou ale cărui complexitate și dezordine păreau la început descurajatoare. Dar, dincolo de ilustrarea suplimentară a unei metode al cărei cîmp cititorul poate crede că ne străduim zadarnic să-l lărgim, ajungem la o viziune mai clară despre istoria populațiilor americane și a relațiilor concrete care le unesc. Căci, dacă mituri ale unor triburi foarte diferite dezvăluie o cunoaștere confuză a unor obiceiuri atestate numai în afara habitatului lor tradițional, faptul dovedește că distribuția și starea recentă a acestor triburi nu ne învață nimic sau aproape nimic despre trecutul lor. Analiza miturilor sud-americane arată că, în mod desigur inconștient, populațiile „știu” prea multe unele despre altele pentru ca să nu admitem că repartiția lor actuală urmează după alte repartiții, diferite, produse de nenumăratele amestecuri care s-au produs în decursul timpului. Deosebiri pe care le putem observa între culturi, îndepărtarea geografică a locuitorilor nu sînt fapte care să aibă o semnificație în sine, și cu atît mai puțin dovezi în sprijinul unei reconstrucții istorice. Deosebirile acestea superficiale nu reflectă decît imaginea sărăcită a unei devenirii foarte vechi și foarte complexe, luată în chiar clipa în care descoperirea Lumii Noi a înghețat această devenire dintr-o dată.

Considerațiile care preced ne vor ajuta să depășim o dificultate pe care o ridică analiza miturilor warrau. În acord cu proveniența lor geografică, le-am situat pe acestea în domeniul mitic al tutunului băut. Limitată la sud de Amazon, aria de distribuție a acestui mod de consum are un aspect discontinuu, cu praguri clar marcate: „Indienii de pe rio Uaupés fac trabuce uriașe, dar la sud de Japura, tutunul nu se fumează,

se linge“ (Whiffen, p. 143). E vorba în acest din urmă caz de tutun macerat, pisat și îngroșat cu amidon de manioc, formînd un fel de sirop. Tutunul care se bea într-adevăr după macerare sau fierbere se întilnește de la jivaro pînă la kagaba (Preuss 3, n° 1 107, 119), în Montaña și în trei zone guyaneze: Orinocul inferior, cursul superior al lui rio Branco și regiunea fluviului Maroni.

Or, de fapt, miturile warrau par să se raporteze la tutunul fumat. M327 subliniază faptul în două rînduri: mai întîi, cînd tatăl eroului arde zadarnic frunze de diferite plante încercînd să suplinească lipsa tutunului; și apoi, cînd fratele lui îl învață să confecționeze o țigaretă cu tutunul adus de pasărea-muscă. Se știe că poziția culturală a indienilor warrau constituie un fel de enigmă. Faptul că la ei există temple și un cult cu adevărat religios, împreună cu o ierarhie de preoți și de vraci, pare să indice influențe andine. În schimb, grupurile din partea centrală a deltei Orinocului au o cultură foarte rudimentară care le înrudește cu triburile zise „marginale“, și nu consumă tutun (Wilbert 4, p. 246-247). Fie că preferăm să vedem în ei o populație regresivă sau o relictă a unei condiții arhaice, tot nu izbutim să rezolvăm anumite discordanțe care ne invită să căutăm în afară, la triburile din Guyana centrală, un termen de comparație posibil pentru miturile warrau:

M334. *Arekuna: originea tutunului și a altor leacuri magice.*

Un băietel își dusese cei patru frați mai mici în pădure. Întilniră niște păsări /djiadjia/ (neidentificate), al căror strigăt spune „mai departe! mai departe!“ Deși își luaseră cu ei merinde, copiii nu mîncaseră și încercară să ucidă păsările, care nu erau prea sperioase. Totuși dădură greș. Urmărindu-și vînatul, se îndepărtară din ce în ce mai mult și ajunseră în cele din urmă la plantația pe care lucrau slujitorii lui Piai'man, stăpînul tutunului. Speriați de săgeți, aceștia îi rugară pe copii să aibă grijă să nu le scoată ochii. Din păsări ce erau, se prefăcură în oameni, pentru ca băieții să-i accepte drept părinți și să binevoiască să locuiască împreună cu ei.

Dar Piai'man ceru el copiii, fiindcă păsările /djiadjia/, care-i aduseseră pînă acolo, erau ale lui. Se apucă să facă din ei vrăjitori-vindecători, și în fiecare zi le administra băuturi emetice. Izolați într-o colibă mititică unde femeile nu-i puteau

vedea, copiii vomitau în apa unei cascade „pentru a absorbi zgomotele acesteia“ și într-o pirogă mare. După ce înghițiră tot felul de preparate din coaja sau „sufletele“ diferiților copaci, copiilor, care ajunseseră numai piele și os și-și pierduseră cunoștința, li se făcură în cele din urmă instalații nazale de zeamă de tutun și li se impuse o încercare dureroasă, constînd în introducerea unor sforicele din păr de om prin nări și scoaterea lor pe gură, după ce trecuseră prin nas și gîtlej.

Către sfîrșitul inițierii, doi dintre copii violară o interdicție, rămaseră fără ochi și fură prefăcuți în duhuri nocturne. Ceilalți trei deveniră vraci desăvîrșiți, și îmbătrîniră alături de stăpînul lor. Cheliseră de tot cînd acesta îi trimise înapoi în satul lor. Părinții îi recunoscură numai cu multă greutate. Jigniți că o fată pe care o doreau îi considera prea bătrîni, o făcură stană de piatră și-i prefăcură pe membrii propriei lor familii în duhuri. Duhurile acestea fac să crească în zece zile tutunul vracilor, fără să fie nevoie să-l plantezi<sup>1</sup>. Se deosebesc trei varietăți din acest tutun. E foarte tare (Koch-Grünberg 1, p. 63-68).

Mitul acesta face să reapară motivul apei sub o formă destul de discretă – absorbția de către novici a glasurilor cascadei, care par a veni de la trei cîntăreți, deoarece au înălțimi diferite – dar pretutindeni altundeva în Guyana se asociază mereu tutunul și sunătorile cu apa, atît la arawak cît și la carib. Cei dintîi povestesc (M335) cum a obținut șeful Arawanili de la Orehu, zeita apelor, tigva, pietricelele de pe fundul mării (pentru a le pune în sunătoare) și tutunul, cu ajutorul căruia l-a putut învinge pe Yauhahu, duhul cel rău răspunzător de moarte (Brett 2, p. 18-21). După carib (M336), cel dintîi vraci, Komanakoto, a auzit într-o zi glasuri care veneau din rîu; se scufundă și văzu niște femei fermecătoare care-l învățară cîntările lor și-i dăruiră tutunul și sunătoarea de tigvă gata pregătită cu pietricele și cu mîner (Gillin, p. 170). Indienii kalina își pun în sunători pietricele albe și negre găsîte în rîu (Ahlbrinck, art. „püeyi“, § 38).

În rest, analogia cu M327 este sigură. Trei copii, sau cinci copii reduși la trei, se disjung voluntar de părinții lor și se îndreaptă spre țara

1 Printre aceste duhuri /mauari/ figurează și amazoanele care, în M327, sînt stăpînele tutunului (cf. Koch-Grünberg 1, p. 124).

tutunului, îndemnați sau ajutați de păsări. Dacă e o insulă în mijlocul oceanului, țara tutunului e păzită de paznici; dacă e o poiană în pădure, e cultivată de sclavi. După cum stăpînul tutunului este un bărbat sau un grup de (o) femei(e), se arată primitiv sau dușmănos. Dar mai trebuie subliniat că, în primul caz, bărbatul are o soție care încearcă să-i contracareze zelul de inițiator: „ea nu vroia să se ocupe de copii“. Dacă ar fi fost după ea, stăpînul tutunului n-ar fi ajuns niciodată să li-l dea. Într-adevăr, de fiecare dată cînd încearcă să meargă să culeagă tutun pe munte, ea face în așa fel încît îl silește să se întoarcă înainte de a-și atinge scopul. Mai tîrziu în povestire, o altă femeie le arată eroilor, acum îmbătrîniți, aceeași ostilitate, refuzîndu-le de această dată, nu tutunul (pe care-l au), ci apa.

Or, e clar că mitul arekuna se referă la tutunul băut și la alte narcotice absorbite pe cale bucală. Deși sînt în număr considerabil (mitul enumeră cincisprezece), sîntem ispitiți să le reducem la o triadă fundamentală corespunzîndu-i celei a copiilor, deoarece mai mulți specialiști din Guyana sînt de acord să distingă trei tipuri de vraci, asociați respectiv cu tutunul, cu ardeul și cu arborele /takina/ sau /takini/ (Ahlbrinck, art. „püeyi“, § 2; Penard, *in* Gieje, p. 44-45). Arborele ar putea fi *Virola* sp., o myristacee din care se extrag mai multe substanțe narcotice (cf. Schultes 1, 2). După un informator kalina, principiul activ din /takini/ s-ar afla în seva lăptoasă administrată novicelui și care provoacă un delir cumplit (Ahlbrinck, *ibid.*, § 32). Prin urmare, în ciuda referirii exclusive la tutunul fumat, care s-ar putea explica printr-o distorsiune rezultînd din poziția specială a indienilor warrau în ansamblul culturilor guyaneze, prezența a trei copii în M327 și a mai multor demoni în M328 ne permite, pare-se, să atribuim ambele mituri unui grup guyanez care se referă la originea băuturilor narcotice, printre care figurează tutunul macerat în apă.

Vom invoca în același sens o ultimă serie de considerații. Eroii miturilor guyaneze despre originea tutunului sînt copii. Disjuși de părinții lor, inițiatori ai șamanismului prin exemplul personal (M328, M334), sau prin exigențele pe care le formulează (M327), ei devin în cele din urmă niște duhuri cărora oamenii, ca să le determine să apară, vor trebui să le aducă jertfe de tutun. Recunoaștem o schemă pe care am mai întîlnit-o la începutul volumului precedent, cu celebrul mit cariri despre originea tutunului (M25). Acolo, niște copii disjuși vertical (în cer, și nu

orizontal, pe pămînt sau pe apă) încep să trăiască pe lîngă un duh Tutun, care locuia odinioară împreună cu oamenii, și pe care aceștia nu-l vor mai putea chema decît făcîndu-i ofrande de tutun. Dacă duhul warrau al tutunului este un copil, omologul lui cariri este un bătrîn. Duhul arekuna ocupă o poziție intermediară între cei doi: copil care a crescut, a îmbătrînit și a chelit.

Mitul cariri se referă în același timp la originea tutunului și aceea a porcilor sălbatici, în care duhul Tutun i-a prefăcut pe copii. Am dat seamă de această legătură arătînd că se insera într-un ansamblu paradigmatic despre originea porcilor sălbatici, în care rolul instrumental revine fumului de tutun (mai sus, p. 27). Printre miturile Americii tropicale puteam astfel izola un șir ordonat formînd un grup relativ închis: cenușa unui rug cremator dă naștere tutunului (M22-24, M26); tutunul incinerat determină apariția cărnii (M15-18); pentru ca aceasta să fie consumabilă, trebuie ca oamenii să obțină focul de la un jaguar mascul (M7-12), al cărui pendant feminin este tocmai aceea care a pierit pe rug (M22-24).

E vorba aici exclusiv de tutunul fumat, așa cum arată pe de o parte etnografia – populațiile de la care provin aceste mituri consumă tutunul în acest fel – și pe de altă parte analiza formală, deoarece miturile, ca să fie ordonate astfel, trebuie să fie citite, ca să spunem așa, „în cheie de foc“. În *Crud și gătit* (p. 145-146) am enunțat regulile care ne permit să transpunem grupul în „cheie de apă“, dar nu făceam astfel decît să-l traducem, fără a stabili existența reală a unui al doilea grup închis unde apa ar ocupa, în raport cu focul, un loc simetric față de acela al tutunului.

Presupunînd că există un asemenea grup, el ar trebui să arate oglindirea celui alt dinspre partea „apă“ a lui M7-12, adică înspre M1, datorită raportului de transformare care unește aceste mituri:

$$(Originea bucătăriei) \left[ \begin{array}{c} \\ M_{7-12} : \text{FOC} \end{array} \right] \Rightarrow \left[ \begin{array}{c} \\ M_1 : \text{APĂ} \end{array} \right]$$

Apa a cărei origine o povestește M1 este apa celestă, mai exact aceea provenind de la furtună sau de la vijelie, și care stinge focurile de bucătărie: „antibucătăria“ sau „antifocul“. Or, știm că miturile concep o legătură intimă între furtună, vijelie și porcii sălbatici. Tunetul veghează asupra acestor animale; bubuie atunci cînd oamenii abuzează de

vânătoare și ucid mai mult vînat decît au nevoie. Am dat deja mai multe exemple ale acestei legături (CG, p. 264); s-a putea găsi fără greutate multe altele, risipite în literatură.

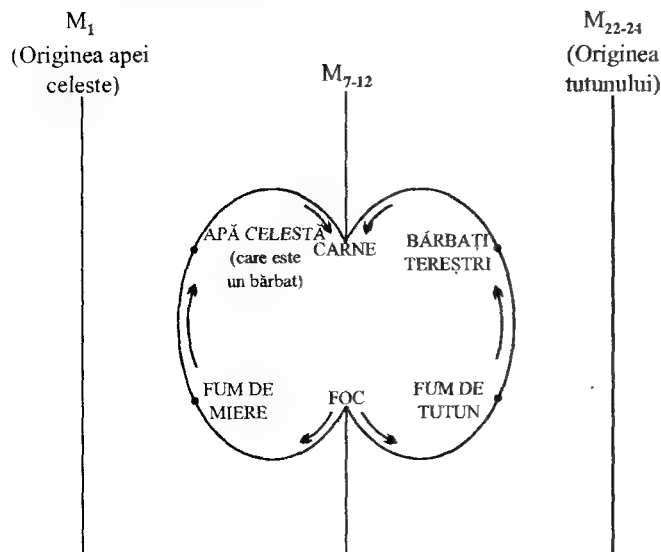


Fig. 21 – Sistemul raporturilor dintre miturile despre originea apei, focului și tutunului.

Dacă porcii sălbatici, care oferă carnea cea mai bună, materia prin excelență a bucătăriei, sînt apărați de abuzurile bucătăriei prin furtună și vijelie, care intervin în sistem ca „antibucătărie”, pentru ca grupul simetric pe care-l căutăm să existe, e necesar și suficient să descoperim un termen care corespunde fumului de tutun, și care întreține cu furtuna și vijelia o relație inversă față de aceea pe care fumul de tutun o întreține cu porcii sălbatici. Fumul de tutun e cauza apariției porcilor, iar ceea ce-i corespunde trebuie să fie deci cauza dispariției furtunii și vijeliei.

Etnografia dă dreptate acestei exigențe deductive. Se știe că la kayapó de nord o divinitate pe nume Bepkororoti personifică vijelia (CG, p. 262-263). Anumiți indivizi numiți /Bebkororoti mari/ intervin pe lângă el în favoarea tribului. Pentru asta folosesc ceară de albine arsă, care potolește furtuna (Diniz, p. 9). Exemplul nu este unic, deoarece se cunoaște această invocare guayakî: „A făcut fum din ceară de albine /choá/ ca să alunge jaguarul ceresc. Ei au lovit copacii cu arcurile, au

despicat pămîntul cu securile, au făcut să se urce la cer mirosul de ceară /choá/” (Cadogan 6). Cînd tună, spun umutina, un duh coboară pe pămînt ca să caute miere pentru poporul ceresc; dar el nu mănîncă din ea (Schultz 2, p. 224). Desigur că e vorba, într-un caz, de eclipsa solară și nu de vijelie. Dar aceasta din urmă e o formă slabă a eclipsei, iar textul guayakî prezintă interesul suplimentar de a asocia fumul de ceară de albine cu proceduri acustice, la care am putea adăuga explozia unor tulpini de bambus uscate aruncate pe foc (Métraux – Baldus, p. 444) care, ca realizare „tare” a unor instrumente de tip /parabára/, conjugă „fumul de miere” cu instrumentele bezei, tot așa cum fumul de tutun se conjugă cu sunătorile.

Ca să nu lungim expunerea, ne vom abține să discutăm un mit uitoto ale cărui dimensiuni și complexitate ar justifica un studiu special (M337). Vom semnala numai că mitul acesta revine la tutun printr-o dublă torsione: apa de tutun, și nu fumul, provoacă transformarea oamenilor în porci sălbatici; iar această transformare sancționează o purtare dușmănoasă față de fulger, care, pe vremea aceea, era o ființă mitică, dragălașă și domesticită (Preuss 1, p. 369-403). Vom lăsa de asemenea deoparte, dar numai fiindcă sînt prea fragmentare, indicațiile lui Tastevin (4, p. 27; 5, p. 170) despre mituri cashinawa referitoare la transformarea unor bărbați în porci sălbatici, după ce au ingerat zeamă de tutun de supărare că o fată n-a vrut să-l ia de bărbat pe niciunul din ei. Rămasă singură, ea îl primi și-l crescă pe duhul tutunului, cu care se căsătorii mai tîrziu și din care descind indienii cashinawa (M338a; cf. M19, CG, p. 139-140). Simetric, un mit shipaia (M338b) transformă în porci sălbatici o pereche rămasă lipită de un cuib de albine /irapuá/ a cărui miere n-o putuseră mîncă (Nimuendajú 3, p. 1011-1012).

În schimb, va trebui să ne oprim la un mit warrau care, înlocuind fumul de tutun prin sunători, inversează în același timp și originea porcilor sălbatici și pierderea lor. Mitul acesta ne-a atras deja atenția (CG, p. 119 n. 24).

M17. Warrau: de ce porcii sălbatici sînt rari (CG, Indexul miturilor: originea porcilor sălbatici).

Un bărbat, soția lui și cei doi fii se duseseră la un chef, lăsîndu-și cele două fete singure acasă, unde ele țînuseră să rămînă ca să pregătească bere din manioc și din cartofi dulci (cassiri). Le vizită un duh care le aduse de mîncare și rămase noaptea sub acoperișul lor fără să le facă vreun rău.

Părinții se întoarseră și fetele nu izbutiră să păstreze taina asupra întîmplării. Încă beat datorită exceselor din seara



precedentă, tatăl ceru ca vizitatorul să se întoarcă și, fără să-l întreba cine este, i-o oferi în căsătorie pe fata mai mare. Duhul se instală la socri, arătându-se ginere și soț bun. În fiecare zi aducea vînat și chiar își învăță noile rude să vîneze porci sălbatici, despre care acestea nici nu știau cum arată. Pînă atunci nu omorîseră decît păsări, crezînd că acestea erau porcii. Era de ajuns ca duhul să scuture o sunătoare, pentru ca porcii să vină în goană.

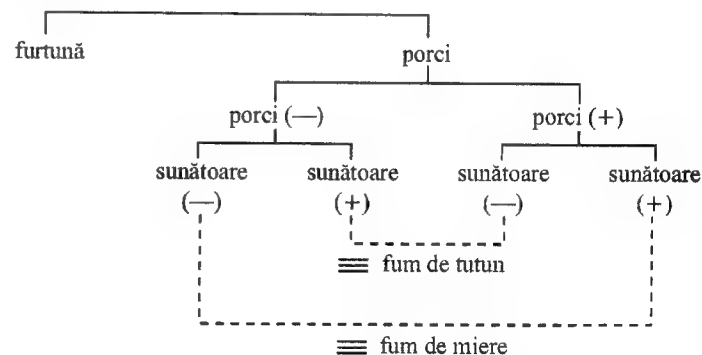
Trecu o vreme. Tinerii însurăței avură un copil, iar soțul se mută acolo definitiv. Printre lucrurile pe care le păstra ascunse în bruscă se aflau patru sunători împodobite cu pene care-i slujeau la vînat. Fiecare pereche era pentru altă specie de porci, una feroasă, cealaltă sperioasă; și din fiecare pereche, o sunătoare servea să atragă vînatul, cealaltă să-l alunge. Numai duhul avea dreptul să se atingă de ele, altminteri, prevestise el, avea să se întîmple o nenorocire.

Într-o zi cînd duhul era pe ogor, unul din cumnați cedă ispitei de a lua una din sunători. Dar aceea pe care o făcu să sune era pentru chemarea porcilor feroși. Animalele apărură, sfișiară pruncul și-l mîncară. Ceilalți membri ai familiei, care se cățăraseră prin copaci, cerură ajutor. Duhul veni în fugă și zornăi sunătoare pentru alungarea fiarelor. Mînios că nu fusese ascultat de cumnat, și pentru moartea copilului, se hotărî să plece. De atunci, indienii vînează cu mare trudă (Roth 1, p. 186-187).

Mitul acesta despre pierderea porcilor sălbatici respectă armătura. mituri lor tenetehara (M<sub>15</sub>), mundurucú (M<sub>16</sub>) și kayapó (M<sub>18</sub>) referitoare la originea lor, dar inversînd toți termenii. Un soț de soră îi hrănește pe frații soției, în loc ca aceștia să-i refuze lui hrana. În toate cazurile, cumnatul sau cumnații nevoiași sînt vînători de păsări, neînstare să-și facă rost singuri de cele două specii de porci existente (M<sub>17</sub>), sau de singura din cele două specii – cea mai sperioasă în acest caz – care există pe vremea aceea. Fie că e absolută sau relativă, apariția speciei feroase se datorează unui abuz de care se fac vinovați, aici frații soției, dincolo soții surorilor: abuz acustic (cultural) de sunători, sau abuz sexual (natural) de soții. Ca urmare pruncul e ucis de porci, îndepărtat sau transformat; porcii feroși apar sau dispar, vînătoarea devine lesnicioasă ori dificilă.

Totuși, mitul warrau exploatează mai metodic decît celalte mituri din același grup principiul dicotomic după care erau opuse la originea cele

două specii de porci. Una e răsplata vînătorului, cealaltă pedeapsa lui, atunci cînd abuzează de mijloacele de care ar trebui să se arate econom. Cum acest aspect lipsește din miturile tenetehara și mundurucú, se poate spune că la warrau porcii feroși îl pedepsesc pe vînătorul fără măsură, rol pe care celelalte mituri îl atribuie furtunii și vijeliei, care sînt răzbunătorii porcilor. Dicotomia se prelungește pe planul sunătorilor, din care există două perechi, termenii fiecărei perechi avînd funcții opuse. Dar cele două specii de porci au ele însele attribute contrastante, iar cele patru sunători formează un chiasm funcțional: cele care servesc la atragerea speciei timide sau la îndepărtarea speciei feroase au o conotație pozitivă, care se opune conotației negative a celorlalte două, care slujesc la alungarea speciei feroase (de care n-are nimeni a se teme) sau la atragerea speciei feroase, cu rezultatele știute. În termeni de sunători, valorile acestea antitetice le reproduc pe cele pe care alte triburi le atribuie respectiv fumului de tutun și fumului de miere, cel dintîi făcînd să apară porcii (care aduc furtuna și vijelia), celălalt îndepărtînd furtuna și vijelia (și îngăduind deci să se abuzeze de porci).



*Semnul (-) semnifică specia rea de porci și sunătoarea rea (aceea care servește la chemarea speciei rele și o alungă pe cea bună). Semnul (-) are un înțeles invers.*

În fine, și aceasta va fi cea de a treia observație, intriga mitului warrau se leagă de un ansamblu paradigmatic despre care am discutat deja, și al cărui termen inițial ne-a fost oferit de miturile despre pierderea mierii (M<sub>233-239</sub>). Transformîndu-se din mit despre originea porcilor sălbatici în mit despre pierderea lor, M<sub>17</sub> efectuează două operații. Una substituie modurile sunătorii (opuse între ele) unor moduri, deopotrivă

opuse, ale fumului, adică îndeplinește un transfer din codul culinar în codul acustic. Pe de altă parte, chiar în sînul codului culinar, mitul warrau transformă un mit despre pierderea mierii în mit despre originea cărnii (care devine astfel un mit despre pierderea ei). Eliberat prin cea dintîi operație, tutunul fumat devine apt prin cea de a doua (transformare internă a codului culinar) să dețină în mitologia warrau, așa cum o arată M327, locul care în alte părți este rezervat tutunului băut. Într-adevăr, opoziția dintre tutunul fumat și cel băut reproduce în sînul categoriei tutunului opoziția dintre tutun și miere, deoarece, în funcție de loc, în Amazonia septentrională, fie tutunul băut, fie mierea toxică servesc pentru aceleași purificări.

\*  
\* \* \*

Mitul warrau confirmă deci în felul lui, adică prin preteritje, unirea dintre fumul de tutun și sunătoare. Pe cel dintîi l-am examinat. Ne rămîne să arătăm cum îndeplinește celălalt, în raport cu instrumentele beznei, un rol analog celui pe care-l joacă în tradiția europeană clopotele, care sînt instrumente de mediere.

Nu e nici o noutate, fiindcă misionarii au observat analogia foarte repede. Cardus (p. 79) descrie sunătoarele de tigvă „de care ei (indigenii) se slujesc în chip de clopote“. Cu mai mult de două veacuri înainte, protestantul Léry (vol. II, p. 71) îi ironiza pe preoții tupinamba agitîndu-și sunătoarele: „N-aș putea să vi-i asemuiesc mai bine, așa cum erau atunci, decît cu clopotarii popilor care trag lumea pe sfoară prin părțile noastre, tîrîind de colo-colo ba racla sfîntului Anton, ba pe a sfîntului Bernard, și alte asemenea meșteșuguri de idolatrie“. Dacă ne amintim considerațiile pe care le făceam la p. 408, vom cădea de acord că, în ce-l privește, Lafitau nu se înșela atunci cînd, mai interesat de paralelele păgîne, apropia sunătoarele de sistre.

Sunătoarele n-aveau numai însărcinarea de a atrage atenția credincioșilor și de a-i convoca. Prin glasul lui se exprimau duhurile, anunțîndu-și oracolele și voința. Unele exemplare erau construite și decorate în așa fel încît să reprezinte un chip uman, altele aveau chiar o mandibulă articulată. S-a putut pune întrebarea dacă în America de Sud sunătoarea deriva din idol sau invers (cf. Métraux 1, p. 72-78, Zerries 3). Va fi de ajuns să reținem că atît din punct de vedere lingvistic cît și datorită personalizării lor, sunătoarele se înrudesc cu clopotele, calificate drept

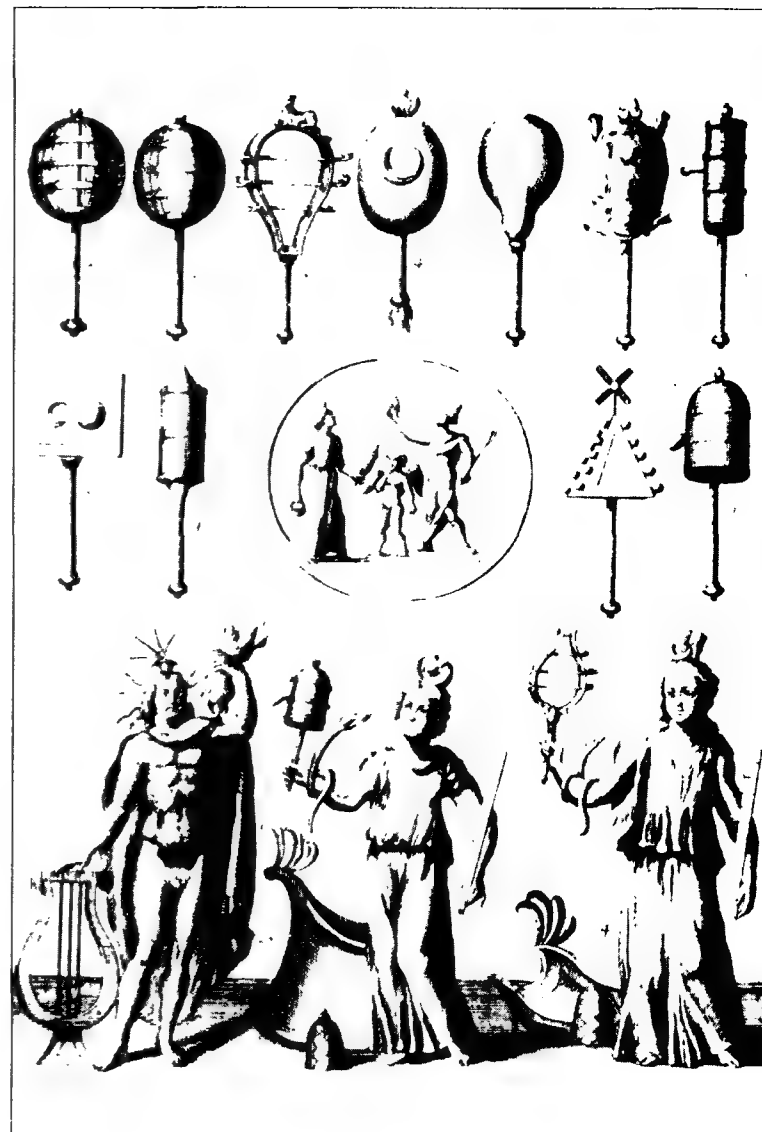


Fig. 22. – Sistre antice și sunători americane.  
(După Lafitau, vol. I, p. 194.)

*signa* de către Grigore din Tours, înfățișate bisericii ca niște nou-născuți, înzestrate cu nași și nașe și primind un nume, astfel încît ceremonia binecuvîntării a putut fi asimilată în popor cu botezul.

Nu avem nevoie să mergem pînă la Popol Vuh ca să atestăm generalitatea și vechimea legăturii dintre sunătoarea de tîgvă și capul omenesc. Mai multe limbi sudamericane formează ambele cuvinte de la aceeași rădăcină: /iwida-/ în arawak-maipuré, /-kalapi-/ în oayana (Goeje, p. 35). În măștile cubeo, o jumătate de tîgvă figurează craniul (Goldman, p. 222); iar Whiffen păstra fără îndoială cursul gîndirii indigene cînd compara (p. 122) „craniile-trofee strălucind în soare cu tot atîtea tîgve înșirate pe o sfoară“. Duhul tunetului la cashinawa, care e chel (Tastevin 4, p. 21), are drept omolog pe Tupan al vechilor tupi, care se exprima adeseori prin glasul sunătorii: „Cînd o scutură, își închipuie că le vorbește Tupan“, altfel zis, „cel care face tunetul și ploaia“ (Thevet, t. II, p. 953a, 910a). Vom aminti cu această ocazie rolul clopotelor, care „domesticesc“ calamitățile atmosferice.

Sunătoarea sacră, purtătoare de mesaje, pare departe de jumătatea de tîgvă pusă pe apă și ciocănită, prototip al instrumentului tenebrelor, de care se slujește eroina mitică pentru a-l chema pe animalul seducător. Și chiar e departe, desigur, de vreme ce un instrument asigură conjuncția mediată și benefică cu lumea supranaturală, iar celălalt conjuncția nemediată și malefică cu natura, sau chiar (fiindcă lipsa de mediere are întotdeauna aceste aspecte complementare, cf. CG, p. 360) disjuncția brutală cu societatea și cultura. Totuși, distanța care desparte cele două tipuri de instrumente nu exclude simetria lor; ba chiar o implică. Într-adevăr, sistematica indigenă cuprinde și o imagine inversă a sunătorii, care o face aptă să îndeplinească și cealaltă funcție.

După spusele primilor misionari, peruvianii credeau (M339) că demonul, ca să-i ademenească și să-i înhațe pe oameni, se slujea de tîgve care cînd țopăiau pe luciul apei, cînd se scufundau. Nefericitul care vroia să pună mîna pe ele, și care era destul de hulpav ca să stăruie, era momit departe de mal și pînă la urmă se îneca (Augustinos, p. 15). E remarcabil că această bizară concepție, care pare să reflecte o halucinație sau o fantasmă, se regăsește în vechiul Mexic. În cartea a XI-a a *Istoriei sale generale*, care se ocupă de „lucrurile terestre“, adică de zoologie, botanică și mineralogie, Sahagún descrie (M340) sub numele de /xicalcoatl/ un șarpe de apă prevăzut cu un apendice dorsal în formă de tîgvă bogat decorată, care-i slujește să momească oamenii. Animalul scoate din apă numai tîgva împodobită, „cu atît mai de dorit cu cît pare a pluti în voia

valurilor“. Dar vai de nefericitul care și-ar închipui, împins de o lăcomie nemăsurată, că destinul, scoțîndu-i în cale tîgva cea frumoasă, îl poștește să pună mîna pe ea! Abia a intrat în apă, că lucrul pofit se îndepărtează. Îl urmărește printre bulboane, unde va pieri, iar apa se va închide clocotind deasupra lui. Trupul șarpelui e negru, cu excepția spatelui, acoperit cu o ornamentație complicată precum aceea care împodobește recipientele din tîgvă (Sahagún, partea XII, p. 85-86).

Între Mexic și Perù, motivul reapare în chip sporadic. Un mit tumupasa (M341) istorisește că un băiat surdo-mut, bătut pe nedrept de tatăl lui, a pornit spre rîu ducînd agățată în spinare o tîgvă pentru adus apă. Dar în zadar se scufunda, pentru că tîgva din spate îl ținea plutind la suprafață. Atunci se descotorosi de ea, se dădu la fund și se prefăcu în șarpe (Nordenskiöld 3, p. 291). Un mit uitoto (M342) evocă un conflict între duhurile arborilor de tîgvă<sup>1</sup> și cei dinții oameni. Oamenii pieriră într-un potop din care n-a scăpat nimeni, nici măcar doi pescari duși de curent, care încercaseră să pună mîna pe un urcior dus de ape și care le scăpa mereu. După un alt mit (M343) conflictul care a dus la potop a avut loc cu prilejul căsătoriei unui duh al apelor cu o domnișoară cam sălbatică, fiica „Omului-cu-tigvele“ și care purta ea însăși numele de „Tîgvă-sub-apă“ (Preuss 1, vol. I, p. 207-218)<sup>2</sup>.

Fie că e vorba de mituri vechi sau contemporane, toate stabilesc un raport de incompatibilitate între tîgve și apă. Ca și sunătoarea sacră, tîgva este prin natura ei „în aer“, deci „afară din apă“. Unirea dintre tîgvă și apă, simbolizată de apendicele șarpelui acvatic sau de unirea unei fete-tîgvă cu un duh al apelor, ne confruntă cu noțiunea contradictorie – deoarece în mod normal o tîgvă plutește (M341) – a unui receptacul *plin cu aer și aflat în apă*. Aceasta se referă desigur la tîgva uscată, din care se poate face o sunătoare. Sub raportul apei, opoziția dintre tîgva proaspătă și tîgva uscată e pusă în evidență de un mit gé care, ca și mitul uitoto, îl însărcinează pe demiurgul Soare cu ocrotirea tîgvelor sau a

1 Probabil *Crescentia kujete* L., un copac de mici dimensiuni. *N. trad.*

2 Un rit din vechea Columbie se leagă desigur de același grup, dar din nefericire nu știm ce context mitic a putut avea: „Se foloseau de superstiția următoare ca să afle dacă în viață copiii vor fi fericiți sau nefericiți. Cînd îi întărcău, pregăteau un mic sul de rogoz împletit avînd la mijloc puțin bumbac umezit cu laptele mamei. Șase tineri, toți buni înotători, se duceau să-l arunce în rîu. Apoi săreau și ei în apă. Dacă sulul dispărea în valuri înainte ca ei să-l fi putut prinde, spuneau că acel copil în cazul căruia s-a înfimplat așa ceva nu va avea noroc. Dar dacă-l apucau fără greutate, credeau că pruncul va avea mult noroc“ (Fr. P. Simon in Barradas, vol. II, p. 210).

oamenilor-tigvã: fie cã încearcã sã-i scape de potop dîndu-le din pește destinat duhurilor apelor (M343), fie (M344a) îl împiedicã pe fratele sãu Lunã sã culeagã, înainte sã se coacã, tigvele plantate pe ogorul defrișat de melc<sup>1</sup>. Dupã acest mit, care provine de la apinayé, demiurgii Soare și Lunã și-au aruncat în apã tigvele (proaspete), unde acestea s-au prefãcut pe loc în oameni. Cînd a venit potopul, o parte din aceștia au reușit sã scape pe o plutã înzestratã cu tigve *uscate* în chip de flotoare: e vorba de strãmoșii indienilor apinayé. Alții, duși de valuri, au dat naștere la alte diverse populații. Iar cei care s-au refugiat în copaci au devenit albine și termite (Oliveira, p. 69-71; cf. Nimuendajú 5, p. 164-165). Am întîlnit deja în alt mit (M294) opoziția dintre tigva proaspãtã și sunãtoare<sup>2</sup>.

Opoziția dintre șarpe și recipientul din tigvã, cãreia miturile îi dau valoare de antinomie, e deci mai întîi aceea dintre umed, lung, plin, moale pe de o parte, și uscat, rotund, gol pe dinãuntru și tare pe de alta. Dar mai e ceva. Cãci tigva uscatã dã materialul unui instrument muzical, sunãtoarea, pe cînd șarpele (dupã cum am arãtat la p. 422) este „materia“ rombului care-i reproduce strigãtul. În acest sens, șarpele-tigvã ilustreazã unirea contradictorie dintre romb și sunãtoare, sau mai exact este romb sub aparența sunãtorii. Or, atunci cînd îl comparãm cu mitul tereno M24 – în care eroul sunã dintr-o pãcãnitoeare, instrument al beznei, ca sã gãseascã miere mai ușor – un alt mit din Chaco pare a sugera cã între sunãtoare și instrumentul beznei existã același raport de incompatibilitate. În acest mit toba, pe care l-am utilizat deja (M219b), Vulpoiul profitã de lipsa sãtenilor plecați dupã miere ca sã le dea foc la colibe. Mînioși, indienii îlucid pe Vulpoi și-i taie trupul în bucãți. Demiurgul Carancho îi ia inima pentru ca sã se ducã „acolo unde nãdãjduiește sã gãseascã miere.“ Inima protesteazã și declarã cã a devenit o sunãtoare ritualã: sare ca o minge, iar indienii renunțã sã mai caute miere (Métraux 5, p. 138). Prin urmare, tot așã cum instrumentul beznei din M24 ajutã la gãsirea mierii, transformarea inimii în sunãtoare produce efectul opus.

1 „Cînd indiencele planteazã un arbore de tigvã, își lovesc sîni pentru ca tigvele sã creascã la fel de mari. Cînd copacul a crescut, indiencele canelos afirmã de crengi cochilii de melci de pãdure, pentru ca sã poarte roade mari și multe“ (Karsten 2, p. 142).

2 Se poate pune întrebarea dacã mitul apinayé nu inverseazã la rîndul lui versiunea mai rãspînditã în America de Sud, din care se poate gãsi un bun exemplu la indienii maipuré de pe Orinoco (M344b), la care omenirea renaște din fructele palmierului *Mauritia*, aruncate din vîrfurile copacului de supraviețuitorii potopului. S-ar obține atunci un cuplu de opoziții *tigva / fruct* (de palmier), congruu pe plan acustic cu cuplul organologic *sunãtoare / zurgãlã*.

Existã un grup de mituri guyaneze pe care nu le vom examina în amănunt, ca sã evitãm deschiderea dosarului „capului care se rostogolește“, al cãruui studiu ar necesita un întreg volum. Miturile acestea (M345-346) se leagã de grupul cumnatului nenorocos, de care ne-am ocupat deja. Maltratãt de frații soției pentru cã nu aduce vînat, un vînatãtor obține niște obiecte magice care fac din el un stãpin al vînatãrii și pescuitului, afitã timp cît le folosește cu mäsurã. Cumnații îl spioneazã, îi furã obiectele, se folosesc de ele excesiv sau neîndemînic, și provoacã o inundație în care pierе fiul eroului; pește și vînatul dispar. În funcție de versiune, eroul se prefãce în „cap care se rostogolește“, care se fixeazã pe gîtul vulturului, prefãcut astfel în pasãre cu douã capete, sau devine tatãl porcilor sãlbatici (Koch-Grünberg 1, p. 92-104).

Primele douã obiecte magice pe care le capãtã eroul prezintã pentru ancheta noastrã un interes deosebit. Unul e o tigvã micã pe care nu trebuie s-o umple cu apã decît pe jumãtate. Atunci riul seacã, și pot fi culeși toți peștii. E de ajuns sã verși conținutul tigvei în albia riului pentru ca acesta sã-și recapete nivelul normal. Cumnații furã tigva și comit greșeala de a o umple complet. Riul se umflã, dã peste maluri și duce cu sine, împreunã cu tigva, și pe copilul eroului, care moare înecat. Oricît de aluziv ar fi textul, trimite cu afitã mai sigur la miturile tumupasa și uitoto deja citate și, dincolo de ele, la credințele peruviene și mexicane deja citate, cu cît, dupã cealaltã versiune de care dispunem, la început tigva aparținea vidrei, care este un duh al apelor. În versiunea aceasta, tigva pierdutã e înghițitã de un pește devenind bãșica înotãtoare a acestuia, adicã un organ simetric – intern în loc de extern – al apendicelui dorsal al șarpelui mexican.

Cel de-al doilea obiect magic este o vîslã, care va deveni mai tîrziu una din bucãțile articulate ale cleștelui crabului. Eroul se slujește de vîslã ca sã batã apa lîngã mal, efectul fiind cã riul seacã în aval. Cumnații își închipuie cã ei pot obține un rezultat mai bun mestecînd la apã adîncã. Ca și data trecutã, riul se revarsã și duce cu sine obiectul magic. Din punct de vedere organologic, cele douã obiecte se înrudesc, unul cu un receptacul din tigvã, adicã o sunãtoare, celãlalt cu un bătãtor sau o pãcãnitoeare, adicã un instrument al beznei. Dar fiecare în categoria sa nu admite decît un mod de întrebunțare limitat: tigva trebuie incomplet umplutã, altminteri zis, apa *pe care o conține* trebuie sã nu fie prea adîncã, tot așã cum trebuie sã fie și apa în care se cufundã vîslã, adicã apa *care o conține*. Altminteri, instrumentele vor deveni, din benefice, malefice. În loc ca linia de demarcație sã treacã între sunãtoare și instrumentul beznei, ea trece între douã moduri de întrebunțare posibile ale fiecãruui tip de dispozitiv:

|   | SUNĂTOARE<br>(mediere prezentă) | INSTRUMENT AL BEZNEI<br>(mediere absentă) |
|---|---------------------------------|---|
| Întrebuințare imoderată a unuia sau a celuilalt<br>(mediere prezentă) |                                 |   |
| Întrebuințare imoderată a unuia sau a celuilalt<br>(mediere absentă)  |                                 |   |

Spre deosebire de sunătoare, tigva pe jumătate plină cu apă nu e decât pe jumătate plină cu aer; spre deosebire de păcănitoare, vîsla e un lemn lovit, nu de un alt lemn, ci de apă. Față de apă, cele două obiecte magice din M345-346 reprezintă deci un compromis de același tip ca și acela care le reglementează utilizarea. Observația ne îndeamnă să examinăm și o altă chestiune.

După cum tigva va fi mai mult sau mai puțin plină, apa pe care o conține se va revărsa în rîu cu mai mult sau mai puțin zgomot. La fel, vîsla va face mai mult sau mai puțin zgomot după cum va fi agitată mai aproape sau mai departe de mal. Miturile nu se arată explicite în privința acestui aspect acustic al conduitelor față de apă. Dar el reiese foarte bine din diferite alte credințe amazoniene pe care le regăsim pînă în Guyana. „Aveți grijă... să nu lăsați tigva răsturnată în barcă: gilgîitul pe care-l face aerul cînd intră apa în tigvă are darul să-l cheme pe Bóyusú (marele șarpe de apă) care se înfățișează pe loc; și o asemenea înfilnire nimeni nu și-o prea dorește“ (Tastevin 3, p. 173). Ceea ce am spus în *Crud și gătit* (p. 359) în legătură cu termenul /gargote/ și conotația sa, acustică înainte de a fi culinară, ne va scuti de orice surprindere cînd vom afla că aceleași consecințe pot rezulta și din murdăria făcută cu prilejul gătitului: „Nu trebuie... aruncat ardei în apă, nici tucupi (zeamă de manioc) ardeiat, nici rămășițe de hrană ardeiată<sup>1</sup>. Îndată Bóyusú ar ridica valuri înalte, ar dezlănțui o vijelie și ar îneca barca. De aceea, cînd pescarul trage la mal ca să-și petreacă noaptea în barcă, în acea seară nu spală farfuriile: e mult prea primejdios“ (Tastevin, *ibid.*).

1 „Rachiu (p. 182)... carapace arsă de testoasă“ (p. 183), deci tot ceea ce are un miros sau un gust puternic. Dacă ai face altfel, ar fi ca și cum „i-ai arunca (lui Bóyusú) ardei în ochi. De aceea el s-ar înfuria și ar urma furtuni groaznice cu potop de ploaie, pedepsind pe loc o faptă atît de ticăloasă“ (*ibid.*, p. 182-183).

La fel, în Guyana, dacă nu ții neapărat să înceapă ploii torențiale, nu trebuie să torni apă proaspătă în pirogă, să speli polonicul în rîu, să cufunzi direct oala în rîu ca să scoți apă sau s-o speli etc. (Roth 1, p. 267).

Prohibițiile acestea culinare, care sînt și prohibiții acustice<sup>1</sup>, își au echivalentul pe planul discursului, ceea ce confirmă omologia opoziției metalingvistice dintre sensul propriu și sensul figurat cu opozițiile care țin de celelalte coduri. După indienii din Guyana, nu există cale mai sigură de a scoate din sărite duhurile apelor și de a pricinui o furtună, un naufragiu, o moarte prin înecare, decât să rostești anumite cuvinte, cel mai adesea de origine străină. Astfel, în loc de /arcabuza/, „pușcă“, pescarul arawak trebuie să zică /kataroro/, „picior“; în loc de /perro/, „cîine“, /kariro/, „dintșul“. Se evită deopotrivă (ceea ce e același lucru) întrebuințarea cuvîntului propriu, înlocuit obligatoriu printr-o perifrază: „cea tare“ pentru stîncă, „animalul cu coadă lungă“ pentru șopîrlă. Sînt deopotrivă interzise și numele insulelor și ale rîurilor mici (Roth 1, p. 252-253). Dacă, așa cum am încercat să arătăm în cursul acestei cărți, sensul propriu conotează natura, iar metafora cultura, un sistem care așază de aceeași parte metafora sau perifraza, bucătăria meticuloasă, zgomotul moderat sau tăcerea, și de cealaltă parte cuvîntul „crud“, murdăria și vacarmul, poate să fie considerat coerent. Cu atît mai mult cu cît tigva, care își subsumează toate aceste aspecte, ține loc în același timp de vorbitor (întrucît servește la fabricarea sunătorii), de uneltă culinară (în chip de lingură, blid, castron sau carafă) și de sursă de zgomot intențional sau involuntar, fie că servește drept rezonator pentru chemarea ciocănită, fie că aerul pătrunde înăuntru brusc atunci cînd se golește de apa pe care o conține.

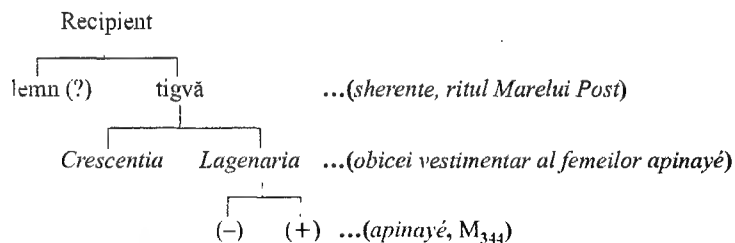
Ne întorcem deci la tigva care în *Crud și gătit* ne apăruse prima dată cu un rol foarte special. Un mit warrau (M28) pune în scenă o vidmă care poartă pe cap o jumătate de tigvă și care o scoate deseori de pe țeastă ca să o arunce pe suprafața apei, imprimîndu-i o mișcare de rotație. Atunci vidma este absorbită în contemplarea acestui soi de sîrlează.

Analizînd mitul (*CG*, p. 147-149, 156-161 și *passim*), am trecut peste acest amănunt care acum capătă o importanță mai mare. Să notăm

1 Și care, în calitate de prohibiții acustice, ne aduc îndărăt la pruncul plîngăcios printr-o buclă mult mai scurtă decât aceea pe care am preferat s-o urmăm: „Femeia însărcinată se străduiește să nu facă zgomot atunci cînd lucrează; de pildă, cînd se duce să ia apă are grijă să nu trîncăne cana de tigvă în interiorul urciurului. Altminteri, copilul care se va naște va fi plîngăcios“ (Silva, p. 368).

de la început că, cel puțin în anumite triburi, el oglindește ceea ce, măcar parțial, este un obicei real. Femeile apinayé „obișnuiesc să ducă întotdeauna o farfurie de tîgvă cu ele cînd se duc în savană. Fiind gol, acest recipient este cel mai adesea pus pe cap, ca un soi de tichie și slujește pentru a păstra în el tot ceea ce merită să fie ținut. Bărbații nu practică niciodată acest obicei... Unui copil i-ar cădea părul dacă părinții ar mînca carne de aguti, sau dacă mama și-ar pune pe cap o tîgvă din genul *Crescentia* în locul unei tîgve din genul *Lagenaria*, care nu prezintă nici o primejdie“ (Nim. 5, p. 94, 99).

Am întîlnit deja la sherente o opoziție între *Crescentia* și *Lagenaria*, opoziție subsidiară celei dintre recipient din tîgvă și recipient dintr-o materie oarecare – și nu din ceramică, așa cum am scris noi printr-o inadvertență (CG, p. 356) – dar poate de lemn, de vreme ce cupe din lemn de *Spondias* figurează printre emblemele distinctive ale jumătății Sdakran (Nim. 6, p. 22) de care ține planeta Marte, personificată de un ofician care oferă apă turbure într-o cupă. Cele două feluri de tîgve, care conțin apă limpede, sînt asociate, *Lagenaria* cu planeta Venus, *Crescentia* cu planeta Jupiter. Cele două planete se opun ca fiind „mare“ (sufixul /-zauré/) și masculină (M138), față de „mică“ (sufixul /-rié/) și femelă (M93) respectiv. Mitul lui Jupiter descrie această planetă sub înfățișarea unei femei miniaturale pe care soțul ei o ascunde tocmai într-o tîgvă. Opoziția dintre Marte pe de o parte, Venus și Jupiter pe de altă parte, corespunde la sherente cu aceea între lună și soare (Nimuendajú 6, p. 85). Or, apinayé disting între cei doi demiurghi, pe care tradiția îi numește rău sau bun, după felul în care întrebuițează tîgvele (M344), în cazul în speță *Lagenaria* (Oliveira, p. 69). Strîngînd la un loc credințele apinayé și sherente, se obține deci o schiță de sistem:



Într-adevăr, recipientele care servesc la ritualul sherente al Marelui Post conțin respectiv apă rea (care este refuzată) și apă bună (care este acceptată); tîgvele femeilor apinayé pot sluji la fel de bine drept recipient

și tichie dacă este vorba de *Lagenaria*, dar numai de recipient dacă este vorba de *Crescentia*; tîgvele de *Crescentia* nu pot fi deci acceptate ca pălărie, tot așa cum apa turbure nu poate fi acceptată ca băutură. Și, în mîinile Soarelui și Lunii, tîgvele de *Lagenaria* aruncate în apă se transformă în oameni reușiți sau în oameni ratați. Logic, toți termenii situați pe linia oblică din stînga ar trebui să aibă o conotație lunară și nocturnă, iar cei de pe linia oblică din dreapta o conotație solară și diurnă, ceea ce implică, pentru unicul caz în care această relație nu este dovedită independent:

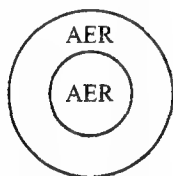
*Crescentia* : *Lagenaria* :: (lună, noaptea) : (soare, ziua).

Pentru a împinge reconstrucția mai departe, ar trebui să știm mai mult despre poziția respectivă a plantelor *Crescentia* și *Lagenaria* în tehnologie și ritual, și să putem interpreta, mai bine decît ne simțim în stare să o facem acum, termenii apinayé care, pornind de la rădăcina /gó-/ (timbira /ko-/), desemnează *Crescentia* /gó cráti/, *Lagenaria* /gôrôni/, și sunătoarea rituală /gôtôti/. Cu excepția poate a podișului Chaco, aproape pretutindeni în America de Sud sunătorile rituale par să fi fost odinioară făcute din *Crescentia*, dar acest lucru nu este foarte limpede, deoarece originea americană a speciei *Lagenaria* rămîne în discuție.

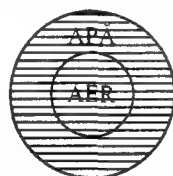
Vom examina deci interzicerea tîgvei ca tichie dintr-un punct de vedere mai general, așa cum se poate încă observa în folclorul amazonian: „Copiii obișnuiesc să se spele în casă, turnîndu-și pe trup, cu o tîgvă, apa dintr-o găleată. Dar dacă vor să-și pună pe cap recipientul folosit, mamele îi ceartă imediat, fiindcă se spune că cel care își pune pe cap o tîgvă va fi prost crescut, nu va putea învăța nimic și nu va crește. Aceeași prejudecată se referă și la coșul de făină gol...“ (Orico 2, p. 71). Este cu atît mai ciudată întîlnirea, cu cît cea de-a doua întrebuintare a tîgvei descrisă de M28 există și la țărani din Amazonia: „Cînd cineva se înecă cu un os de pește, trebuie să învîrtești farfuriile (care în mod normal sînt făcute din tîgvă); aceasta este de-ajuns pentru ca inconvenientul să fie îndepărtat“ (*ibid.* p. 95). Or, eroina din M28 este o lacomă care înfulecă peștii cruzi. Asupra acestei chestiuni obiceiul folcloric și aluzia mitică se întîlnesc. În celălalt caz se va nota mai degrabă o relație de simetrie: puștiul din Amazonia care și-ar pune pe cap o tîgvă nu va crește; copilul apinayé a cărui mamă va fi comis aceeași greșeală, va rămîne chel, adică se va preface în bătrîn înainte de vreme. Calviția fiind

o afecțiune foarte rară la indieni, am respecta desigur mai minuțios sistematica indigenă dacă am spune că cel dintîi copil ar rămîne „crud“, în timp ce celălalt ar deveni „putred“. Într-adevăr, există numeroase mituri care explică pierderea părului de pe corp sau din cap în acest fel<sup>1</sup>.

Ca să punem în ordine toate transformările tigvei, dispunem deci de un codaj dublu, culinar și acustic, și care adesea cumulează ambele aspecte. Să începem prin a examina sunătoarea rituală și forma ei inversată, căreia i-am dat numele de „tigvă diabolică“. Una este sonoră, cealaltă nu face zgomot. Cea dintîi le îngăduie oamenilor să capteze duhurile, care coboară în sunătoare și vorbesc prin ea; cea de-a doua le îngăduie duhurilor să îi prindă pe oameni. Asta nu e tot. Sunătoarea este un conținător de aer, conținut în aer, tigva diabolică este un conținător de aer, conținut în apă. Cele două instrumente se opun deci în ce privește conținătorul, care este fie aerul, fie apa. Unul introduce supranaturalul în lumea culturii; celălalt – descris întotdeauna ca bogat împodobit – pare a face să apară cultura din natură, care este atunci simbolizată de apă:



(SUNĂTOARE)



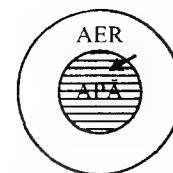
(TIGVA DIABOLICĂ)

Vin apoi patru modalități care, tot prin intermediul tigvei, ilustrează tot atîtea operațiuni logice care se referă în același timp și la aer și la apă. La chemarea ciocănită pe o tîgvă răsturnată și pusă pe suprafața apei, și care deci înfăptuiește o incluziune a aerului în apă, se opune gîlgîitul tigvei pline de apă care se golește, și care aduce după sine excluderea apei de către aer:

<sup>1</sup> Om care a chelit pentru că a stat în burta marelui șarpe care l-a înghițit (Nordenskiöld 1, p. 110: choroti; 3, p. 145: chimane) sau care a chelit datorită contactului cu cadavre putrezite în măruntaiele monstrului (Preuss 1, p. 219-230: uitoto). Pitici chtonieni care sînt chei din cauză că le cad în cap dejecțiile umane (Wilbert 7, p. 864-866: yupa). Motivul persoanei înghițite și care cheleşte persistă pînă pe coasta de nord-vest a Americii de Nord (Boas 2, p. 688).



(CHEMARE CIOCĂNITĂ)

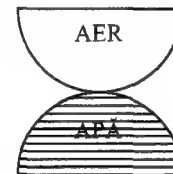


(TIGVA GÎLGÎITOARE)

Deși inversate una în raport cu cealaltă, cele două operațiuni sînt zgomotoase, fie din cauza aerului, fie din cauza apei. Inversate deopotrivă, celelalte două operațiuni sînt silențioase, în mod relativ (foarte puțină apă vărsată încetîșor lîngă mal), sau absolut (învîrtirea tigvei). Cea dintîi include în tîgvă o jumătate de apă și o jumătate de aer (M345-346), cea de-a doua exclude din ea orice apă și nu include nici un pic de aer în apă, ceea ce se poate reprezenta schematic în modul următor:



(TIGVĂ FARMAC DE PESCUIT)



(TIGVĂ ÎNVÎRTITOARE)

În ciuda aspectului lor formal, care ar îngădui aproape să fie revendicate de o algebră a lui Boole-Venn, operațiunile acestea au cu mitologia bucătăriei raporturi precise și lipsite de ambiguitate în fiecare caz. Să le examinăm pe ultimele patru pe care le-am enumerat. Cea dintîi se referă la stăpîna tapirului sau a șarpelui seducător, care, grăbită să-și înfîlnească amantul, își neglijează datoriile de doică și de bucătăreasă, și prin urmare, nimicește arta bucătăriei. Cea de-a doua operațiune, legată și ea de șarpe – dar care a devenit între timp monstru devorator în loc de animal seducător – rezultă dintr-o bucătărie care își manifestă prezența în chip abuziv împrăștiindu-și murdăria fără nici o precauție și fără grijă. Fie opoziția:

a) *bucătărie inexistentă / bucătărie exorbitantă*.

Cea de-a treia operațiune îi permite celui care o îndeplinește să umple cu bucate o cratiță care, din vina lui, rămînea goală. Ca urmare,

produce existența practică a peștelui și a cămii, care sînt ele însele o condiție a existenței practice a bucătăriei. Benefică și ea, cea de-a patra operațiune anulează un efect nefast al bucătăriei: acela care rezultă din faptul că un mîncăcios prea lacom se va îneca. Cele două operațiuni zgomotoase țin deci de anti-bucătărie, care este astfel desemnată prin lipsă sau prin exces; și ambele operațiuni tăcute țin de bucătărie, una procurînd mijlocul dorit al bucătăriei, cealaltă reparînd un efect prevăzut și temut al bucătăriei:

b) *mijloc pozitiv al bucătăriei, procurat / efect negativ al bucătăriei, suprimat.*

Ne rămîne să interpretăm o ultimă întrebuintare a tigvei, care este îngăduită femeilor de către apinayé atunci cînd tigva este o *Lagenaria* și interzisă cînd este o *Crescentia*, dar care, în ambele cazuri, este interzisă copiilor de către țărani amazonieni, și atribuită în M28 unei creaturi supranaturale.

La prima vedere, această folosire în chip de tichie nu-și are locul într-un sistem în care nu am observat alte simboluri vestimentare. Mult mai tîrziu, în cel de-al patrulea volum al acestor *Mitologice*, vom stabili omologia codului vestimentar cu codul culinar, și vom propune reguli de conversiune reciprocă. Va fi deci suficient aici să subliniem conotația *anti-culinară* pe care o prezintă folosirea unei ustensile ca veșmînt, ultimul retuș la portretul unei vidme, care, dacă ar fi fost imitată de oameni, i-ar face să treacă din categoria consumatorilor de hrană gătită și preparată, în categoria lucrurilor crude care se pun în tigvă pentru a fi consumate ulterior.

De ambele părți ale categoriei centrale a gătitului și pe două axe, credințele și miturile exprimă deci prin intermediul tigvei mai multe opoziții care se referă, fie la bucătăria *prezenta*, punînd atunci în contrast condițiile ei pozitive (carne și pește) și efectele negative (încercare datorită

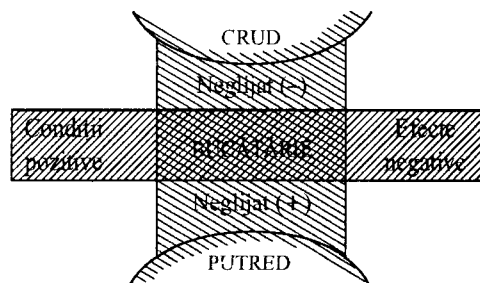


Fig. 23. - Sistemul operațiunilor culinare.

hranei ingerate); fie la bucătăria *neglijată* prin lipsă (negativ) sau prin exces (pozitiv); fie, în sfîrșit, în *lipsa* bucătăriei, sau ca o consecință a respingerii ei simbolice, cele două moduri ale anti-bucătăriei, care sînt crudul și putredul.

\*  
\* \*

În consecință, pe măsură ce lărgim ancheta și se impun atenției noi mituri, ies din nou la suprafață mituri care fuseseră examinate cu mult timp în urmă, oferindu-ne amănunte neglijate sau neexplicate, dar în legătură cu care observăm atunci că sînt analoge bucăților unui *puzzle*, pe care le-am pus deoparte pînă ce tabloul, aproape în întregime completat, desenează contururile goale ale părților ce lipsesc și le dezvăluie astfel locul necesar, de unde rezultă - în felul unui dar neprevăzut și al unui har suplimentar - sensul care a rămas indescifrabil pînă la gestul final de inserție, al unei forme vagi sau al unui colorit degradat al cărui raport cu formele și culorile vecine ar descuraja intelectul, oricît ne-am strădui să ni-l închipuim.

Poate că acesta este cazul cu un amănunt al mitului (M24) la care a trebuit să ne referim adesea în cursul acestei cărți: detaliu aflat de infim, totuși, încît nici măcar nu apare în rezumatul pe care l-am dat (CG, p. 136). Eroul, un indian tereno căutător de miere, cade victimă uneltirilor soției sale, care îl otrăvește cu încetul, amestecîndu-și sîngele menstrual cu hrana pe care i-o pregătește: „După ce mîncă, mergea șchiopătînd și nu avea nici un chef de muncă“ (Balduș 3, p. 220). Aflînd de la tînărul său fiu care este cauza bolii, bărbatul începe să caute miere; și atunci își scoate din picioare sandalele din piele de tapir și le lovește una de alta „ca să găsească miere mai ușor“. Eroul din M24 este deci șchiop. Detaliul ar putea părea util dacă, tot la indienii tereno, șchiopătatul nu ar avea ritual locul său bine definit. Cea mai importantă dintre ceremoniile tereno se desfășura către începutul lunii aprilie, ca să celebreze apariția Pleiadelor și să îndepărteze primejdiile anotimpului secetos care începea în acel moment. După ce participanții se adunau, un bătrîn, sînd mai înfii cu fața către răsărit, apoi spre nord, spre vest și spre sud, se declara strămoșul șefilor celor patru puncte cardinale. Apoi își ridica ochii spre cer și ruga Pleiadele să trimită ploaia și să îi cruțe poporul de război, de boli și de mușcăturile de șarpe. După ce își termina rugăciunea, cei de față începeau să facă un mare tărăboi, care se prelungea pînă în zori. A doua zi seara,



la apusul soarelui, câțiva instrumentiști se așezau în cele patru sau șase colibe construite special pentru ei, în piața de dans, pentru festivități care aveau să dureze toată noaptea. Cea de-a treia zi era ocupată cu întreceri de luptă, adesea brutale, între adversari care țineau de jumătăți opuse. Când acestea se terminau și toată lumea se aduna în cabana șefului, un muzicant, bogat împodobit, ținând în mîna dreaptă un corn de cerb, se îndrepta șchiopătînd către o cabană stabilită dinainte. Lovea cu cornul de cerb în ușorii ușii, apoi se întorcea, tot șchiopătînd, în locul de unde plecase. Proprietarul cabanei ieșea și întreba ce vor de la el. I se cerea un bou, o vacă sau un taur, care fusese cumpărat pe socoteala tuturor. Atunci el preda animalul, care imediat era ucis, fript și mîncat (Rhode, p. 409; Colini *in*: Boggiani, p. 295-296; cf. Altenfelder Silva, p. 356, 364-365; Métraux 12, p. 357-358).

În insula Vancouver, o bătrînă, prefăcîndu-se că șchiopătează, se duce să arunce în mare oasele primilor somoni consumați ritual de către copii (Boas *in*: Frazer 4, vol. 8, p. 254). Se știe că pe coasta de nord-vest a Pacificului, somonii, de care depind în principal indigenii pentru subzistență, sosesc în fiecare an primăvara (L.-S. 6, p. 5). Or, toate miturile din această regiune a Americii septentrionale asociază șchiopătutul cu fenomene sezoniere. Numai o fată șchioapă izbutește să învingă iama și să aducă primăvara (M347: shuswap; Teit, p. 701-702). Un copil cu picioare strîmbe pune capăt ploii (M348: cowlitz; Jacobs, p. 168-169) sau face să domnească soarele (M349: cowlitz și celelalte triburi salish de pe coastă; Adamson, p. 230-233, 390-391). Un infirm aduce primăvara (M350: sanpoil-nespelem; Ray, p. 199). Fata șchioapă a Lunii se mărită cu Luna-Nouă; de acum înainte nu va mai fi la fel de cald fiindcă soarele se va mișca (M351: wishram; Sapir, p. 311). Pentru a termina această scurtă enumerare, un alt mit wasco ne va aduce aproape la punctul nostru de plecare (cf. M3), fiindcă evocă un infirm care este singurul în stare să învie din morți și să rămînă alături de cei vii; de atunci morții nu mai pot trăi din nou, așa cum fac arborii primăvara (M352; Spier-Sapir, p. 277).

Indienii ute de nord din regiunea Whiterocks (Utah) practicau un „dans șchiopătat“ /sanku'ni'tkap/ al cărui symbolism era pierdut pe vremea cînd au fost notate figurile lui caracteristice, acompaniamentul și cînturile. Dansul acesta, exclusiv feminin, imita mersul unui individ care șchioapătă cu piciorul drept și îl tirăște aducîndu-l la același nivel cu piciorul stîng de fiecare dată cînd acesta făcea un pas înainte. Dansatoarele, în număr de o sută, formau două linii paralele la o distanță de

zece metri, cu fața spre vest, unde ședeau toboșarii, și în spatele acestora cîntăreții din gură. Fiecare șir se îndrepta spre muzicieni, apoi descria un arc de cerc și se întorcea îndărăt. Tobele băteau în ritm caracteristic, care aparținea numai acestui dans, fiecare notă bătută fiind ușor decalată față de nota cîntată. Se observă un contrast între „bătăile tobelor care se produc cu o regularitate mecanică, și cîntul care variază ca accent și ca ritm“ (Densmore, p. 20, 105, 210).

Șchiopătutul ritual a fost semnalat și în Lumea Veche, deopotrivă legat de schimbări sezoniere. În Anglia, se numea „capră șchioapă“ buchetul de spice pe care, imediat ce era cules, cultivatorul se grăbea să-l depună pe ogorul vecinului rămas mai în urmă (Frazer 4, vol. 7, p. 284). În anumite regiuni din Austria se obișnuia să se dea ultimul snop unei babe, care trebuia să-l aducă acasă la ea, șchiopătînd (*ibid.*, p. 231-232).

Vechiul Testament descrie o ceremonie împotriva secetei. Ea constă în ocolirea altarului de către dansatori care șchiopătează. Un text talmudic sugerează că în secolul II al erei noastre, în Israel, dansul șchiopătat încă mai slujea pentru a se obține ploaia (Caquot, p. 129-130). La fel ca la indienii tereno, era vorba deci de a se pune capăt unei perioade uscate „*tardis mensibus*“ zice Virgiliu (*Georgice* I, v. 32) – așa cum se dorește și în regiunile rurale europene atunci cînd recolta este deja în hambare.

În jurul dansului șchiopătat, China arhaică adună toate motivele pe care le-am înfîlțit rînd pe rînd în cursul acestei cărți. Mai întîi caracterul sezonier, admirabil pus în lumină de Granet. Anotimpul neagricol, care este și anotimpul morților, începea odată cu căderea brumei. Aceasta punea capăt muncilor agricole, avînd în vedere seceta de iarnă în cursul căreia oamenii locuiau închiși în sate: atunci trebuia ca totul să fie zăvorțit, de teama epidemiilor. Marele No, sărbătoare de iarnă, cu caracter principal sau exclusiv masculin, avea drept instrument toba. Era și sărbătoarea strigoilor, celebrată în folosul sufletelor „care, nemaiprînd ofrande, deveniseră duhuri răufăcătoare“ (Granet, p. 333-334). Regăsim ambele aspecte la tereno ale căror rituri funerare aveau ca obiect mai ales să taie punțile dintre vii și morți, de teamă ca aceștia să nu se întoarcă să-i chinuiască pe cei dinții, ba chiar să-i ducă cu ei (Altenfelder Silva, p. 347-348, 353). Totuși, sărbătoarea de la începutul anotimpului secetos era și o invitație adresată morților, care erau stimulați prin chemări, ca să se întoarcă să-și viziteze rudele (*ibid.*, p. 356).

Chinezii antici credeau că o dată cu sosirea anotimpului uscat, pămîntul și cerul încetau să mai fie în legătură (Granet, p. 315, n. 1).

Duhul secetei avea înfățișarea unei femei scundă și chelboasă<sup>1</sup>, cu ochii în creștetul capului. În prezența ei, Cerul se abținea de la ploaie, ca să nu o rănească (*ibid.* n. 3). Întemeietorul primei dinastii regale, Yu cel Mare, a inspectat punctele cardinale și a produs întoarcerea tunetului și a ploii. La fel cum clopotele anunță toamna și căderea brumei (*ibid.* p. 334), instrumentele beznei, despre care am vorbit deja (p. 409), anunță primele bubuituri ale tunetului și sosirea primăverii (*ibid.*, p. 517). Dinastia Chang a putut fi întemeiată datorită lui Yi Yin, care se născuse dintr-un dud scorbuos, copac al răsăritului și al soarelui răsare. Arborele scorbuos, care a fost probabil la început o piuliță, a slujit la fabricarea celui mai prețios dintre instrumentele muzicale, o tobă în formă de adăpătoare, bătută cu un băț. Dudul și *Paulownia* scorbuos (adică o moracee – ca și *Ficusii* americani și respectiv o scrofulariacee) erau arbori cardinali, asociați respectiv cu estul și cu nordul (*ibid.*, p. 435-444 și 443, n. 1). Întemeietor al dinastiei Yin, T'ang cel victorios a luptat împotriva secetei. Întemeietor al dinastiei Chang, Yu cel Mare a triumfat în schimb asupra inundației pe care tatăl său Kouen nu o putuse învinge. Or, cei doi eroi erau pe jumătate paralizați, adică hemiplegici, și șchiopătau. Se numește „pasul lui Yu” un fel de a merge în care „pașii (fiecărui picior) nu se depășesc unul pe celălalt” (*ibid.*, p. 467, n. 1 și p. 549-554; Kaltenmark, p. 438, 444).

Legenda chineză evocă un mit bororo pe care l-am rezumat la începutul volumului precedent și pe care tocmai l-am amintit (M3). Eroul său, care este șchiop, scapă de la potop și repopulează pământul devastat din răutatea soarelui, bălind într-o tobă în formă de pește /kaia okogeréu/ adică o piuliță de lemn scobită cu ajutorul focului și având o bază ovoidală (E. B., vol. I, art. „Kaia”, „okogeréu”)<sup>2</sup>. După un mit karajá (M353) a

1 Munții și fluviile sînt cei dintîi atinși de secetă. Aceasta îi face pe primii să-și piardă copacii, care sînt părul, și pe ceilalți peștii, care sînt poporul (Granet, p. 455). Adică o inversiune simetrică a concepției pe care miturile sud-americane și-o fac despre chelie (cf. mai sus p. 460, n. 1). Unul și același cuvînt /wang/ conotează sensurile de prost, înșelător, dement, infirm, cocoșat, chel și Duh al secetei (Schafer).

2 Poate că ar trebui să facem o apropiere și între Yu cel Mare, născut dintr-o piatră, și unul din zeei Edutzi din mitologia tacana (M196). Acest Edutzi, prizonier mai întîi într-o peșteră de piatră „pe timpul cînd pământul era încă moale”, apoi eliberat de o veveriță care a ros peretele, se căsătorește cu o femeie umană de la care are un fiu asemănător cu o piatră. După ce a luat înfățișare omenească, fiul acesta se căsătorește și agătă în spinarea soției sale o tobă mică de lemn care suna de fiecare dată cînd o bătea (Hissink-Hahn, p. 109). Motivul pare a fi de origine arawak (cf. Ogilvie, p. 68-69).

cărui rudenie cu celelalte (M347-352) este manifestă în ciuda îndepărtării geografice, a fost necesar să li se rupă un picior soarelui, lunii și unor stele ca să șchioapete și să se deplaseze mai încet. Altminteri, oamenilor le-ar lipsi timpul și munca ar fi prea grea (Balduis 5, p. 31-32).

După cîte știm, faptele americane nu au fost comparate cu acelea pe care le-am semnalat pe scurt și care provin din Lumea Veche. Or, se vede că și aici și acolo este vorba de cu totul altceva decît de o simplă recurență a șchiopătaturii. Pretutindeni, aceasta este asociată cu schimbarea anotimpului. Faptele chinezești par atît de apropiate de cele pe care le-am studiat în cartea de față, încît inventarierea lor rapidă ne-a îngăduit să recapitulăm mai multe teme: copacul scorbuos, adăpătarea și toba, rînd pe rînd refugiul și capcana; disjuncția cerului și a pămîntului, la fel ca și conjuncția lor, mediatizată sau nemediatizată; calviția, ca simbol al unui dezechilibru între elementul uscat și elementul umed; periodicitatea sezonieră; în sfîrșit, opoziția dintre clopote și instrumentele beznei, care simbolizează respectiv paroxismul abundenței și paroxismul lipșurilor.

De fiecare dată cînd se manifestă aceste fapte, împreună sau izolate, nu ni se pare cu puțință să le interpretăm prin cauze particulare. De pildă, să reducem dansul șchiopătat al vechilor evrei la scoaterea din încheietură a piciorului lui Iacob (Caquot, p. 140), sau să explicăm șchiopătaturii lui Yu cel Mare, stăpînul tobei, prin piciorul unic pe care se sprijineau în epoca clasică tobele chinezești (Granet, p. 505). Dacă nu admitem că ritul dansului șchiopătat datează din paleolitic și atît Lumea Veche cît și cea Nouă l-au avut odinioară în comun (ceea ce ar rezolva chestiunea originii, dar ar lăsa întregă problema supraviețuirii sale), numai o explicație structurală poate da seamă de recurența, în regiuni și epoci atît de diferite, dar în același context semantic, a unui obicei a cărui bizarerie sfidează speculația.

Tocmai datorită îndepărtării lor, care face improbabilă ipoteza unei convențe obscure cu obiceiuri din alte ținuturi, faptele americane ne ajută să reinnoim asemenea dezbateri. În cazul care ne ocupă, din nefericire sînt prea rare și fragmentare ca să ne îngăduie să extragem o rezolvare. Ne vom mulțumi cu o schiță, fără a ascunde că aceasta va rămîne vagă și precară atîta timp cît nu vom dispune de alte informații. Dar dacă pretutindeni și întotdeauna problema constă în a scurta o perioadă a anului în folosul alteia – fie că este vorba de a scurta anotimpul secetos pentru a grăbi sosirea ploilor sau contrariul – nu putem oare vedea în dansul șchiopătat imaginea, sau mai degrabă diagrama, acestui

dezechilibru dorit? Un mers normal, în care piciorul stîng și piciorul drept se mișcă în alternanță regulată, oferă o reprezentare simbolică a periodicității anotimpurilor; dacă vrem să dezmințim această periodicitate pentru a lungi unul din anotimpuri (de exemplu lunile cînd vine somonul) sau ca să îl scurtăm pe celălalt (asprimea iernii, „lunile încete“ ale verii, seceta excesivă sau ploile diluviene), un mers șchiopăt, care rezultă dintr-o inegalitate de lungime între cele două picioare, oferă un semnificant adecvat în termeni de cod anatomic. Pe de altă parte, nu în legătură cu reforma calendarului începea Montaigne un discurs despre șchiopi? „Acum doi sau trei ani s-a scurtat anul cu zece zile în Franța. Cîte schimbări aveau să urmeze acestei reforme! Asta a însemnat că s-a răsturnat în același timp și cerul și pămîntul...“<sup>1</sup>.

Invocîndu-l pe Montaigne în sprijinul unei interpretări a unor obiceiuri răzlețe din cele patru colțuri ale lumii, și despre care el nu avea habar, ne luăm o libertate care știm că în ochii onora ar putea arunca o umbră asupra metodei noastre. Se cuvine să ne oprim aici o clipă, cu atît mai mult cu cît problema comparației și a limitelor sale legitime a fost pusă cu o rară luciditate de către Van Gennepe, tocmai în legătură cu ciclul Carnaval-Post, care se află în centrul acestei dezbateri.

După ce a insistat pe necesitatea de a localiza riturile și obiceiurile, pentru ca să reziste mai bine la ispita de a le reduce la un numitor comun ipotetic – așa cum ne-ar fi reproșat, fără îndoială, și nouă că o facem – Van Gennepe continuă: „Dar se întîmplă tocmai că aceste obiceiuri pretins comune nu sînt deloc comune“. Atunci însă se pune problema diferențelor: „Admițînd că obiceiurile carnavaleschi nu datează în majoritatea lor decît de la începutul evului mediu, cu foarte puține supraviețuiri greco-romane și gallo-celtice sau germanice, ne întrebăm de ce, întrucît biserica a interzis pretutindeni aceste licențe și a poruncit aceleași abțineri, populațiile din regiunile noastre rurale nu au adoptat pretutindeni aceleași atitudini.“ Trebuie oare să admitem că acestea au dispărut? Dar acolo unde nu mai puteau fi deja observate la începutul secolului XIX, izvoarele vechi atestă foarte rar că au fost vreodată prezente. Argumentul

supraviețuirilor se lovește de o dificultate de același tip: „De ce niște obiceiuri vechi, fie că sînt păgîne clasice, fie că sînt păgîne, dar barbare, s-ar fi transmis și menținut în anumite regiuni și nu în alte regiuni, pe cînd Gallia a fost supusă în întregime aceleiași administrații, acelorași religii, acelorași năvăliri?“

Nu ne simțim mai în largul nostru nici cu teoria agrară a lui Mannhardt și a lui Frazer: „Pretutindeni în Franța, în momente care diferă în funcție de altitudine și de climă, iarna încetează la un moment dat și renaște primăvara: și normanzii, și bretonii, și poitevinii, și aquitanii, și gasconii și popoarele din Guyenne vor fi rămas oare indiferente la această reinnoire care, după teoria citată ar fi fost cauza determinantă a ceremoniilor din Ciclu?“

„În sfîrșit, teoria generală a lui Westermarck care insistă asupra caracterului sacru și deci profilactic și multiplicator al anumitor zile, nu ne face nici ea să înaintăm cîtuși de puțin: este suficient să transpunem termenii chestiunii precedente întrebîndu-ne de ce poporul francez nu a considerat în toate regiunile țării deopotrivă zilele din vecinătatea echinoxului de primăvară ca fiind alternativ răufăcătoare sau binefăcătoare“. Și Van Gennepe conchide: „Există desigur o altă soluție. Aceea cu care ne mulțumim de obicei este că data anuală nu are importanță și că popoarele au ales la întîmplare pentru ceremoniile lor, ba echinoxul, ba solstițiul. Aceasta înseamnă să îndepărtăm dificultatea, dar nu să o rezolvăm“ (Van Gennepe, t. I, vol. III, p. 1147-1149).

S-ar putea crede că metoda pe care am urmat-o, apropiindu-ne de obiceiurile originare din Lumea Veche și din Lumea Nouă, ne aduce mult dincoace de predecesorii lui Van Gennepe. Oare ei nu erau mai puțin inovatori atunci cînd căutau originea comună a unor obiceiuri franceze și chiar încercau să reducă la un model arhaic, dar mult mai apropiat în timp și în spațiu decît noi, atunci cînd am încercat să comparăm obiceiuri mai îndepărtate? Totuși nu ne credem culpabili, fiindcă, dacă am fi comparați cu teoreticienii criticați pe drept de maestrul francez, ar însemna să se ignore faptul că noi nu abordăm faptele la același nivel. Integrînd, la capătul unor analize care sînt mereu localizate în timp și spațiu, fenomene între care nu se observa nici un raport, le conferim dimensiuni suplimentare. Și mai ales această îmbogățire, devenită manifestă prin înmulțirea axelor de referință semantică, le face să treacă de pe un plan pe altul. Pe măsură ce conținutul lor devine mai bogat și mai complex, pe măsură ce

1 *Eseuri*, Cartea III, cap. XI. Regretatul Brăiloiu a consacrat un studiu unui ritm foarte răspîndit în muzica populară, bicron, întemeiat pe un raport de 1 la 2/3 sau 3/2, neregulat, și numit în chip diferit „șchiop“, „împiedicat“, „scuturat“. Aceste epitete, împreună cu comentariul lui Montaigne, ne trimit îndărăt la considerațiile noastre de la p. 406-407.

crește numărul de dimensiuni, realitatea cea mai veridică a fenomenelor se proiectează dincolo de oricare dintre aspectele particulare cu care am fi fost la început tentați să o confundăm. Realitatea se decalează de la conținut către formă, sau, mai exact, către un nou fel de a aborda conținutul care, fără să-l neglijeze sau să-l sărăcească, îl traduce în termeni de structură. Demersul acesta confirmă în practică ideea pe care o formulam odinioară: „nu comparația întemeiază generalizarea, ci dimpotrivă” (L.-S. 5, p. 28).

Abuzurile denunțate de Van Gennep decurg toate dintr-o metodă care nu se sinchisește de acest principiu sau îl ignoră. Dar când îl aplicăm sistematic și când avem grijă să desprindem toate consecințele fiecărui caz în parte, constatăm că nici unul din aceste cazuri nu se poate reduce la unul sau la altul din aspectele empirice. Dacă îndepărtarea istorică sau geografică dintre cazurile considerate este prea mare, ar fi deci zadarnic să ne încapătăm să legăm un aspect de altele de același tip, și să pretindem a explica prin împrumut sau supraviețuire o analogie superficială între aspecte al căror sens nu a fost de fiecare dată adâncit independent prin critica internă. Fiindcă chiar și analiza unui caz unic, cu condiția să fie condusă corect, ne învață să ne ferim de axiome asemenea celei enunțate de Frazer și acceptate de Van Gennep (*ibid.* p. 993, n. 1): „Ideea unei perioade de timp este prea abstractă pentru ca personificarea ei să poată fi primitivă.” Fără să ne oprim la faptele particulare pe care le aveau în vedere acești autori, și ținându-ne numai la nivelul propoziției generale, vom spune că nimic nu este prea abstract pentru a fi primitiv și că cu cât ne vom apropia mai mult de condițiile esențiale și comune ale exercitării oricărei gândiri, cu atât mai mult ele vor lua forma unor raporturi abstracte.

\*  
\* \* \*

Va fi de ajuns faptul că am pus problema, deoarece nu aveam în gând să abordăm aici studiul reprezentărilor mitice ale periodicității, care va face obiectul volumului viitor. Ca să ne îndreptăm spre încheierea celui de față, să profităm deci mai degrabă de faptul că motivul chinezesc al dudului scorbuos ne-a îndreptat atenția către acel copac, deopotrivă scorbuos, al cărui loc este atât de important în miturile din Chaco despre

originea tutunului și aceea a mierii, pe care le-am discutat îndelung la început. Pomul scorbuos ne-a apărut la început ca stîlpul natural al albinelor sud-americe, „lucru găunos” (cum spuneau vechii mexicani), care la rîndul său este și sunătoarea. Dar arborele scorbuos a fost și receptacul primordial în care se aflau toată apa și toți peștii din lume, și adăpătoarea cu hidromel care poate fi transformată în tobă. Receptacul plin cu aer, plin cu apă, sau plin cu miere pură sau diluată în apă, pomul scorbuos, sub toate aceste modalități, servește drept termen mediator al unei dialectici a conținătorului și a conținutului, ai cărei termeni extremi, în modalități echivalente, țin unele de codul culinar, iar celelalte de codul acustic; și știm că aceste coduri sînt legate unul de altul.

Nici un personaj nu pune mai bine în valoare aceste multiple conotații decît vulpoiul. Închis într-un copac scorbuos (M<sub>219</sub>), vulpoiul este ca și mierea; îndopat cu mierea care se află deci inclusă în el, este ca și copacul (M<sub>210</sub>); însetat și umplîndu-și cu apă stomacul care în curînd se va preface în pepene, include în trupul lui o visceră care include apa (M<sub>209</sub>). În seria alimentelor ilustrate de aceste mituri, peștele și pepenele verde nu sînt numai simetrice din cauza apartenenței lor respective la regnul animal și vegetal: fiind amîndouă o hrană de anotimp secetos, peștele este o hrană inclusă în apă, iar pepenele verde (mai ales în anotimpul secetos) este apă inclusă într-o hrană. Ambele se opun plantelor acvatice care sînt *pe* apă și care, păstrînd un raport de contiguitate între elementul uscat și elementul umed, le definesc prin exclusiune reciprocă, în loc să le definească prin incluziune.

Or, regăsim în legătură cu arborele scorbuos un sistem omolog și deopotrivă triunghiular. Copacului scobit în chip natural i se opune copacul cojit de scoarța lui. Dar, de vreme ce primul constă într-un vid longitudinal inclus într-un plin, iar celălalt într-un vid longitudinal exclus de un plin, amîndouă se opun copacului perforat și găurit transversal, așa cum este despicat transversal bastonul-păcănițoare de tip /parabára/, cu care nu va trebui deci să ne mirăm că sînt puse în corelație și opoziție două instrumente muzicale, care la rîndul lor se opun în același fel ca și copacul găunos și copacul cojit: toba, ea însăși un copac găunos, relativ scurt și larg, cu un perete gros, și bastonul de ritm, care este gol și el, fără să fie un copac, relativ mai lung și mai puțin lat, cu un perete îngust; și avînd ca funcție, unul conjuncția sociologică și orizontală (să convoace invitații din satele vecine), iar celălalt conjuncția cosmologică și verticală

(să provoace înălțarea comunității credincioșilor către duhuri), pe cînd bastonul-păcăniitoare slujește pentru a disjunge orizontal duhurile, îndepărtîndu-le de oameni.

Cele șase moduri principale ale tigvei, pe care le-am inventariat, adună aceste opoziții culinare și acustice în jurul unui obiect care este un recipient, ca și pomul găunos, deopotrivă transformabil în instrument muzical, și care, ca și pomul găunos, este apt să țină loc de stup. Tabloul următor ne va dispensa deci de un comentariu mai lung:

| triade culinare :                       |                | triadă a pomului găunos : | triade acustice :       |                     |
|---|----------------|---------------------------|-------------------------|---------------------|
| tigve :                                 | hrană :        |                           | instrumente de zgomot : | tigve :             |
| farmec de pescuit (M <sub>345</sub> )   | pește          | copac scobit              | tobă                    | sunătoare           |
| tigvă diabolică (M <sub>339-340</sub> ) | pepene verde   | copac cojit               | baston de ritm          | tigvă gîlgîitoare   |
| tigvă învîrtoare (M <sub>28</sub> )     | plante acvtime | copac perforat            | baston-păcăniitoare     | tigvă ciocăniitoare |

Din punct de vedere grafic, sistemul tigvei, cu cei șase termeni ai săi, poate fi reprezentat în mod mai satisfăcător decît am făcut-o noi parțial și provizoriu la paginile 460-461 (vezi fig. 24).

Cei trei termeni din stînga implică tăcerea, cei trei termeni din dreapta implică zgomotul. Simetria celor doi termeni în poziție mediană este evidentă. Cei patru termeni din poziție extremă formează un chiasm, fiind în același timp uniți orizontal în perechi. Termenii 1) și 2) dau peretelui tigvei o funcție pertinentă, fie pentru a instaura în incinta sa o unire dintre aer și apă, fie o dezunire a aerului înăuntru și a aerului dinafară. În 5), peretele acesta nu interzice o unire a aerului (intern) și a aerului (extern). În 6), unde față de aer peretele joacă același rol ca și în 2), el nu intervine pentru a asigura aceeași unire a aerului și a apei pe care o îndeplinește în 1). În consecință, în 2) și 5), aerul este disjuns sau conjuns în raport cu aerul; în 1) și 6), aerul este conjuns cu apa, datorită peretelui, sau fără el.

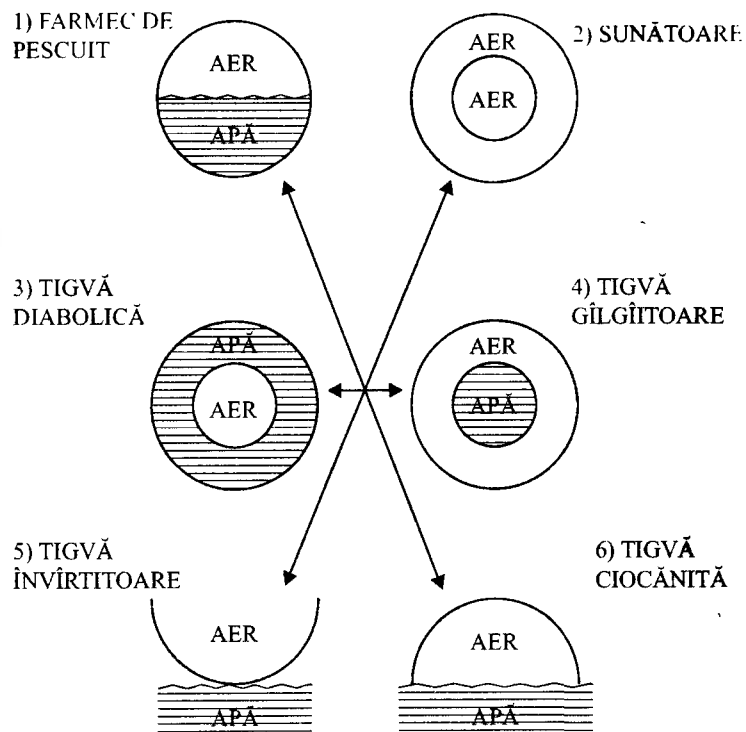


Fig. 24 - Sistemul tigvei.

Punct de încheiere al acestei cărți, diagrama de față necesită câteva remarci. În *Crud și gătit* am luat drept temă miturile sud-americane despre originea bucătăriei, și am ajuns la considerații de ordin mai general, referitoare la *charivari* ca mod al vacarmului și la eclipse ca echivalent pe plan cosmologic al subvertirii legăturilor de alianță care sînt legături sociale. Consacrată mitologiei mierii și tutunului, cartea de față se îndepărtează de bucătărie pentru a-i inspecta împrejurimile: deoarece mierea și tutunul se situează, una dincoace de bucătărie, în măsura în care natura îi procură omului mierea în stare de fel de mîncare gata preparat și de aliment concentrat, pe care este de-ajuns să-l diluăm, iar celălalt, dincolo de bucătărie, de vreme ce tutunul fumat trebuie să fie mai mult decît gătit: ars, pentru ca să poată fi consumat. Or, în același fel în care studiul bucătăriei ne-a condus la studierea *charivari*-ului, stu-

dierea vecinătăților bucătăriei, supusă și ea fenomenului pe care ne-ar place să-l numim curbura spațiului mitologic, a trebuit să-și modifice traiectoria în direcția unui alt obicei a cărui generalitate ne-a apărut deopotrivă: cel referitor la instrumentele beznei, care sînt o modalitate acustică a vacarmului, și care au deopotrivă o conotație cosmologică, întrucît, pretutindeni unde există, intervin cu prilejul unei schimbări de anotimp.

Și în acest caz este manifestă legătura cu viața economică și socială. Mai întîi, deoarece miturile de bucătărie se referă la prezența sau absența focului, a cărnii și a plantelor cultivate *în absolut*, pe cînd miturile despre vecinătățile bucătăriei se referă la prezența sau absența lor *relativă*, altminteri zis la abundența și la lipsurile care caracterizează o perioadă sau alta a anului. În al doilea rînd, și mai ales, așa cum am arătat mai sus (p. 304-305), miturile despre originea bucătăriei se referă la o fiziologie a alianței matrimoniale, a cărei funcționare armonioasă este simbolizată de practica artei culinare, pe cînd, pe planurile acustic și cosmologic, *charivari*-ul și eclipsa trimit la o patologie socială și cosmică, care, în alt registru, răstoarnă semnificația mesajului pe care îl aducea instaurarea bucătăriei. În chip simetric, miturile despre vecinătățile bucătăriei dezvoltă o patologie a alianței, al cărei germen se află în chip simbolic în fiziologia culinară și în cea meteorologică: de vreme ce, la fel precum alianța matrimonială este veșnic amenințată „pe margini” – dinspre natură de atracția fizică a seducătorului, dinspre cultură de riscul unor intrigi între aliați care locuiesc sub același acoperiș – bucătăria se expune și ea, datorită descoperirii mierii sau a cuceririi tutunului, să basculeze cu totul de partea naturii sau de partea culturii, deși prin ipoteză ar trebui să reprezinte unirea lor.

Or, această condiție patologică a bucătăriei nu este legată numai de prezența obiectivă a anumitor tipuri de hrană. Ea este și funcție de alternanța anotimpurilor care, ducînd cu sine belșugul sau lipsurile, îngăduie culturii să se afirme sau constrîng omenirea să se apropie temporar de starea de natură. Prin urmare, dacă într-un caz fiziologia culinară se inversează în chip de patologie cosmică, în celălalt caz patologia culinară își caută originea și întemeierea obiectivă într-o fiziologie cosmică, în măsura în care, spre deosebire de eclipse care sînt accidente aperiodice (cel puțin în gîndirea indigenă), periodicitatea sezonieră, purtînd pecetea regularității, ține de ordinea lucrurilor. Nu ar fi fost cu putință să descercăm toată această problematică dacă nu am fi atacat-o simultan la toate nivelele. Altfel spus, dacă tot așa cum cel ce

descifrează un text pornind de la o inscripție în mai multe limbi, nu am fi înțeles și noi că miturile transmit același mesaj cu ajutorul mai multor coduri din care cele mai importante sînt cel culinar – adică tehnico-economic – cel acustic, cel sociologic și cel cosmologic. Totuși, codurile nu sînt riguros echivalente, iar miturile nu le situează la același nivel. Valoarea operatorie a unuia este mai mare decît aceea a celorlalte, întrucît codul acustic oferă un limbaj comun în care se pot traduce mesajele codurilor tehnico-economic, sociologic și cosmologic. Am arătat în *Crud și gătit* că bucătăria implică tăcerea, anti-bucătăria vacarmul și că la fel se întîmplă pentru toate formele pe care le poate lua opoziția între un raport mediat și un raport nemediat, independent de caracterul conjunctiv sau disjunctiv al acestuia din urmă. Analizele cărții de față confirmă această constatare. Dacă miturile despre originea bucătăriei stabilesc o opoziție simplă între tăcere și zgomot, miturile care se referă la vecinătățile bucătăriei adîncesc această opoziție și o analizează distingînd mai multe modalități. Nu mai este vorba deci de vacarm pur și simplu, ci de contraste interne categoriei zgomotului, așa cum sînt acelea dintre zgomot continuu și zgomot discontinuu, zgomot modulat și nemodulat, conduită lingvistică și conduită non-lingvistică. Pe măsură ce miturile lărgesc și specifică categoria bucătăriei, definită la început în termeni de prezență sau de absență, ele lărgesc și specifică contrastul fundamental dintre tăcere și zgomot și dispun între acești doi poli o serie de noțiuni intermediare care jalonează o graniță pe care ne-am mărginit să o recunoaștem, interzicîndu-ne să o trecem de o parte sau de cealaltă, și evitînd astfel să ne aventurăm în două domenii străine: cel al filozofiei limbajului și cel al organologiei muzicale.

În sfîrșit, și mai ales, se cuvine să insistăm asupra unei transformări de ordin formal. Cititorul care, iritat de lectura celor două prime volume din *Mitologicele* de față, ar atribui vreunei manii obsedante fascinația ce par să o exercite niște mituri care, la urma urmei, spun toate același lucru, și a căror analiză minuțioasă nu deschide căi noi, ci îl silește numai pe autor să se învîrtească în cerc, acel cititor ar ignora faptul că, prin lărgirea cîmpului de investigație, a apărut un aspect nou al gîndirii mitice.

Ca să construim sistemul miturilor de bucătărie, a trebuit să apelăm la opoziții dintre termeni care erau, toți sau aproape toți, de ordinul calităților sensibile: crud și gătit, proaspăt și putred, uscat și umed, etc. Or, iată că cea de-a doua etapă a analizei noastre face să apară termeni care sînt deopotrivă grupați în perechi de contrarii, dar a căror natură diferă, în măsura în care țin mai puțin de o logică a calităților, cît de o

logică a formelor: gol și plin, conținător și conținut, intern și extern, inclus și exclus, etc. În acest caz din urmă miturile procedează totuși în același fel, adică punând în corespondență simultan mai multe coduri. Dacă reprezentări sensibile, cum sînt cele ale tigvei și trunchiului găunos joacă acel rol de pivot pe care l-am recunoscut, tragem de aici concluzia că la urma urmei cauza este faptul că obiectele numite îndeplinesc în practică mai multe funcții, iar aceste funcții sînt omologe între ele: ca sunătoare rituală, tigva este un instrument de muzică sacră, utilizat împreună cu tutunul, pe care miturile îl concep sub forma unei incluziuni a culturii în natură, dar, ca recipient de apă și de hrană, tigva este o ustensilă de bucătărie profană, un conținător destinat să primească produse naturale, și deci care este adecvat pentru a ilustra incluziunea naturii în cultură. La fel se întîmplă cu pomul scorbuos care, în calitate de tobă, este un instrument muzical al cărui rol de convocare este social în cea mai mare măsură și care, ca recipient al mierii, ține de natură dacă este vorba de mierea proaspătă închisă în cavitatea lui, și de cultură dacă este vorba de mierea pusă să fermenteze într-un trunchi de copac care nu este scorbuos în chip natural, ci scobit artificial pentru a fi transformat în adăpătoare.

Toate analizele noastre demonstrează – și astfel se justifică monotonia și numărul lor – că distanțele diferențiale exploatare de mituri nu constau atît în lucrurile înseși, cît într-un corpus de proprietăți comune, exprimabile în termeni geometrici și transformabile unele în celelalte cu ajutorul unor operațiuni care sînt deja o algebră. Dacă mersul acesta către abstracțiune poate fi pus pe socoteala gândirii mitice, în loc să fie imputat gândirii mitologului, așa cum probabil ni se va obiecta, vom cădea totuși de acord că am ajuns într-un punct unde gîndirea mitică se depășește pe sine și contemplă, dincolo de imaginile care încă mai aderă la experiența concretă, o lume de concepte eliberate de această servitute, și ale căror raporturi se definesc liber: cu alte cuvinte, nu prin referință la o realitate externă, ci după afinitățile sau incompatibilitățile pe care le manifestă unele față de altele în arhitectura minții. Or, știm că o asemenea răsturnare se situează la frontierele dinții ale gîndirii grecești, acolo unde mitologia încetează, făcînd loc unei filozofii care se naște ca o condiție prealabilă a reflecției științifice.

Dar, în cazul care ne preocupă, nu este vorba de un progres. Mai întîi, fiindcă trecerea, care s-a produs cu adevărat în civilizația occidentală, nu a avut loc, se știe, la indienii sud-americani. În al doilea rînd, și mai ales, deoarece logica calităților și logica formelor, pe care le-am

distins dintr-un punct de vedere teoretic, aparțin de fapt aceluiași mituri. Desigur, în acest al doilea volum am introdus un mare număr de documente noi. Dar ele nu sînt de alt fel decît documentele pe care le analizasem înainte: sînt mituri de același tip și provin de la aceleași populații. Progresele pe care ele ne-au îngăduit să le facem, de la o logică la altă logică, nu rezultă deci din vreun aport oarecare pe care ar trebui să-l considerăm nou și diferit. Materialele acestea, mai degrabă, au acționat asupra miturilor deja studiate ca un revelator, făcînd să apară proprietăți latente, dar ascunse. Obligîndu-ne să ne lărgim perspectiva ca să înglobăm mituri din ce în ce mai numeroase, miturile recent introduse au substituit un sistem de legături altuia, dar noul sistem nu îl abolește pe cel vechi, fiindcă ar fi suficient să efectuăm operația inversă ca să-l vedem reapărînd. Tot așa cum observatorul își manevrează microscopul pentru a obține o mărire mai mare, am vedea atunci apărînd vechea rețea pe măsură ce cîmpul se micșorează.

Învățătura miturilor sud-americane are deci o valoare topică, pentru a rezolva probleme care se referă la natură și la dezvoltarea gîndirii. Fiindcă dacă miturile ce provin de la culturile cele mai înapoiate din Lumea Nouă ne așază la nivelul celui prag decisiv al conștiinței omenești care la noi a marcat accesul la filozofie și apoi la știință, pe cînd în societățile sălbaticilor nu pare să se fi produs nimic analog, va trebui să tragem din această diferență încheierea că nici aici, nici acolo, trecerea despre care vorbim nu era necesară, și că niște stări ale gîndirii care sînt incluse unele în celelalte nu-și urmează una alteia în chip spontan și prin efectul unei cauzalități ineluctabile. Desigur, factorii care domină formarea și ritmurile de creștere respective ale diferitelor părți ale plantei se află în sămînța ei. Dar „somnul” seminței, adică timpul imprevizibil care se va scurge înainte de declanșarea acestui mecanism, nu ține de structura ei, ci de un ansamblu infinit de complex de condiții care se referă la istoria individuală a fiecărei semințe și la tot felul de influențe externe.

La fel se întîmplă și cu civilizațiile. Cele pe care le numim primitive nu se deosebesc de celelalte prin echipamentul mental, ci numai prin aceasta că nimic, în nici un echipament mental, oricare ar fi el, nu prescrie cu necesitate că resursele trebuie să i se dezvolte la un moment determinat și să fie exploatare într-o direcție anume. Dacă o singură dată în istoria umană și într-un singur loc s-a impus o schemă de dezvoltare de care noi facem să depindă dezvoltări ulterioare, poate în chip arbitrar – și cu atît mai puțină certitudine cu cît ne lipsesc, și ne vor lipsi întotdeauna,

termenii de comparație –, faptul acesta nu ne autorizează să transfigurăm o întâmplare istorică, care nu înseamnă nimic în sine, decât faptul că s-a produs în acel loc și în acel moment, într-o dovadă în sprijinul unei evoluții care de-acum înainte va fi considerată ca necesară în orice loc și în orice epocă. Fiindcă atunci ar fi prea ușor să conchidem la o infirmitate sau la o carență a societăților sau a indivizilor, în toate cazurile în care nu s-a produs aceeași evoluție (L.-S., 11).

Afirmându-și pretențiile cu hotărîrea cu care a făcut-o în această carte, analiza structurală nu recuză deci istoria. Dimpotrivă, ea îi acordă un loc de prim-plan: locul care se cuvine pe drept contingentei ireductibile, fără de care nu am putea nici măcar să concepem necesitatea. Fiindcă, în măsura în care, dincoace de diversitatea aparentă a societăților omenești, analiza structurală pretinde să înainteze pînă la proprietățile fundamentale și comune, ea renunță să explice, desigur nu diferențele particulare, pe care știe să le explice specificînd în fiecare context etnografic legile de invarianță care guvernează generarea lor, ci renunță să explice faptul că diferențele date virtual cu titlul de composibilități nu sînt toate dovedite de experiență, și că numai unele s-au actualizat. Ca să fie viabilă, o cercetare îndreptată pe de-a întregul spre structuri începe prin a se inclina în fața puterii și lipsei de sens a evenimentului.

Paris, mai 1964 – Lignerolles, iulie 1965.

## LISTA SIMBOLURILOR

|   |   |
|---|---|
| $\triangle$   | bărbat  |
| $\circ$   | femeie  |
| $\triangle = \circ$   | căsătorie (disjunția căsătoriei: $\#$ )   |
| $\triangle \begin{array}{l} \text{---} \\ \diagdown \quad \diagup \\ \circ \end{array}$                                   | frate și soră (disjunția lor: $\#$ )  |
| $\triangle \begin{array}{l} \uparrow \\ \triangle \end{array} \quad \circ \begin{array}{l} \uparrow \\ \circ \end{array}$ | tată și fiu, mamă și fiică etc.   |
| $\Rightarrow$   | transformare  |
| $\rightarrow$   | devenind, prefăcut în ...   |
| $\leftrightarrow$   | dacă și numai dacă ...  |
| $\{ :$  | este față de ...  |
| $\{ ::$   | ca și ...   |
| /   | opoziție  |
| $\equiv$  | congruență, omologie, corespondență   |
| $\not\equiv$  | non-congruență, non-omologie, non-corespondență   |
| $=$   | identitate  |
| $\neq$  | diferență   |
| $\cup$  | unire, reunire, conjuncție  |
| $\setminus$   | dezunire, disjunție   |
| $f$   | funcție   |
| $x^{(-1)}$  | x inversat.   |
| +, -  | aceste semne sînt utilizate cu conotații variabile în funcție de context: mai mult, mai puțin; prezentă; absentă; cel dintîi sau cel de-al doilea termen al unui cuplu de opoziții. |



## INDEXUL MITURILOR

### I. DUPĂ NUMĂR DE ORDINE ȘI DUPĂ SUBIECT

#### a) MITURI NOI

- M188 Tenetehara: originea sărbătorii mierii. **38**, 43, 45, 51-52, 58, 112, 252, 373, 379
- M189 Tembé: originea sărbătorii mierii. **39**, 40, 43-45, 51-52, 78, 112, 252, 372, 373, 379
- M189b etc. Tacana: maimuța și viesparul. **39-40**
- M190 Mundurucú: pajul nesupus. **62**
- M191 Iranxé (münkü): originea tutunului. **64**, 65-66, 68-69, 139, 440
- M192 Ofaié: originea mierii. **73**, 76-78, 84-85, 157, 217, 418
- M192b Caduveo: originea mierii. **77 n1**
- M193 Tacana: pata galbenă din blana irarei. **88**
- M194 Tacana: căsătoria dioscurilor (1) **89**, 338, 366, 377
- M195 Tacana: căsătoria dioscurilor (2) **89**, 338, 366, 377, 386
- M196 Tacana: căsătoria dioscurilor (3) **89**, 338, 366, 466 n1
- M197 Tacana: căsătoria dioscurilor (4) **89**, 338, 366, 386
- M198-201 Tacana: lupta animalelor. **89**
- M202 Amazonia: căpcăunul și irăra. **90**, 93, 103, 162
- M203 Botocudo: originea apei. **90**, 91
- M204 Botocudo: originea animalelor. **90**, 91, 112, 434
- M205 Matakó: originea șerpilor veninoși. **92**
- M206 Toba: Originea șerpilor veninoși. **92**
- M207 Toba: Vulpoiul se însoară. **96**, 98, 103, 108, 111
- M208 Toba: Vulpoiul în căutare de miere. **96**, 100-103, 116, 123, 201, 268
- M209a Matakó: originea plantelor sălbatice (1). **97**, 101-103, 101, 268, 471
- M209b Matakó: originea plantelor sălbatice (2). **97**, 98 n1, 101-103, 101, 268, 471
- M210 Toba: Vulpoiul umplut cu miere. **101**, 102, 162, 268, 471
- M211 Toba: Vulpoiul bolnav. **108**, 305 n1
- M212 Toba: fata nebună după miere (1). **109**, 120, 122, 152
- M212b Toba: Vulpoiul și mufeta. **111**

- M213 Toba: fata nebună după miere (2). **111, 118, 122-123, 141-142, 146, 152, 163, 344**
- M214 Matakko: originea hidromelului. **112, 333, 389**
- M215 Matakko: mierea și apa. **112**
- M216 Matakko: fata nebună după miere (1). **113, 117, 120, 122, 151, 229, 231, 234**
- M217 Matakko: fata nebună după miere (2). **114, 120, 229, 231**
- M218 Matakko: fata nebună după miere (3). **114, 117, 120, 123**
- M218b Pima: Coiotul îndrăgostit de cumnata lui. **117**
- M219 Matakko: înșelătorul astupat și îmbuteliat. **115, 116, 123, 269, 471**
- M219b Toba: înșelătorul incendiar și originea sunătorii. **269, 454**
- M220 Mundurucú: vulpoiul și jaguarul. **116, 117**
- M221 Mundurucú: vulpoiul și vulturul hoitar. **117**
- M222 Matakko: fata nebună după miere (4). **118, 119**
- M223 Warrau: originea capivarelor. **118, 344**
- M224 Mocoví : originea capivarelor. **118, 138, 152, 344**
- M225 Krahó : fata nebună după miere. **126, 129, 132-136, 140-142, 285, 357, 355, 360**
- M226 Krahó : pasărea ucigașă. **128, 133-136, 140-142, 146, 148, 355-356**
- M227 Timbira: pasărea ucigașă. **126, 130, 134-137, 139, 140, 142, 148, 355**
- M228 Krahó : bătrâna prefăcută în furnicar. **137, 138, 355, 357**
- M229 Sherente: originea furnicarilor. **137, 355**
- M230 Toba: originea stelelor și a furnicarilor. **138, 355**
- M231 Tukuna: furnicarul și jaguarul. **139**
- M232a Kayapó : furnicarul și jaguarul. **139, 355**
- M232b Bororo: furnicarul și jaguarul. **139, 355**
- M233 Arawak: de ce este mierea atât de rară astăzi. **158, 160-163, 167, 170, 178-179, 181, 184, 199, 261-262, 287 n1, 310, 407 n1, 503**
- M233b,c Warrau: de ce este mierea atât de rară astăzi. **159, 287 n1, 310, 407 n1, 503**
- M234 Warrau: Albină și băuturile dulci. **159, 160-164, 167, 170, 178-179, 202 n1, 261-262, 287 n1, 310, 401, 407 n1, 449**
- M235 Warrau: Albină devine ginere. **164, 166-169, 174, 178-179, 181, 189, 193, 195, 199, 202 n1, 240, 253, 257, 259, 262, 305 n1, 366, 397-398, 401, 449**
- M236 Amazonia: vânătorul lipit la loc. **166, 174, 178-181, 401, 449**
- M237 Arawak: povestea lui Adaba. **170, 172-174, 177-182, 193, 195, 217, 262, 349, 355, 357, 397, 401-402, 439, 449**
- M237b Carib: povestea lui Konowaru (cf. M239). **171-172, 177-182,**

- 262, 349, 355, 401-402, 449**
- M238 Warrau: săgeata frintă. **175, 177-182, 189, 199, 214, 218-219, 252, 349, 355, 401-402, 357, 449**
- M239 Kalina: povestea lui Kunawaru (cf. M237b). **177, 178-181, 193, 195, 217, 262, 349, 355, 357, 401-402, 449**
- M240 Tukuna: vânătorul nebun. **182, 401**
- M241 Warrau: povestea lui Haburi (1). **184, 189, 193, 195-196, 198, 200, 202-203, 205-206, 208-211, 213 n1, 214-217, 221, 224-229, 232, 235, 238, 240-241, 248, 253, 258, 262, 281 n1, 301, 314, 321, 370, 399, 402**
- M242 Arawak: originea bigamiei. **189, 402**
- M243 Warrau: povestea lui Haburi (2). **192, 205, 224, 236-237, 241, 301, 321, 388, 402**
- M244 Warrau: povestea lui Haburi (3). **192, 202 n1, 205, 217, 237, 301, 321, 402**
- M244b Warrau: poporul canibal. **192, 402**
- M245 Tukuna: originea puterilor șamanice. **199, 203, 217, 257-258, 281 n1, 301, 314, 388, 402**
- M246 Matakko: Jaguarul canibal. **200, 202, 258, 320, 370, 379-380, 402**
- M247 Baré: isprăvile lui Poronominaré. **204, 312 n1, 322 n2, 324 n1, 402, 431**
- M247b Shipaia: originea delfinilor. **204**
- M248 Mundurucú: vindecarea dăruiță de vidre. **204, 208, 209-210, 402**
- M249 Tacana: stăpînul peștilor. **206, 402**
- M250 Tacana: poporul piticilor fără anus. **206, 402**
- M251 Trumai : poporul fără anus. **206, 402**
- M252 Waiwai: primul coit. **207, 216, 402**
- M253 Yabarana: originea menstruației. **207, 402**
- M254a Yupa: vidra rănită. **207, 216, 402**
- M254b Cati o: bărbatul rămas însărcinat de pe urma castorului. **207, 402**
- M255 Mundurucú: originea soarelui de vară și a celui de iarnă. **204, 208-211, 282, 402**
- M256 Tacana: amantul lunii. **210, 211, 344 n1, 402**
- M257 Matakko: originea petelor din lună. **211, 402**
- M258 Warrau: Aboré, părintele invențiilor. **217, 224, 241, 262, 301, 321-402**
- M259 Warrau: logodnica de lemn (1). **218, 221, 224, 230-231, 235, 239-241, 243, 245-246, 248, 253, 267, 270, 293, 423**
- M260 Warrau: logodnica de lemn (2). **220, 221, 230, 233, 236, 257, 423**

- M261 Tlingit: logodnica de lemn. **220, 423**  
 M262 Tacana: logodnica de lemn. **221, 423**  
 M263a,b Warrau: logodnica de lemn (3). **221, 235-236, 238, 262, 423**  
 M264 Carib: broasca, mama jaguarului. **222, 224-225, 236-239, 241, 243, 245-247, 262, 267-268, 278, 302, 423**  
 M264b Amazonia: mama jaguarilor. **244 n1**  
 M265 Vapidiana: fata nebună după miere. **223, 224, 269 n2, 269, 423**  
 M266 Macushi: logodnica de lemn. **224, 226, 228-229, 231-232, 235, 238-239, 241, 245-248, 402, 253, 262, 267, 423**  
 M267 Arawak: logodnica de lemn. **227, 228-229, 402, 423**  
 M268 Cubeo: logodnica de lemn. **227, 228-229, 232-233, 423**  
 M269 Cubeo: caimanul castrat. **127, 227-229, 233-234, 423**  
 M270 Mundurucú: caimanul lipsit de limbă. **232**  
 M271 Waiwai: vidrele și șarpele. **232, 233, 308**  
 M272 Taulipang: originea focului. **248, 249**  
 M273 Warrau: copilul furat. **253, 255-259, 262, 301, 366, 387-388**  
 M274 Arawak: jaguarul prefăcut în femeie. **260, 261-262**  
 M275 Amazonia (Tupí): originea cultului lui Jurupari. **275, 278, 303**  
 M276a Amazonia (Tariana, Tukano): originea cultului lui Bokan sau Izy. **276, 278, 288, 322 n1**  
 M276b Baniwa: originea cultului lui Jurupari. **305, 312 n1, 353 n1**  
 M277 Anambé: căpcăuna Ceucy. **277, 278, 283**  
 M278 Warrau: povestea bărbatului prefăcut în pasăre. **282, 284-285, 299**  
 M279a,b,c Kalina: originea constelației Orion. **283, 284-285**  
 M279d Warrau: războiul fratricid. **283, 289**  
 M279e Cavina: mîncarea gătită dintr-un copil. **284 n1**  
 M280 Machiguenga: femeia de sare. **287 n1**  
 M281 Rio Negro: sariga și Pleiadele. **291**  
 M282 Amazonia: testoasa și tapirul. **293, 294-295**  
 M283a Amazonia (regiunea Teffé): testoasa și sariga. **293, 295-296**  
 M283b Amazonia: testoasa și caimanul. **296, 322**  
 M284 Amazonia (regiunea Teffé): testoasa și jaguarul. **294, 322**  
 M285 Carib (?): tapirul seducător. **303, 308-309**  
 M286 Mundurucú: leneșul-femelă seducătoare. **308**  
 M287 Carib: jaguarul seducător. **197, 308, 309, 435**  
 M288 Waiwai: șarpele domesticit. **232, 308, 422**  
 M289 Karajá: caimanul seducător. **308, 309**  
 M290 Mundurucú: șarpele seducător. **309**  
 M291 Guyana (arawak-carib): tapirul seducător. **309**  
 M292a Bororo: originea numelui constelațiilor. **311, 312-314,**

- 318-320, 322, 332  
 M292b Bororo: originea raiei cu cîrlig. **312 n1**  
 M292c Shipaia: soțul raiei. **312 n1**  
 M292d Yurok: femeia-raie. **312 n1**  
 M293 Bororo: de ce știuleții de porumb sunt subțiri și scurți. **314, 317-318, 322-323, 325-326, 332-333**  
 M294 Tembé: de ce maniocul crește încet. **315, 317-318, 323, 333, 454**  
 M295a Guarayú: originea plantelor cultivate. **316**  
 M295b Chimane și mosetene: originea animalelor sălbatice. **316**  
 M296 Tenetehara: originea plantelor cultivate. **316**  
 M297 Tukuna: de la foc la potop. **316**  
 M298 Machiguenga: originea cometelor și aeroliților. **301, 318, 319-320, 320 n1, 322-323, 328-329, 333**  
 M299 Machiguenga: originea plantelor cultivate. **323, 325-326, 328-329, 385**  
 M300a Tacana: povestea căutătorului de păsări. **339, 341, 345, 347-349, 365**  
 M300b Tacana: oaspetele tatú-ilor. **342 n1**  
 M301 Toba: șarpele mîncător de miere. **340, 365, 415**  
 M302 Tacana: femeia nebună după carne. **118, 323, 345-346, 351, 356, 365**  
 M303 Tacana: educația băieților și a fetelor. **343, 347, 349, 355-357, 359, 360, 360 n1, 361, 361 n1, 365**  
 M304 Tukuna: familia prefăcută în jaguari. **367, 368-370, 372-374, 378-382, 387-388, 391-392, 394, 394 n1, 395, 403, 405, 414, 419**  
 M305a Vapidiana: decolorarea tucanului. **372 n1**  
 M305b Chiriguano: căutătorul de miere salvat de tucan. **372, 373**  
 M306 Matakó: cel dintîi copac. **376**  
 M307 Tacana: ciocănitorea toboșar. **377**  
 M308 Guaraní: grăunțele arse. **377**  
 M309 Zuni: sarea arsă. **377**  
 M310 Tukuna: jaguarul mîncător de copii. **378, 380-382, 386-388, 392, 395, 429**  
 M311 Japonia: „pruncul” plîngăcios. **383**  
 M312 Chimane-mosetene: pruncul plîngăcios. **384**  
 M313 Cashinawa: pruncul plîngăcios. **384**  
 M314 Uítoto: femeia nebună după liliiec. **386**  
 M315a Sherente: originea liliecilor. **386**  
 M315b Aguaruna: originea liliecilor. **386**  
 M316 Matakó: liliicii canibali. **386**  
 M317 Warrau: o aventură a lui Kororomanna. **389, 410**

- M318 Tukuna: originea măștilor de scoarță. 373, **392, 394-395**  
 M319 Carib: fetele nesupuse. **396, 397-398, 400**  
 M320 Carib: originea tutunului macerat. **398, 399-400**  
 M321 Carib: duhul recunoscător. **398, 399 n1**  
 M322 Tacana: excrementele leneșului. **400, 433**  
 M323 Tacana: maimuța urlătoare și leneșul. **400, 433**  
 M324 Tacana: duhul și femeia. **403**  
 M325 Arawak: căsătoria peștelui electric. **404**  
 M326a Tupi amazonieni: originea nopții. 214, 277, 407 n1, **420, 422-425**  
 M326b Karajá: originea rătoilor. **215**  
 M326c Taulipang: originea rătoilor. **215**  
 M327 Warrau: originea tutunului și a puterilor șamanice (1). 247, **428, 430-440, 442, 443 n1, 444, 450**  
 M328 Warrau: originea tutunului și a puterilor șamanice (2). 247, **429, 431, 434, 440, 444**  
 M329 Tacana: femeia-leneș. **431**  
 M330 Mundurucú: originea leneșului. **431**  
 M331 Ipurina: berzele și putreziciunea. **247, 404, 438**  
 M332 Jívaro: egreta hoată. **438**  
 M333a Aguaruna: rătoiul hoț. **438**  
 M333b Maquiritaré: ouăle putrezite. **438**  
 M334 Arekuna: originea tutunului și a celorlalte droguri magice. **442**  
 M335 Arawak: originea tutunului și a sunătoarei. **443**  
 M336 Carib (Barama): originea tutunului și a sunătoarei. **443**  
 M337 Uitoto: originea porcilor sălbatici. **447**  
 M338a Cashinawa: originea porcilor sălbatici. 27, **447**  
 M338b Shipaia: originea porcilor sălbatici. 27, **447**  
 M339 Perú (Huamachuco): tigva diabolică. **452, 472**  
 M340 Náhuatl: șarpele-tigvă. **452, 472**  
 M341 Tumupasa: șarpele-tigvă. **453**  
 M342 Uitoto: oala diabolică. **453**  
 M343 Uitoto: domnișoara numită Tigvă-sub-apă. **453-454**  
 M344a Apinayé: originea tigvelor și a oamenilor. **454, 458**  
 M344b Maipuré: originea fructelor de palmier și a oamenilor. **454 n2**  
 M345 Taulipang: obiectele magice. **455, 456, 461, 472**  
 M346 Arekuna: obiectele magice. 205, **455, 456, 461**  
 M347 Shuswap: șchioapa. **464, 467**  
 M348 Cowlitz: copilul cu picioare strîmbe. **464, 467**  
 M349 Salish: copilul cu picioare strîmbe. **464, 467**  
 M350 Sanpoil-Nespelem: infirmul, stăpîn al primăverii. **464, 467**  
 M351 Wishram: șchioapa, fiica lunii. **464, 467**

- M352 Wacso: infirmul înviat. **464, 467**  
 M353 Karajá: aștrii șchiopi. **466**

b) ÎNTREGIREA UNOR MITURI REZUMATE PARȚIAL ÎN PRIMUL VOLUM

- M17 Warrau: de ce sunt rari porcii sălbatici. 306, 355, 357, 445, **447, 448-449**  
 M47 Kalapalo: soția jaguarului. 239 n1, **377**  
 M62 Kayuá: stăpînii focului (detaliu). **91**  
 M86a Amazonia: pruncul plîngăcios. **384**  
 M97 Mundurucú: Sarigá și ginerii lui (detaliu). **86**  
 M98 Tenetehara: Sarigá și ginerii lui (detaliu). **87**  
 M99 Vapidiana: Sarigá și ginerii lui (detaliu). **87**  
 M109b Guaraní din Parana: mierea hrănitoare (detaliu). **292, 293**  
 M135-136 Taulipang-Arekuna: originea Pleiadelor (detaliu). 89, 268-270, **278, 279, 285, 287 n1, 295, 301, 303-304, 321, 433**  
 M142 Apinayé: pasărea ucigașă (urmare). **124, 126-127, 129-130, 132, 134-136, 140-142, 146-147, 282, 285, 355, 360**  
 M157b Mundurucú: originea agriculturii. **59, 61-62, 106 n1 285**  
 M177a,b,c Karajá: săgețile magice. 217, 355, 400, **401, 402-405**  
 M177d Karajá: originea peștilor pirarucú. **404**

c) TRIMITERI LA ALTE MITURI DIN VOLUMUL ÎNȚI

- M1-M20 305  
 M1 24, 26, 31, 49, 65-66, 68-69, 115, 246, 268, 305, 337, 341, 342 n1 343, 345, 348, 355, 357, 361, 380, 388, 435-437, 439-440, 445-446  
 M2 47, 289, 312 n1, 312-314, 319-320, 320 n1  
 M3 289, 464, 466  
 M5 83, 355, 380-382, 385, 388  
 M7-12 25-26, 31, 65, 246, 248, 255-256, 337-339, 306 n1, 341, 347-348, 355, 357, 361, 437, 439-440, 445-446, 25  
 M14 25  
 M15 25-31, 33-34, 312 n1, 338, 355, 357, 445-448  
 M18 26-27, 34, 312 n1, 355, 357, 445, 448  
 M19 306 n1, 447  
 M20 28-31, 33-34, 258, 286, 305  
 M21 27, 33-34, 47-50, 216, 345-346  
 M22 36, 337, 348, 355, 357, 369-370, 373, 440, 445-446  
 M23 36, 47, 200, 320, 337, 348, 355, 357, 369-370, 373, 379-380, 440, 445-446

- M<sub>24</sub> 36, 47, 258, 286, 320, 321 n1337-338, 348, 355, 357,  
365-366, 369-370, 373-374, 377, 379-380, 387, 398-  
400, 414-415, 440, 445-446, 454, 463
- M<sub>25</sub> 27, 338, 444
- M<sub>26</sub> 34, 47, 49-50, 69, 329, 440, 445
- M<sub>27</sub> 47-50, 69, 206, 373, 440
- M<sub>28</sub> 277-278, 283, 304, 457, 459, 462, 472
- M<sub>34</sub>-M<sub>35</sub> 61, 137-138
- M<sub>40</sub> 386
- M<sub>46</sub> 94, 377
- M<sub>49</sub> 308
- M<sub>55</sub> 295
- M<sub>56</sub> 85
- M<sub>58</sub> 354
- M<sub>70</sub> 40
- M<sub>75</sub> 80, 83
- M<sub>78</sub> 402
- M<sub>80</sub> 309, 423
- M<sub>87</sub>-M<sub>92</sub> 76, 116, 238, 290-291, 306, 307
- M<sub>93</sub> 458
- M<sub>96</sub> 239, 297
- M<sub>100</sub>-M<sub>102</sub> 293, 295
- M<sub>103</sub> 111, 122-123, 297
- M<sub>108</sub> 76
- M<sub>110</sub>-M<sub>118</sub> 76
- M<sub>111</sub> 107
- M<sub>114</sub> 302
- M<sub>115</sub> 215
- M<sub>117</sub> 348, 355, 357
- M<sub>124</sub> 65, 83
- M<sub>131</sub> 119, 121, 138, 304
- M<sub>134</sub> 267-270, 279-280
- M<sub>138</sub> 458
- M<sub>139</sub> 357
- M<sub>144</sub>-M<sub>145</sub> 281 n1, 305 n1, 323, 329
- M<sub>150</sub> 127-128, 302-303, 308
- M<sub>150</sub>-M<sub>154</sub> 303, 303, 308-309
- M<sub>155</sub> 308
- M<sub>156</sub> 127, 308-309, 435
- M<sub>158</sub> 305 n1
- M<sub>159</sub> 127, 302, 308
- M<sub>161</sub> 348, 355, 357, 403
- M<sub>172</sub> 221

- M<sub>175</sub> 101, 116, 221, 403
- M<sub>179</sub> 437
- M<sub>183</sub> 309

## II. - DUPĂ TRIB

- AGUARUNA M<sub>315b</sub>, 333a.
- AMAZONIA și RIO NEGRO M<sub>202</sub>, 236, 264, 275, 276, 281, 282, 283a, 283b, 284,  
326a.
- ANAMBÉ M<sub>277</sub>.
- APINAYÉ (M<sub>142</sub>), M<sub>344a</sub>.
- ARAWAK M<sub>233</sub>, 237, 242, 267, 274, 291, 325, 335.
- AREKUNA M<sub>334</sub>, 346.
- BANIWA M<sub>276b</sub>.
- BARÉ M<sub>247</sub>.
- BORORO M<sub>232b</sub>, 292a, 292b, 293.
- BOTOCUDO M<sub>203</sub>, 204.
- CADUVEO M<sub>192b</sub>.
- CARIB M<sub>237b</sub>, 264, 285, 287, 291, 319, 320, 321, 336.
- CASHINAWA M<sub>313</sub>, 338a.
- CATIO M<sub>254b</sub>.
- CAVINA M<sub>279e</sub>.
- CHIMANE și MOSETENE M<sub>295b</sub>, 312.
- CHIRIGUANO M<sub>305b</sub>.
- COWLITZ M<sub>348</sub>, 349.
- CUBEO M<sub>268</sub>, 269.
- GUARANI (M<sub>109b</sub>), M<sub>308</sub>.
- GUARAYÚ M<sub>295a</sub>.
- IPURINA M<sub>331</sub>.
- IRANXÉ (MÜNĶŪ) M<sub>191</sub>.
- JAPONIA M<sub>311</sub>.
- JIVARO M<sub>332</sub>.
- KALAPALO (M<sub>47</sub>).
- KALINA M<sub>239</sub>, 279a, 279b, 279c.
- KARAJÁ (M<sub>177a-d</sub>), M<sub>289</sub>, 326b, 353.
- KAYAPÓ M<sub>232a</sub>.
- KAYUÁ (M<sub>62</sub>).

KRAHÓ M225, 226, 228.  
 MACHIGUENGA M280, 298, 299.  
 MACUSHI M266.  
 MAIPURÉ M344b.  
 MAQUIRITARÉ M333b.  
 MATAKO M205, 209a, 209b, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 246, 257, 306, 316.  
 MOCOVI M224.  
 MUNDURUCÚ (M97, 157b), M190, 220, 221, 248, 255, 270, 286, 290, 330.  
 NÁHUATL M340.  
 OFAIÉ M192.  
 PERÚ (HUAMACHUCO) M339.  
 PIMA M218b.  
 SANPOIL-NESPELEM M350.  
 SHERENTE M229, 315a.  
 SHIPAIÁ M247b, 292c, 338b.  
 SHUSWAP M347.  
 TACANA M189b, etc., 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 249, 250, 256, 262, 300a, 300b, 302, 303, 307, 322, 322, 323, 324, 329.  
 TAULIPANG (M135, 136), M272, 326c, 345.  
 TEMBÉ M189, 294.  
 TENETEHARA (M98), M188, 296.  
 TIMBIRA M227.  
 TLINGIT M261.  
 TOBA M206, 207, 208, 210, 211, 212, 212b, 213, 219b, 230, 301.  
 TRUMAI M251.  
 TUKUNA M231, 240, 245, 297, 304, 310, 318.  
 TUMUPASA M341.  
 TUPÍAMAZONIENI. Vezi: AMAZONIA  
 UITOTO M314, 337, 342, 343.  
 VAPIDLANA (M99), M265, 305a.  
 WAIWAI M252, 271, 288.  
 WARRAU (M17), M223, 233b, 233c, 234, 235, 238, 241, 243, 244, 244b, 258, 259, 260, 263a, 263b, 273, 278, 279d, 317, 327, 328.  
 WISHRAM-WASCO M351, 352.  
 YABARANA M253.  
 YUPA M254a.  
 YUROK M292d.  
 ZUÑI M309.

## INDEX GENERAL

Pentru triburile cel mai adesea citate, se poate utiliza indexul mi-  
 turilor, partea a doua. Numele de persoane trimit la autori citați sau  
 discutați în text, cu excepția referințelor etnografice pe care, la fel ca și  
 în *Crud și gătit*, am renunțat să le includem, ca să nu îngreunăm indexul  
 cu alți trimiteri.

Abipón 57  
 Aboré, Haburi 184-188, 191-192, 195-196, 199, 203, 295, 208-211, 214-217, 223-224, 264, 296  
 Acacia aroma 106  
 Acuri (Vezi: aguti) 176  
 Acustică. Vezi: zgomot, cânt, lim-  
 baj, muzică.  
 Adonis 413  
 Adăpătoare 190-191, 380, 389,  
 395, 466, 467, 471, 476  
 Aerolit, cometă 319, 321  
 Agrar (rit) 322  
 Aguti 95, 269, 280, 398, 400, 458  
 Aigé 376, 419, 422  
 Albină (Vezi: *Melipona*, *Trigona* și  
*passim*.) 40-41, 55, 57-58, 74,  
 84-85, 90, 101, 109, 113, 115-  
 116, 118, 121 n1, 123, 125, 127,  
 129, 131, 135, 141-142, 150,  
 158-159, 163, 166-170, 172-173,  
 178, 188, 193, 195, 202, 233 n1,  
 292, 252, 257, 261-262, 274,  
 296, 337, 386, 389, 447, 454  
 Aldebaran 303-304  
 Algaroba 71, 97, 105, 110, 377  
*Alouatta* sp. Vezi: guariba  
 (maimuță) 400  
 Alungit, rotunjit 353  
 Amar, dulce 59, 105, 161-162,  
 286-287  
 Amaterasu 383  
 Amazoane 275  
 Amuesha 323  
 Anacardiacee 236-237  
 Analogic (model) 93-94  
 Ananas 294-296  
*Angelica* 350 n2  
 Anglia 21, 23, 330, 413, 465  
*Anodorhynchus hyacinthinus*  
 (Vezi: ara) 81, 125 n1  
*Anona montana* 86  
 Anonacee 47, 86  
 Apapocuva 391  
*Apeiba cymbalaria* 396  
*Apis mellifica* (Vezi: albină) 56  
 Apocynacee 137 n1  
 Apollo 80  
 Apă celestă, terestră. *Passim*.  
 (Vezi: curgătoare)  
 Apă, foc. *Passim*.  
 Aquilid 372  
 Ara 36, 38-39, 41-44, 46, 75, 79-  
 81, 89, 125, 125 n1, 136, 210,  
 339, 347-348, 365-366, 372,  
 379, 386, 437  
*Arapaima gigas*. Vezi: pirarucú.  
 404  
 Arapuă (miere). Vezi: irapoan. 127,  
 129, 142

Araticum 73, 86  
 Ardei 92, 291, 373, 393, 397-399, 444, 456  
 Aries (constelație) 119, 140, 271  
 Aristeu 407 n1  
*Artocarpus* 368  
 Ascuțit, grav 353-354  
 Asia de Sud-Est 233 n1  
*Astrocaryum tucuman*. Vezi: tucum. 190, 421 n1  
 Astupat, găurit 69, 101, 115-116, 206-207, 221-226, 229, 234, 242, 248, 390  
*Ateles* sp. Vezi: maimuță.  
*Attalea* sp. (palmier) 352  
 Australia 387 n1  
 Austria 465  
 Avocado, avocadier 303  
 Aztec 387  
 Azywaywa (copac). Vezi: lauracee 39-40  
 Bambus 319, 321, 346, 374, 378, 380, 388, 391-392, 409, 447  
 Banană 59, 316, 325, 339, 353, 400  
*Banisteriopsis* 71  
 Baniwa 301, 312 n1, 353 n1  
 Barză 287  
 Baston de ritm 354, 378, 382, 388-389, 391, 395, 471  
 Bate pau (sărbătoare) 376  
 BAUDELAIRE, Ch. 301  
 BEETHOVEN, L. van 264  
 Beizos de pau 67  
 Berbec (constelația). Vezi: Aries 119, 140, 271  
 Bere și *passim* 59, 72, 97, 105-106, 110, 150, 158, 160, 163, 167, 184, 186, 222, 279, 287, 319, 325, 366, 447  
 BERTHE, Cl. 396 n1  
 Beznă (instrumentele), tenebre 363, 408-415, 417, 420, 422, 423-424, 427, 433, 447, 450, 454-455, 466-467, 474  
 Bicho enfolhado 116  
 Bigamie 189  
 BILLIARD, R. (discutat) 414 n1  
*Bixa orellana*. Vezi: urucú.  
*Boa constrictor* 339  
*Bodenschwingia macrophylla* 201, 396  
 Bogăție (metalică) 203  
 Bokan 276  
 Boli (origine) 273, 382, 385-386  
 Bombacee 177, 428 n1  
*Bombax ceiba, globosum*. Vezi: bombacee. 201  
 BOOLE-VEHN (algebră) 461  
 Borá (miere) 75, 135, 142  
 Borneo 213 n1  
 Boro 335  
*Botorus tigrinus*. Vezi: stîrc.  
 Bóyusú 456  
*Bradypus* sp. Vezi: leneș. 433  
 Broască 90, 97-101, 177-178, 192, 195, 199-200, 203-205, 211, 212 n1, 214, 217, 219-220, 222, 224-225, 240-242, 243, 246, 248, 252, -253, 257-258, 262, 267-268, 293, 302, 321, 339, 349, 352, 378, 395, 400, 421, 434  
 Broască rîioasă 295, 324, 401, 410, 422  
 Bromeliacee 106  
 Brotac (Vezi: cunauarú) 166, 170-172, 176, 182, 184, 208, 410  
 Bucătărie și *passim*. 306, 327, 339, 461-463, 463, 474-475  
 Bumbac 28, 32, 59, 158, 162, 210, 222, 428  
 Bunia (pasăre) 219, 221, 230, 241, 246  
 Burity (palmier) (Vezi: *Mauritia*.)  
 Butuci, obezi 382, 395  
 Buturugă, piatră 129, 131, 256  
 Bărzăune 410, 412

Caduveo 57, 292, 407  
 Caga fogo (miere) 75, 83  
 Caiabi 67  
 Caiman 114, 138, 224-235, 238, 253, 282, 293, 296, 308, 379, 435  
 Ciine 86, 95, 205, 254  
 Caipota (miere) 292  
 Calea Lactee 61, 139, 283, 290  
*Calophyllum callaba* 202 n1  
 Camapú 315-317  
 Cameleon 291  
 Campa 323  
 Canelos 454 n1  
 Canibal 42-43, 67, 90, 124-125, 128-130, 134, 177, 179, 192, 195, 199-20, 202, 248, 260, 300, 345, 349, 355, 373, 385-386, 388, 394  
 Canid 86  
*Canis jubatus* 86  
 Canoeiro 67  
 Cap care se rostogolește 455  
 Capivara 111, 118-119, 123, 138-141, 152, 163, 271, 344-346, 356  
*Capparis retusa* 105  
*Capparis salicifolia*. Vezi: sachusettsandia.  
*Capparis speciosa* 105  
*Caprimulgus* sp. Vezi: înghite-vînt  
 Carácará (pasăre) 77 n1, 103 n1, 104  
 Caraguata 106  
 Carancho 101-102, 454  
*Cariama cristata*. Vezi: sariema.  
 Caripé (arbore) 351  
 Cariri 27, 32  
 Carnaval. Vezi: Postul Paștelui, Lăsata Secului.  
 Cartofi dulci 128, 130-131, 447  
*Cassidix oryzivora*. 283  
 Cassiri (Vezi: bere) 158-159, 447  
 Catio 213 n1  
*Cavia aperea*. (Vezi: préa.) 85, 273  
 Ceară, miere 187, 201-202, 217, 296-297, 446-447  
*Cebus* sp. (Vezi: maimuță) 352  
*Cecropia* sp. 368-369  
*Ceiba*. Vezi: bombacee 396-398  
*Ceophloeus lineatus* 121 n1  
 Cer, pămînt. *Passim*.  
 Cervid 66, 95, 131, 150, 176, 343, 345-346  
 Ceucy 274-276, 288-290, 303  
 Chanar 105  
*Charivari* 314, 426, 473  
 Charrua 71  
 Chel 121, 443, 452, 458, 460 n1, 466  
 Chemare ciocănită 323, 335, 337, 340-341, 355, 365-366, 457, 460  
 Chemare șuierată 322, 331, 341, 334  
 Cherokee 195  
 Chibute 349-351  
 China 250 n1, 410, 412, 415, 417, 465  
 Chippewa 250 n1  
*Choloepus* sp. Vezi: leneș 431, 433  
*Chorisia insignis*. Vezi: yuchan. 97, 396  
 Choroti 460 n1  
 Chrysobalanee 351  
*Chrysocion brachiurus, jubatus* 86  
 Cilindru de piatră 354-355  
*Cinosteron scorpioides*. Vezi: țestoasă. 294  
 Cintalarga 67  
 Ciocănitore (pasăre) 75, 83, 91, 109-111, 113-115, 121-123, 141, 157, 162-163, 169, 197, 225, 229, 231, 234, 246, 353, 377  
*Cissus* sp. 125  
*Citrullus* sp. Vezi: pepene verde 103  
 Ciupercă 59, 183, 368, 388  
 Clarinet 329  
 CLASTRES, P. 79, 67 n1, 322 n3  
 Clopot 408-409, 413, 427, 450,

- 466-467  
 Clusiacee 202 n1  
 Coati 105, 129, 136, 351  
 Coca 63  
 Cocor 225, 247, 429-430, 438, 245, 247-250, 429-430  
 Cocos sp. (palmier) 74  
 Coelogenys sp. Vezi: paca 393  
 Coiot 117  
 Columbia 53, 93, 118, 203, 205, 386  
 Conjunctie, disjunctie. *Passim*.  
 Continuu, discontinuu 235, 241, 274, 290, 330, 335, 341, 475  
 Corb (constelație) 245  
 Corb (zool.) 80, 122, 222, 245  
 Cormoran 221  
 Corsica 409, 415  
 Corupira 90, 103  
 Couratari sp. 394 n1  
 Crax sp. Vezi: mutum 90, 284  
 Crax tomentosa 284  
 Crescentia sp. (Vezi: tigvă) 420, 458-459, 462  
 Crocodilus babu 234  
 Cromatism 290  
 Crotophaga ani 283  
 Cruce 391  
 Crucea Sudului (constelație) 284  
 Crud, gătit. *Passim*. 184, 306, 463  
 Cucurbita sp. 376  
 Cucuvea 384  
 Cujubim (pasăre) 421  
 Cultură, natură. *Passim*.  
 Cuna 350 n2  
 Cunauarú 90, 93, 171-173, 177, 199, 202, 204, 208, 218, 253, 396  
 Curara 403  
 Curcubeu 83, 114, 120, 283, 290-291, 384, 386, 404  
 Curgătoare, stătătoare (apă) 194  
 Cuițit 321-322  
  
*Dasyprocta*. Vezi: aguti 400
- Datura* 71  
 Deavoavai 339-340, 349  
 Deducție (empirică, transcenden-  
 tală) 44 n1  
 Delfin 204, 404  
 Dendrocygna viaduta 374  
 Déné Pici-de-iepure 384 n1  
 Desmodus sp. 386  
 Dicotyles labiatus. Vezi: queixada,  
 porc sălbatic 25, 262  
 Dicotyles torquatus (caetetu) 262  
 Diegueño 320 n1  
 DIETSCHY, H. 312 n1, 402  
 Dinarin 276  
 Dioscorea sp. 59  
 Dud, agud 466  
 Dyai 378  
 Dyori 373  
  
 Eclipsă 473-474  
 Electrophorus electricus. Vezi:  
 gymnot 394  
 Ema 91, 106, 131, 144  
 Embaúba (copac) 369, 374  
 Envieira (copac) 367-368, 372  
 Epitet 334  
 Eschimos 221 n1  
 Eschweilera sp. 394 n1  
 Euphorbiacee 106  
 Eurydice 407 n1  
 Euterpe edulis (palmier) 184, 190-  
 191, 236-237  
 Excrement 190  
 Extremul Orient 411  
  
 Falconid 355  
 Fasole 377 n1  
 Ferigă 150  
 Fermentat. Vezi: bere  
 Ficat, cap (Vezi: viscere) 282, 352,  
 368, 370, 388  
 Ficus 348, 368, 466  
 Fluiet, flaut 186, 203, 209, 276,  
 293, 295, 329, 333-334, 409-410

- Foc (tehnici de producere) 338  
 FRAZER, J. G. (discutat) 469-470  
 Frugivor 80, 355, 372  
 Funerar (rit) 247, 324, 374  
 Furnicar 64, 66, 68, 127, 131, 134,  
 137-140, 140, 148, 153, 183 n1,  
 339, 349, 355, 405  
 Furnică 39-40, 111, 113, 115, 183,  
 198, 277, 347  
  
 Galinaceu 122, 283  
 Gallineta (pasăre) 122  
 Gemeni (mit tupí) 292, 297  
 Genipa americana 352  
 „Ghost Dance“ 353, 375 n1  
 Dansul Duhurilor 353, 375 n1  
 Goajiro 102  
 Golaud, Mélisande 129  
 Gourleia decorticans 105  
 Greier 89, 421-422  
 Gualtheria uregon 220  
 Guarani 71, 174, 194, 274, 276,  
 292, 297, 346, 354, 376  
 Guarayú 92  
 Guariba (maimuță urlătoare) 88,  
 433  
 Guayaki 67 n1, 79, 322 n3, 446  
 Guilielma sp. (palmier) 350  
 Guttifere 202 n1  
 Gymnot 404  
  
 Haida 208 n1  
 Hancornia speciosa. Vezi: man-  
 gaba. 75  
 Herpetotheres cachinans 277, 355  
 HESIOD 40  
 Hetsiwa 403-405  
 Hidromel 71-72, 107, 112, 149-  
 151, 158, 161, 191, 287-288,  
 333, 380, 389, 471  
 Holocalyx balansae 391  
 HORATIU 15  
 Hyade 223, 244, 267, 278, 304  
 Hydrochoerus capibara. Vezi:  
 capivara 118  
 Hyla venulosa. Vezi: cunauarú.  
 Hymenea courbaril. Vezi: jatoba.  
 171  
 Ibycter americanus 277, 283  
 Icticyon venaticus 86  
 Ignose 130  
 Inajé (pasăre) 122  
 Incest 32, 65, 207, 233 n1, 319,  
 320, 321, 385, 388, 436  
 Inhambu (pasăre) 421  
 Inia geoffrensis. Vezi: delfin.  
 Inimă (Vezi: viscere)  
 Inițiere (rit) 64, 130, 142, 147-149,  
 289, 346-347, 356, 361-362,  
 373, 402, 443  
 Irapoan 62  
 Irára 88, 90, 92-95, 112, 338, 366,  
 434  
 Irerê (pasăre) 204, 374, 404  
 Iriarteia ventricosa (palmier) 393  
 Irochezi 98 n1, 215 n1  
 Israel, evreu 465  
 Izanagi, Izanami 383  
 Izy 376  
  
 Împletitor (de coșuri) 350 n1  
 Înghite-vînt 126, 131  
  
 Jacamin (pasăre) 95  
 Jacu (pasăre) 183  
 Jaguar 25, 36, 38-39, 42-47, 65, 67,  
 89, 94, 116, 139, 150, 175, 177-  
 181, 185, 194-197, 198-200,  
 202, 215, 218, 222, 241, 246,  
 248, 252-254, 257-262, 293-294,  
 308, 321, 337-339, 340, 344-  
 345, 347, 351, 255, 365, 367,  
 369-370, 372, 378-380, 384,  
 386-388, 395, 400, 421, 435, 445  
 Jaguatirica. Vezi: ocelot. 94  
 Japonia 383  
 Jati (miere) 75



- Jatoba (copac) 125, 129, 136, 146, 311  
 Jos, sus. *Passim*.  
 Jupiter (astron.) 420, 458  
 Jupiter (mitol.) 81 n1, 406  
 Jurupari 274-276, 298
- Kachúyana 402  
 Kaingang 58, 121 n1, 150-151, 138 n1, 353 n1  
 Kalapalo 239 n1, 377  
 Kanaschiwúé 215, 407  
 Kantism 346  
 Kiowa 98 n1  
 Klamath 375 n1  
 Kogi (Kagaba) 263  
 Korumtau 303  
 Kuwai 227  
 Kwakiuti 426
- Lachesis mutus* 277  
 LAFITAU, J.F. 450  
*Lagenaria* sp. (Vezi: tigrvã) 420, 458-459, 462  
*Lagostomus maximus*. Vezi: viscacha Lauracee 118  
 LEACH, E.R. (discutat) 93 n1  
*Lecheguana colorada* 57, 96, 101, 118  
*Lecythis ollaria*. Vezi: sapucaia.  
 Leneş (zool.) 308, 400, 431-433, 438  
 Lengua 100  
 LÉRY, J. de 450  
*Lestrimellita limão* 57  
 Libelulã 334  
 Liliac 378, 386, 396, 397  
 LILLY, W. 23  
 Limbaj şuietat, limbaj fluierat 310, 314, 322, 326-329, 318, 331, 335  
 Longitudinal, transversal 354-355  
 Luiseño 320 n1  
 Lule 100  
 Lunã 117, 120, 208-211, 215, 215 n1, 323-325, 377, 385, 438, 420, 454, 464  
 Lunã de fiere 161, 286  
 Lunã de miere 161, 286  
 Lunã de pelin 286  
 Lup 73-74, 85, 94-95  
*Lutra brasiliensis*. Vezi: vidra 203  
*Lutra felina*. Vezi: vidra. 203  
 Lăcustã 119, 129, 131, 136, 145-146, 410, 422, 437  
 Lăsata Secului 413, 414, 418, 427
- Macauan (pasãre) 277  
 Mafulu Magie şi *passim*. 212 n1  
 Maidu 375 n1  
 Maimuţã (Vezi: guariba) 40, 64-65, 87-89, 100, 125, 129, 136, 277, 294, 349, 351-352, 389-390, 397, 400-403, 421, 432-433  
 Maira 315-316  
 Maitãca (pasãre) 80-81  
 Makunaima, Pia 267, 302  
 Malvacee 438 n1  
 Mandaguari (miere) 75  
 Mandan 194  
 Mandassaia (miere) 56-57, 75, 292  
 Mangaba 75, 80  
 Manikuera 60-62  
 Manioc 38, 57, 59, 61, 71, 98, 103, 131, 136, 145, 153, 158, 161, 187, 223, 237, 248, 287, 315-316, 319, 325, 353, 447, 456  
 Marabunta (viespe) 434  
 MARCEL-DUBOIS, Cl. 410, 412  
 Marsupial. Vezi: sariga.  
 Marte (astron.) 420, 458  
*Mauria juglandifolia*. Vezi: prun  
*Mauritia* (palmier) 191, 235, 238  
*Mauritia flexuosa* (palmier) 190-191, 237  
 Maya 210 n1  
 Mboitata (Vezi: şarpe)  
 Meênspuin 276  
 Melanezia 416

- Melc 454  
*Melipona* (Vezi: albinã)  
*Melipona quadrifasciata* 55-58, 62, 84 n1, 172, 292  
 Menomini 98 n1  
 Micmac 22 n1  
 Miere (sãrbãtoarea) 21-24, 28, 32-34, 37-38, 40, 44, 51-52, 55, 57-60, 61, 69, 70-71, 73, 75-78, 80, 83-88, 90-91, 93-99, 101, 103, 108-109, 112-114, 116, 120-121, 123-128, 137, 141, 146, 149, 151, 153, 157-160, 162, 166-167, 182, 184, 188, 193, 197, 200, 202, 217, 221, 235, 248, 258, 262-263, 274, 287, 289, 291-293, 296-297, 299, 301-302, 310, 337, 340, 365-366, 377, 399, 401, 403, 415, 418, 431, 449-450, 463, 471, 473, 476  
 Miere şi *passim*.  
*Milvago chimachima* 103 n1  
 Mimusops balata 220  
 Mistol 105  
 Mocoví 139, 149, 344  
 MONTAIGNE, M. de 468  
 Moracee 275  
*Moronobea* sp. 202 n1  
*Morrenia odorata*. Vezi: tasi  
 Mucegai (Vezi: putred) 176-177, 181, 183, 251  
 Mufetã 80, 83-84, 111  
*Muirapiranga* (copac) 378  
 Mura 330  
 Murdãrie 258-259, 320, 437-438, 457  
*Musa normalis*. Vezi: bananã. 325  
 Mustelid 83, 88, 94  
 Mutum (pasãre) 90, 170, 182, 283-284  
 Myristacee 444  
*Myrmecophaga jubata*. Vezi: furnicar.  
 Nambikwara 63, 67, 173, 330, 404  
 Nandu. Vezi: ema 106  
*Nasua socialis*. Vezi: coati.  
*Nectarina lecheguana* 57  
*Nectarina mellifica* 274  
*Nectarina* sp. 274  
*Nicotiana rustica* 63  
*Nicotiana tabacum* 47, 63  
 Nihongi 384  
 Nomlaki 375 n1  
 Noua Guinee 212 n1  
 Oayana 218, 452  
 Obiru 403, 405  
 Ocelot 89, 94  
*Oenocarpus bacaba* (palmier) 190 n1  
 Ojibwa 98 n1, 205  
 Okaina 335  
 Omidã 89  
*Opistho comus*. Vezi: bunia. 221  
*Opuntia* 105  
*Orcus* sp. (palmier) Vezi: pati.  
 Orion (constel.) 223, 244-245, 247, 267-268, 271, 274, 278, 283, 304  
 Orpheu 407 n1  
*Ostinops* sp. Vezi: bunia. 221  
 Otravã şi *passim*. (Vezi: timbó) 62, 64, 70, 112, 131, 143, 173, 208, 217, 221, 274, 289-290, 321, 352, 403-404, 431  
 Otravã. Vezi: timbó (otravã de pescuit). 60, 62  
 Otuké 325  
*Oxytrigona* 83
- Paca 129, 176, 393  
 Paiwarri (Vezi: bere) 158  
 Pano 347, 361  
 Papagal 36, 75, 79-81, 137, 187, 337, 355, 365, 372, 379  
 Parabãra. Vezi: pãcãnitãoare. 374, 376-377, 388, 391, 405, 409, 419, 447, 471  
 Pati (palmier) 129, 136

*Paulownia* (copac) 466  
 Pawnee 98 n1  
 Paxiuba (palmier) 393  
 Paște 47, 49, 60, 69, 85, 90, 101, 105, 97, 104, 108-109, 111, 118, 126, 143, 145-146, 185, 186, 192-193, 195, 197, 202, 205, 207, 209, 215-216, 220, 225, 231, 234, 238-239, 268, 271, 285, 289, 303, 340, 345-346, 352, 402-405, 430, 454-455, 459, 462, 471-472  
 Peba 385  
 Pecari (Vezi: porc sălbatic) 105  
 PERCE, Ch. S. 334  
 Penan 213 n1  
*Penelope* sp. Vezi: jacu  
 Penis (lung) 191, 204, 208-209, 211-212, 227  
 Pepene verde 59-60, 103, 105-107, 268, 471-472  
 Periodicitate 119-120, 243, 467  
*Persea gratissima* 303  
 Perseu (constel.) 273  
 Perú 323, 347, 452  
 Perușă 75, 81, 137, 379  
 Pescărel 247  
 Pește și *passim*.  
*Phaseolus* sp. 105  
*Phyllomedusa* 316  
*Physalis pubescens*. Vezi: camapú  
 Piapoco 204  
 Piciorong 429  
*Pterodius* 430  
 Pima 117  
 Pindo (palmier) 74  
 Pinon 276  
*Pionus* sp. Vezi: maităca. 80  
*Piptadenia* 63, 71  
 Piqui 143  
 Piranha (pește) 68, 239, 345  
 Pirarucú (pește) 402, 404  
 Piro 323  
 Pirogă 187, 201-202, 211, 214-217, 225, 296  
 Pistică sălbatică 94  
 Pitici fără anus. Vezi: astupat.  
 Pleiade 61, 119, 137-138, 223, 238, 244-245, 267-270, 271, 273-274, 276-278, 291, 289-291, 299, 303-304, 321-322, 426, 463  
 Ploaie. *Passim*. (Vezi: anotimp, sezonier.)  
 PLUTARH (discutat) 405-406  
 Plutărit 350 n1  
 Podoabă 28-37, 371, 378  
*Podocnemis* sp. Vezi: țestoasă. 294  
*Polyborus plancus* 102  
 Pomo 375 n1  
 Porc sălbatic 25-29, 33-35, 46, 48, 50, 111, 176, 192, 196, 260, 262, 338, 345-346, 349, 351-352, 355, 368, 402-403, 445-449, 455  
 Porominar 204  
 Porumb 59, 71, 76, 105, 144, 159, 287, 291, 315-316, 325-325, 339, 397  
 Porumbel 65-66, 86, 88, 437  
 Post (rit) 288, 296, 411  
 Postul Paștelui 417, 418  
*Pourouma cecropiaefolia* 275  
 Prăa 74, 82, 85  
 PROPERTIU 73  
 PROPP, V. 1221  
 Propulsor 403  
*Prosopis* sp. Vezi: algaroba. 71, 377  
 Proteu 407 n1  
*Protium heptaphyllum* 172  
 Prun 218, 223-224, 235-238, 293, 295-296, 302  
 Pruncul plîngăcios 200, 203, 259, 314, 382, 384, 386, 387, 388, 434-435  
*Psidalia edulis*. Vezi: camapú. 316  
 Psihanaliză 208  
*Pteroneura brasiliensis*. Vezi: vidră. 205

Pucarara 352  
 Pueblo 221 n1  
 Puma 58, 94  
 Putred și *passim*. 76, 183, 251, 297, 314, 349, 385, 387, 400, 463  
 Păcănitoare 389, 391, 395, 403, 405, 408-412, 414, 426, 454-455, 471-472  
 Păduche (ou de) 111, 344-345  
 Pădure, savană 80, 82, 136, 144-145  
 Păianjen 108, 352,  
 Părul Berenicei (constelație) 245  
 Păsări (culoarea lor) 435, 437, 442  
 Quechua 126, 347  
 Queixada (Vezi: porc sălbatic) 25-26  
 Quetzalcóatl 387  
 Raie 311  
*Rauwolfia bahiensis* 137 n1  
 Rață 214-215, 221, 421  
 Revolta obiectelor 215 n1  
*Rhamphastos*. Vezi: tucan 371  
*Rhea americana*. Vezi: ema.  
 Rigel (astronom.) 304  
*Rollinia exalbida* 86  
 Romb 340, 415-417, 419-420, 422-423, 425-427, 433; 454  
 Roraima 225, 245  
 ROUSSEAU, J.-J. 188, 307  
 Rozător (Vezi: aguti, capivara, paca, prăa, șobolan, viscacha)  
 Sabiá (pasăre) 182  
 Sac de cărbune (astron.) 139  
 Sachasandia 96, 103-105, 109  
 Sandală 338, 367, 377, 414-415  
 Sapucaia (nucă) 125, 136, 146  
 Sare 287 n1, 377, 398-399  
 Sariema (pasăre) 124, 129, 131, 136, 144  
 Sarigă 76, 83-87, 89, 100, 111, 122, 200, 212 n1, 239, 291-293, 295-297, 298, 416  
 Scoică 28, 32  
 Scorpion (constel.) 140  
 Scrofulariacee 466  
 Sinecdocă (Vezi: metonimie) 233-234  
 Sinucidere, suicid 104  
 Sirenă 204  
 Sirionó 79, 213, 235 n1, 310, 324 n1  
 Sissuira (miere) 57  
 Sistru 407, 406, 409, 450  
 Soare 113-115, 117, 120, 141, 151, 208-209, 211, 215, 218, 222, 224-225, 231, 234-235, 242-244, 323-324, 377, 385, 420, 424, 453  
 Soc 275 n1  
 Solanee 316  
 Somon 464, 468  
 Sosa-no-wo 383-385  
 Spermă 387  
*Spondias lutea*. Vezi: prun. 235, 237, 293, 458  
 Stîrc 247  
 Stîrcul onorat 250  
 Stea, sotia unui muritor 238-239, 290-291, 306  
 Steaua dimineții 210  
 STRADELLI, E. (discutat) 41  
 Struț american. Vezi: ema. 125, 212  
 Stup 472  
 Sunătoare 66, 208 n1, 333-336, 391, 410, 426-427, 429-430, 435, 443, 447-449, 450, 452-455, 457, 459-460, 471, 476  
 Surăra 218  
 Suya 150  
*Symphonia* sp. 202 n1  
 Șarpe 47, 50, 58, 69, 90, 92, 131, 136, 145-146, 176, 204, 217, 219, 223, 232, 233 n1, 242, 258, 274, 276, 290, 308-309, 337-

- 338, 340, 342, 347, 349, 365, 384, 399, 401-404, 407, 415, 420, 422-423, 452-454, 456, 461, 463  
 Sarpe de foc 204  
 Sarpe-papagal 339, 346, 355  
 Sarpe-tigvă 454  
 Schiopătăt, schiop 456-456, 456-456  
 Sobolan 95, 118, 124, 136, 176  
 Sopirlă 97, 124, 131, 136, 145-146, 220, 224, 401  
 Tagish 203  
 Takina (copac) 444  
*Tantalus americanus* 277  
 Tapir 47, 127-129, 136, 176, 178, 194, 208, 223-224, 236-237, 243, 267, 278, 285, 293-294, 300-305, 308-310, 325, 331, 334, 339, 365, 405, 407, 416, 423, 435, 461, 463  
 Tasi 98, 103, 105, 109  
 Tatú 90, 106, 116, 368  
 Tawiskaron 98 n1  
 Tawkxwax 101, 113-114  
 Tayassuid (Vezi: porc sălbatic)  
*Tayra barbara*. Vezi: irára 88, 89 n1, 338  
 Tereno 79  
 Termite 126, 128, 134, 140-141, 211, 344, 351-352, 356, 454  
*Testudo tabulata*. Vezi: țestoasă. 289  
 THEVET, A. 372, 452  
 Tigvă și *passim*. 28, 32, 38-39, 58, 74-75, 86, 88, 100, 21, 309-310, 315, 323, 333-334, 401, 408, 415, 420, 427, 429-430, 435, 443, 450, 452-457, 458-459, 460-462, 472, 476  
 Tiliacee 438 n1  
 Timbó (otravă de pescuit) 60, 52, 79, 94  
 Tinamid 283-284, 421  
 Tlálloc 203  
 Tlingit 220  
 Tobă 333, 335, 338, 353, 366, 380, 389, 391, 395-396, 465-467, 471, 476  
*Toulouhou* 410, 416-417  
 Trestie de zahăr 60, 130  
*Trigona (Hypotrigona) ceophloeii* 121 n1  
*Trigona (tetragona) jaty* 57  
*Trigona clavipes* Vezi: borá 84 n1  
*Trigona cupira* 58  
*Trigona duckei* 55  
*Trigona limão* 84 n1  
*Trigona ruficrus* 62  
*Trigona* sp. (Vezi: albină) 84 n1  
 Trompă 409  
 Trumaí 206  
 Tsimshian 203  
 Tucan 367, 370-372, 379  
 Tucano 93  
 Tucum (palmier) 124, 136  
 Tuiuiú (pasăre) 277  
 Tunebo 350 n2  
 Tupan 452  
 Tupari 308  
 Tupi -Kawahib 63, 309  
*Tupí*. Vezi: Gemeni și *passim*.  
 Turdide 182  
 Tururi (scoartă, coajă de) 367, 394 n1  
 Tusca 105  
 Tutun și *passim*. 22-34, 26-27, 32-36, 43, 46-48, 49 n1, 51-52, 59, 62-64, 66, 68-72, 78, 92, 139, 200, 206, 247-248, 258, 263, 337-338, 365, 369, 373, 379-380, 382, 387, 395, 398-399, 428-430, 433, 435, 437, 439, 442-444, 447, 449-450, 473, 476  
 Twana 194  
 Typhon 407

- Tîntar 87-88, 90  
 Tepușă-măciucă 148  
 Testoasă 74, 82, 85, 234, 236, 294-296, 321  
 Tesătoare 431  
 Uitoto 98 n1  
 Umutina 34 n1, 40, 151 n1  
 Unelte care lucrează singure pentru stăpînul lor 215  
 Ungulat (Vezi: porc sălbatic)  
 Uro-Cipaya 98 n1  
 Urs 308  
 Ursa (Mare), Carul Mare 120, 245, 247  
 Urubú (vultur hoitar) 64-65, 122  
 Urucú 28, 32  
 Ute 464  
 Vacarm, tãmbãlau 212 n1, 318, 327, 388, 400, 457, 473-475  
 Vagin cu dinți 207  
 VAN GENNEP, A. 468-470  
 Virsta de aur 41, 263  
 Vegetarian 42, 44, 398  
 Venus (astron.) 273, 323-324, 420, 458  
 Veverită 466 n2  
 Vidră 47-49, 69, 95, 186, 203-207, 209, 211, 212 n1, 216, 227, 231-232, 233 n1, 235, 248, 345, 455  
 Viespe și *passim*. 40, 55, 57-58, 74, 83-84, 89, 96, 101, 116, 118, 219, 274, 276-277, 286, 293, 334, 347, 412, 428, 430, 434, 437  
 Vilela 100  
*Viola* sp. 23  
 VIRGILIU 81 n1  
*Virola* sp. 444  
 Viscacha 118, 120  
 Vitacee 125  
 Vizon 98 n1  
 Vomisment 274  
 Vulpoi, vulpe 86, 88-89, 95-102, 106, 108-109, 111-112, 116, 121-123, 141, 151, 162-163, 167-169, 197-198, 200, 212, 212 n1, 222, 230, 280-281, 286, 297-298, 388, 395, 434, 454, 471  
 Vultur. Vezi: aquilid, falconid. 117, 122, 124, 126, 139, 343, 355, 455  
 Wabanaki 215  
 Wabu 405, 411  
 WARENS, Mme de 188  
 Wau-uta, brotacul arborecol 166, 176-178, 185-188, 192, 199, 203  
*Xylopiia* 368  
 Yamamadi 213 n1  
 Yamana 90  
 Yanaigua 376  
 Yaqui 408  
 Yaruro 234, 246 n1  
 Yuchan (copac) 97, 99, 107, 201-202, 396  
 Yuki 375 n1  
*Yukuts* 375 n1  
 Yuracaré 352 n1  
 Yurok 350 n1  
 Zapallo (copac) 376  
 Zaparo 293  
 Zizyphus mistol 115  
 Zuñi 377  
 Zurgălăi 334-335, 410

## BIBLIOGRAFIE

Ca să nu modificăm numărul de ordine al lucrărilor care figurează deja în bibliografia volumului precedent, am așezat lucrările noi ale fiecărui autor după celelalte, fără a ține seama de data de publicare.

## Abrevieri:

|        |   |
|--------|---|
| ARBAE  | <i>Annual Report of the Bureau of American Ethnology.</i>                           |
| BBAE   | <i>Bulletin of the Bureau of American Ethnology.</i>                                |
| CG     | Lévi-Strauss, C.: <i>Crud și gătit</i> , București, Babel, 1995.                    |
| Colb.  | Colbacchini, A.   |
| E.B.   | Albisetti, C., și Venturelli, A.J.: <i>Enciclopédia Boróro</i>                      |
| H.-H.  | Hissink, K. și Hahn, A.   |
| HSAI   | <i>Handbook of South American Indians.</i>  |
| JAFL   | <i>Journal of American Folklore.</i>  |
| JSA    | <i>Journal de la Société des Américanistes.</i>                                     |
| K.-G.  | Koch-Grünberg, Th.  |
| L.-N.  | Lehmann-Nitsche, R.   |
| L.-S.  | Lévi-Strauss, C.  |
| Nim.   | Nimuendajú, C.  |
| RIHGB  | <i>Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro.</i>                     |
| RMDLP  | <i>Revista del Museo de la Plata.</i>   |
| RMP    | <i>Revista do Museu Paulista.</i>   |
| SWJA   | <i>Southwestern Journal of Anthropology.</i>  |
| UCPAAE | <i>University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.</i> |

ABREU, J. Capistrano de:  
*Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas*, Rio de Janeiro, 1914.

ADAMSON, T.:  
 „Folk-Tales of the Coast Salish“, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XXVII, 1934.

AHLBRINCK, W.:  
 „Encyclopaedie der Karaiben“, *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, afdeling Letterkunde Nieuwe Reeks Deel 27*, 1, 1931 (trad. franceză de Doude van Herwijnen, mimeogr., Institut Géographique National, Paris, 1956).

ALTENFELDER SILVA, F.:  
 „Mudança cultural dos Terena“, *RMP*, n. s., vol. 3, 1949.

ALVAREZ, J.:  
 „Mitologia... de los salvajes huarayos“, *27-e Congrès International des Américanistes*, Lima, 1939.

AMORIM, A. B. de:  
 „Lendas em Nheêngatu e em Portuguez“, *RIHGB*, t. 100, vol. 154 (2 din 1926), Rio de Janeiro, 1928.

ARMENTIA, N.:  
 „Arte y vocabulario de la Lengua Cavinena“, ed. S. A. Lafone Quevedo. *RMDLP*, t. 13, 1906.

ASTON, W. G. ed.:  
 „Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A. D. 697“, *Transactions and Proceedings of the Japan Society*, London, 2 vol., 1896.

AUFENANGER, H.:  
 „How Children's Faeces are Preserved in the Central Highlands of New Guinea“, *Anthropos*, t. 54, 1-2, 1959.

AUGUSTINOS:  
 „Relación de idolatria en Huamachuco por los primeros -“, *Informaciones acerca de la Religión y Gobierno de los Incas* (Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, t. II), Lima, 1918.

AZA, J. P.:  
 „Vocabulario español-machiguenga“, *Bol. Soc. Geogr. de Lima*, t. XLI, 1924.

BALDUS, H.:  
 (2) *Lendas dos Índios do Brasil*, São Paulo, 1946.  
 (3) „Lendas dos Índios Tereno“, *RMP*, n. s., vol. 4, 1950.  
 (4) ed.: *Die Jaguarzwillinge. Mythen und Heilbringersgeschichten Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer*, Kassel, 1958.  
 (5) „Kanaschiwuä und der Erwerb des Lichtes. Beitrag zur Mythologie der Karaja Indianer“, *Sonderdruck aus Beiträge zur Gesellungs- und Völklerwissenschaft, Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Prof. Richard Thurnwald*, Berlin, 1950.

- (6) „Karaja-Mythen“, *Tribus, Jahrbuch des Linden-Museums, Stuttgart*, 1952-1953.
- BANNER, H.:  
 (1) „Mitos dos índios Kayapo“, *Revista de Antropologia*, vol. 5, nr. 1, São Paulo, 1957.  
 (2) „O Índio Kayapo em seu acampamento“, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.s., nr. 13, Belem, 1961.
- BARRADAS, J. Perez de:  
*Los Muiscas antes de la Conquista*, 2 vol., Madrid, 1951.
- BARRAL, B. M. de:  
*Guaraó Guaraitá, lo que cuentan los Indios Guaraos*, Caracas, 1961.
- BATES, H. W.:  
*The Naturalist on the River Amazons*, London, 1892.
- BECHER, H.:  
 (1) „Algumas notas sobre a religião e a mitologia dos Surára“, *RMP*, n. s., vol. II, São Paulo, 1959.  
 (2) „Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien“, *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, XXVI, 1960.
- BECKWITH, M. W.:  
 „Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies“, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 32, New York, 1938.
- BEEBE, W.:  
 „The Three-toed Sloth“, *Zoologia*, vol. VII, nr. 1, New York, 1926.
- BILLIARD, R.:  
 (1) „Notes sur l'abeille et l'apiculture dans l'antiquité“, *L'Apiculteur*, 42<sup>e</sup>-43<sup>e</sup> années, Paris, 1898-1899.  
 (2) *L'Agriculture dans l'Antiquité d'après les Georgiques de Virgile*, Paris, 1928.
- BOAS, F.:  
 (2) „Tsimshian Mythology“, 31<sup>st</sup> *ARBAE*, Washington, D. C., 1916.  
 (3) „The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians“, Report of the United States National Museum, Washington, D. C., 1895.
- BOGGIANI, G.:  
*Os Caduveo*. Trad. de Amadeu Amaral Jr., São Paulo, 1945 (Biblioteca Histórica Brasileira, XIV).

- BORBA, T. M.:  
*Atualidade Indígena*, Curitiba, 1908.
- BRAILOIU, C.:  
*Le Rythme aksak*, Abbeville, 1952.
- BRETT, W. H.:  
 (1) *The Indian Tribes of Guiana*, London, 1868.  
 (2) *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London, s. d. (1880).
- BRITTON, S. W.:  
 „Form and Function in the Sloth“, *Quarterly Review of Biology*, 16, 1941.
- BUNZEL, R. L.:  
 „Zuñi Katcinas“, 47<sup>th</sup> *ARBAE* (1929-1930), Washington, D. C., 1932.
- BUTT, A.:  
 „Réalité et idéal dans la pratique chamanique“, *L'Homme, revue française d'anthropologie*, II, 3, 1962.
- CABRERA A.:  
 „Catálogo de los mamíferos de America del Sur“, *Revista del Museo Argentino de Ciencias Naturales, Zoología* 4, 1957-1961.
- CABRERA A. L. și YEPES, J.:  
*Mamíferos Sud-Americanos*, Buenos Aires, 1940.
- CADOGAN, L.:  
 (1) „El Culto al árbol y a los animales sagrados en la mitología y las tradiciones guaraníes“, *América Indígena*, Mexico, D. F., 1950.  
 (2) *Breve contribución al estudio de la nomenclatura guaraní en botánica*. Asunción, 1955.  
 (3) „The Eternal Pindo Palm, and other Plants in Mbyá-Guaraní Myths and Legends“, *Miscellanea P. Rivet, Octogenario Dicata*, vol. II, Mexico, D. F., 1958.  
 (4) *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, São Paulo, 1959.  
 (5) „Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambás Alto Ypané“, *Revista de Antropologia*, vol. 10, nr. 1-2, São Paulo, 1962.  
 (6) „Some Animals and Plants in Guaraní and Guayakí Mythology“, *ms.*
- CAMPANA, D. del:  
 „Contributo all'Etnografia dei Matacco“, *Archivio per l'Antropologia et l'Etnologia*, vol. 43, fasc. 1-2, Firenze, 1913.

- CAQUOT, A.:  
„Les Danses sacrées en Israel et à l'entour“, *Sources orientales VI: Les Danses sacrées*, Paris, 1963.
- CARDUS, J.:  
*Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona, 1886.
- CASCUDO, L. da Camara:  
*Geografia dos Mitos Brasileiros*, Coleção Documentos Brasileiros 52, Rio de Janeiro, 1947.
- CHERMONT DE MIRANDA, V. de:  
„Estudos sobre o Nheêngatú“, *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 54 (1942), Rio de Janeiro, 1944.
- CHIARA, V.:  
„Folclore Krahó“, *RMP*, n.s., vol. 13, São Paulo, 1961-1962.
- CHOPARD, L.:  
„Des Chauves-souris qui butinent les fleurs en volant“, *Science-Progress La Nature*, nr. 3335, martie 1963.
- CIVRIEUX de, M.:  
*Leyendas Maquiritares*, Caracas 1960, 2 parts (Mem. Soc. Cienc. Nat. La Salle 20).
- CLASTRES, P.:  
*La Vie sociale d'une tribu nomade: les Indiens Guayaki du Paraguay*, Paris, 1965 (dactilografiat).
- COLBACCHINI, A.:  
(1) *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro, 1919.  
(2) *I Boróros Orientali „Orarimugudoge“ del Matto Grosso, Brasile*. Contributi Scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco (1), Torino, s.d. (1925).  
(3) Cf. titlul următor:
- COLBACCHINI, A. e ALBISETTI, C.:  
*Os Boróros Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.
- CORRÊA, M. Pio:  
*Diccionario das Plantas uteis do Brasil*, 3 vol., Rio de Janeiro, 1926-1931.
- COUMET, E.:  
„Les Diagrammes de Venn“, *Mathématiques et Sciences humaines* (Centre de Mathématique sociale et de statistique E.P.H.E.), nr. 10, Primăvara 1965.

- COUTO DE MAGALHÃES, J. V.:  
*O Selvagem*, a 4-a ed. completa com *Curso etc.*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1940.
- CREQUI-MONTFORT, G. de și RIVET, P.:  
„Linguistique bolivienne. Les affinités des dialectes Otuke“, *JSA*, n.s., vol. 10, 1913.
- CREVAUX, J.:  
*Voyages dans l'Amérique de Sud*, Paris, 1883.
- DANCE, C. D.:  
*Chapters from a Guianese Log Book*, Georgetown, 1881.
- DEBRIE, R.:  
„Les Noms de la crécelle et leur dérivés en Amiénois“, *Nos Patois du Nord*, nr. 8, Lille, 1963.
- DELVAU, A.:  
*Dictionnaire de la langue verte*, Paris, nouvelle édition, 1883.
- DENSMORE, F.:  
„Northern Ute Music“, *BBAE 75*, Washington, D. C., 1922.
- DERBYSHIRE, D.:  
*Textos Hixkaryána*, Belém-Para, 1965.  
*Dictionnaire des proverbes*, Paris, 1821.
- DIETSCHY, H.:  
(2) „Der bezaubernde Delphin von Mythos und Ritus bei den Karaja-Indianern“, *Festschrift Alfred Bühler, Basler Beiträge zur Geographie und Ethnologie. Ethnologische Reihe*, Band 2, Basel, 1965.
- DINIZ, E. Soares:  
Os Kayapó -Gorotire, aspectos socio -culturais do momento atual“, *Boletim do Museo Paraense Emilio Goeldi*, Antropologia, nr. 18, Belém, 1962.
- DIXON, R. B.:  
„Words for Tobacco in American Indian Languages“, *American Anthropologist*, vol. 23, 1921, p. 19-49.
- DOBRIZHOFFER, M.:  
*An Account of the Abipones, an Equestrian People*, transl. from the Latin, 3 vol., London, 1822.
- DORNSTAUDER, J.:  
„Befriedigung eines wilden Indianerstammes am Juruena, Mato Grosso“, *Anthropos*, t. 55, 1960.

- DORSEY, G. A.:  
(2) *The Pawnee; Mythology* (Part 1), Washington, D. C., 1906.
- DREYFUS, S.:  
*Les Kayapo du Nord. Contribution à l'étude des Indiens Gé*, Paris-La Haye, 1963.
- DRUCKER, Ph.:  
„Kwakiutl Dancing Societies“, *Anthropological Records*, II, Berkeley, 1940.
- E. B.:  
ALBISETTI, C. și VENTURELLI, A. J., *Enciclopédia Boróro*, vol. I, Campo Grande, 1962.
- EHRENREICH, P.:  
„Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens“, *Veröffentlichungen aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde*, t. II, Berlin, 1891. Trad. portugheză de E. Schaden in: *RMP*, n. s., vol. 2, 1948.
- ELKIN, A. P.:  
*The Australian Aborigines*, 3 ed., Sydney, 1961.
- ELMENDORF, W. W.:  
„The Structure of Twana Culture“, *Research Studies, Monographic Supplement*, nr. 2, Washington State University, Pullman, 1960.
- ENDERS, R. K.:  
„Observation on Sloths in Captivity at Higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania“, *Journal of Mammalogy*, vol. 21, 1940.
- ERIKSON, E. H.:  
„Observations on the Yurok: Childhood and World Image“, *UCPAAE*, vol. 35, Berkeley, 1943.
- EVANS, I. H. N.:  
*The Religion of the Tempasuk Dusuns of North Borneo*, Cambridge, 1953.
- FARABEE, W. C.:  
(1) „The Central Arawak“, *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.  
(2) „Indians Tribes of Eastern Peru“, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. X, Cambridge, 1922.  
(4) „The Amazon Expedition of the University Museum“, *Museum Journal, University of Pennsylvania*, vol. 7, 1916, p. 210-244; vol. 8, 1917, p. 61-82; vol. 8, 1917, p. 126-144.  
(5) „The Marriage of the Electric Eel“, *Museum Journal, University of Pennsylvania*, Philadelphia, Martie 1918.

- FOCK, N.:  
*Waiwai, Religion and Society of an Amazonian Tribe*, Copenhagen, 1963.
- FOSTER, G. M.:  
„Indigenous Apiculture among the Popoloca of Veracruz“, *American Anthropologist*, vol. 44, 3, 1942.
- FRAZER, J. G.:  
(3) *Folk-Lore in the Old Testament*, 3 vol., London, 1918.  
(4) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 13 vol., ed. a 3-a, London, 1926-1936.
- GALTIER-BOISSIÈRE, J. și DEVAUX, P.:  
*Dictionnaire d'argot. Le Crapouillot*, 1952.
- GARCIA, S.:  
„Mitologia... machiguenga“, *Congrès International des Américanistes*, a 27-a sesiune, Lima, 1939.
- GATSCHE, A. S.:  
„The Klamath Indians of Southwestern Oregon“, *Contributions to North American Ethnology*, II, 2 vol., Washington, D. C., 1890.
- GILLIN, J.:  
„The Barama River Caribs of British Guiana“, *Papers of the Peabody Museum...*, vol. 14, nr. 2, Cambridge, Mass. 1936.
- GILMORE, R. M.:  
„Fauna and Ethnology of South America“, in: *HSAI*, vol. 6, *BBAE* 143, Washington, D. C., 1950.
- GIRAUD, R.:  
„Le Tabac et son argot“, *Revue des Tabacs*, nr. 224, 1958.
- GOEJE, C. H. de:  
„Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries“, *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.
- GOLDMAN, I.:  
„The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon“, *Illinois Studies in Anthropology*, nr. 2, Urbana, 1963.
- GOLDSCHMIDT, W.:  
„Nomlaki Ethnography“, *UCPAAE*, vol. 42, nr. 4, Berkeley, 1951.
- GOUGENHEIM, G.:  
*La Langue populaire dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1929.

- GOW SMITH, F.:  
 „The Arayana or Fish-Dance of the Caraja Indians, *Indian Notes and Monographs, Mus. of the American Indian, Heye Foundation*, vol. II, 2, 1925.
- GRAIN, J. M.:  
 „Pueblos primitivos - Los Machiguengas“, *Congreso Internacional des Americanistas*, a 27-a sesiune, Lima, 1939.
- GRANET, M.:  
 „Dances et légendes de la Chine ancienne“, 2 vol., Paris, 1926.
- GREENHALL, A. M.:  
 „Trinidad and Bat Research“, *Natural History*, vol. 74, nr. 6, 1965.
- GRUBB, W. Barbrooke:  
 „An Unknown People in an Unknown Land“, London, 1911.
- GUILLART, J. M.:  
 „Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón“, *Perú Indígena*, vol. 7, nr. 16-17, Lima, 1958.
- GUEVARA, J.:  
 „Historia del Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán“, *Anales de la Biblioteca*, etc., t. V, Buenos Aires, 1908.
- GUMILLA, J.:  
 „Historia Natural del Rio Orinoco“, 2 vols., Barcelona, 1701.
- HENRY, J.:  
 (1) „Jungle People - A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil“, New York, 1941.  
 (2) „The Economics of Pilagá Food Distribution“, *American Anthropologist*, n. s., vol. 53, nr. 2, 1951.
- HÉROUVILLE, P. d':  
 „A la Campagne avec Virgile“, Paris, 1930.
- LEWIS, J. H.:  
 Art. „Tawiskaron“, in „Handbook of American Indians of North of Mexico“, *BAE* 30, 2 vol., Washington, D.C., 1910.
- MISSING, K. and HAHN, A.:  
 „Die Tacana, I. Erzählungsgut“, Stuttgart, 1961.
- HOFFMAN, B. G.:  
 „John Clayton's 1687 Account of the Medicinal Practices of the Virginia Indians“, *Ethnohistory*, vol. 11, nr. 1, 1964.
- HOFFMAN, W.:  
 „The Menomine Indians“, 14 *ARBAE*, Washington, 1893.
- HOFFMANN-KRAYER, E.:  
 „Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens“, 10 vols., Berlin și Leipzig, 1927-1942.
- HÖNTHAL, Fr. W. Da.:  
 (2) „As tribos indígenas do médio e baixo São Francisco“, *RMP*, n. s., vol. 12, São Paulo, 1960.
- HOLMBERG, A. R.:  
 „Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia“, *Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication nr. 10*, Washington, D.C., 1950.
- HUDSON, W. H.:  
 „The Naturalist in La Plata“, London, 1892.
- HOLMER, N. M. and WASSÉN, S. H.:  
 (2) „Nia-ikala. Canto mágico para curar la locura“, *Etnologiska Studier*, 23, Göteborg, 1958.
- IHERING, H. von:  
 (1) „As abelhas sociaes indígenas do Brasil“, *Lavoura, Bol. Sociedade Nacional Agricultura Brasileira*, vol. 6, 1902.  
 (2) „As abelhas sociaes do Brasil e suas denominações tupis“, *Revista do Instituto Historico e Geografico de São Paulo*, vol. 8 (1903), 1904.
- IHERING, R. von:  
 „Dicionário dos animais do Brasil“, São Paulo, 1940.
- IM THURN, E. F.:  
 „Among the Indians of Guiana“, London, 1883.
- IZIKOWITZ, K. G.:  
 „Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians. A Comparative Ethnographical Study“, *Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar Femte Föden, Ser. A, Band 5, nr. 1*, Göteborg, 1935.
- JACOBS, M.:  
 „Northwest Sahaptin Texts“, *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. XIX, Part 1, 1934.
- KALLENMARK, M.:  
 „Les Danses sacrées en Chine“, *Sources orientales VI: les Danses sacrées*, Paris, 1963.
- KÄRSTEN, R.:  
 (2) „The Head-Hunters of Western Amazonas“, *Societas Scientiarum*



- Fennica. *Commentationes Humanarum Litterarum*, t. 7, nr. 1, Helsingfors, 1935.
- KENYON, K.W.:  
„Recovery of a Fur Bearer“, *Natural History*, vol. 72, nr. 9, Nov. 1963.
- KESES M., P.A.:  
„El Clima de la región de Rio Negro Venezolano (Territorio Federal Amazonas)“, *Memoria, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XVI, nr. 45, 1956.
- KNOCH, K.:  
„Klimakunde von Südamerika“, in: *Handbuch der Klimatologie*, 5 vol., Berlin, 1930.
- KOCH-GRÜNBERG, Th.:  
(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.
- KOZÁK, V.:  
„Ritual of a Bororo Funeral“, *Natural History*, vol. 72, nr. 1, Jan. 1963.
- KRAUSE, F.:  
*In den Wildnissen Brasiliens*, Leipzig, 1911.
- KROEBER, A.L.:  
„Handbook of the Indians of California“, *BBAE*, 78, Washington, D.C., 1925.
- KRUSE, A.:  
(2) „Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú“, *Anthropos*, t. 41-44, 1946-1949.  
(3) „Karusakaybé, der Vater der Mundurukú“, *Anthropos*, t. 46, 1951; 47, 1952.
- LABRE, A.R.P.:  
„Exploration in the Region between the Beni and Madre de Dios Rivers and the Purus“, *Proceedings of the Royal Geographical Society*, London, vol. XI, nr. 8, 1889.
- LAFITAU, J.F.:  
*Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 vol., Paris, 1724.
- LAFONT, P.B.:  
*Tó ló i Djvat, Coutumier de la tribu Jaraj* (Publication de l'École française d'Extrême-Orient), Paris, 1961.

- LAGUNA, F. de:  
„Tlingit Ideas about the Individual“, *SWJA*, vol. 10, nr. 2, Albuquerque, 1954.
- LAUFER, B.:  
„Introduction of Tobacco in Europe“ Leaflet 19, *Anthropology, Field Museum of Natural History*, Chicago, 1924.
- LAYENS, G. de et BONNIER, G.:  
*Cours complet d'apiculture*, Paris, Libr. gén. de l'enseignement (fără dată).
- LEACH, E.R.:  
„Telstar et les aborigènes ou «la Pensée sauvage» de Claude Lévi-Strauss“, *Annales*, nov.-déc., 1964.
- LE COINTE, P.:  
*A Amazonia Brasileira : Arvores e Plantas uteis*, Belem-Pará, 1934.
- LEEDS, A.:  
*Yaruro Incipient Tropical Forest Horticulture. Possibilities and Limits*. Vezi: Wilbert, J. ed., *The Evolution of Horticultural Systems*.
- LEHMANN-NITSCHKE, R.:  
(3) „La Constelación de la Osa Mayor“, *RMDLP*, t. 28 (3e sér., t. 4), Buenos Aires, 1924-1925.  
(5) „La Astronomía de los Tobas (segunda parte)“, *RMDLP*, t. 28 (3e sér., t. 4), Buenos Aires, 1924-1925.  
(6) „La Astronomía de los Mocovi“ *RMDLP*, t. 30 (3e sér., t. 6), Buenos Aires, 1927.  
(7) „Coricancha. El Templo del Sol en el Cuzco y las imágenes de su altar mayor“, *RMDLP*, t. 31 (3e sér., t. 7), Buenos Aires, 1928.  
(8) „El Caprimúlgido y los dos grandes astros“, *RMDLP*, t. 32, Buenos Aires, 1930.
- LÉRY, J. de:  
*Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, éd. Gaffarel, 2 vol., Paris, 1880.
- LÉVI-STRAUSS, C.:  
(0) „Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo“, *JSA*, n.s., t. 18, fasc. 2, Paris, 1936.  
(2) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.  
(3) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.  
(5) *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958.  
(6) „La Geste d'Asdiwal“, *École pratique des hautes études, Section des Sciences religieuses*, Annuaire (1958-1959), Paris, 1958.  
(8) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

- (9) *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
- (10) *Mythologiques\**. *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964 (citată ca CG, trad. română *Crud și gătit*, ed. Babel, București, 1995.)
- (11) *Race et histoire*, Paris, 1952.
- (12) „Le triangle culinaire“, *L'Arc*, nr. 26, Aix-en-Provence, 1965.
- LIPKIND, W.:  
 (2) „The Caraja“, in: *HSAI, BBAE 143*, 7 vol., Washington, D. C., 1946-1959.
- LOEB, E.:  
 „Pomo Folkways“, *UCPAAE*, vol. 19, nr. 2, Berkeley, 1926.
- LORÉDAN-LARCHEY:  
*Nouveau Supplément au dictionnaire d'argot*, Paris, 1889.
- MACHADO, O.X. de Brito:  
 „Os Carajás“, *Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publ. nr. 104, anexo 7*, Rio de Janeiro, 1947.
- McCLELLAN, C.:  
 „Wealth Woman and Frogs among the Tagish Indians“, *Anthropos*, t. 58, 102, 1963.
- MARCEL-DUBOIS, C.:  
 „Le toulouhou des Pyrénées centrales“, *Congrès et colloques universitaires de Liège*, vol. 19, Ethno-musicologie, II, 1960.
- MASSIGNON, G.:  
 „La Crécelle et les instruments des ténèbres en Corse“, *Arts et Traditions Populaires*, vol. 7, nr. 3-4, 1959.
- MEDINA, J. T.:  
 „The Discovery of the Amazon“, transl. by B. T. Lee, *American Geographical Society Special Publication nr. 17*, New York, 1934.
- MEGGITT, M.J.:  
 „Male-Female, Relationships in the Highlands of Australian New Guinea“, in: J. B. Warson, ed., *New Guinea, the Central Highlands*, *American Anthropologist*, n. s., vol. 66, nr. 4, part 2, 1964.
- MÉTRAUX, A.:  
 (1) *La Religion des Tupinamba*, Paris, 1928.  
 (3) „Myths and Tales of the Mataka Indians“, *Ethnological Studies 9*, Göteborg, 1939.  
 (5) „Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco“, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 40, Philadelphia, 1946.  
 (8) „Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)“, *RMP*, n.s., vol. 12, São Paulo, 1960.
- (9) *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, 1928.  
 (10) „Suicide Among the Mataka of the Argentine Gran Chaco“, *America Indigena*, vol. 3, nr. 3, Mexico, 1943.  
 (11) „Les Indiens Uro-Cipaya de Carangas: La Religion“, *JSA*, vol. XVII, 2, Paris, 1935.  
 (12) „Ethnography of the Chaco“, *HSAI, BBAE 143*, vol. 1, Washington, D.C., 1946.  
 (13) „Tribes of Eastern Bolivia and Madeira“, *HSAI, BBAE 143*, vol. 3.  
 (14) „Estudios de Etnografía Chaqueña“, *Anales del Instituto de Etnografía Americana. Universidad Nacional de Cuyo*, t. V, Mendoza, 1944.
- MÉTRAUX, A. and BALDUS, H.:  
 „The Guayakí“, *HSAI, BBAE 143*, vol. 1, Washington, D.C., 1946.
- MONTOYA, A. Ruiz de:  
*Arte, vocabulario, tesoro y catacismo de la lengua Guaraní (1640)*, Leipzig, 1876.
- MOONEY, J.:  
 „Myths of the Cherokee“, 19<sup>th</sup> *ARBAE*, Washington, D.C., 1898.
- MOURA, José de, S. J.:  
 „Os Münkü, 2a Contribuição ao estudo da tribo Iranche“, *Pesquisas Antropologia nr. 10*, Instituto Anchieta de Pesquisas, Porto Alegre, 1960.
- MURPHY, R.F.:  
 (1) „Mundurucú Religion“, *UCPAAE* vol. 49, nr. 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.
- MURPHY, R.F. and QUAIN, B.:  
 „The Trumai Indian of Central Brazil“, *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York, 1955.
- NIMUENDAJÚ, C.:  
 (1) „Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani“, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, 1914.  
 (2) „Sagen der Tembé-Indianer“, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 1915.  
 (3) „Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipai-Indianer“, *Anthropos*, t. 14-15, 1919-1920; 16-17, 1921-1922.  
 (5) „The Apinayé“, *The Catholic University of America. Anthropological Series, nr. 8*, Washington, D.C., 1939.  
 (6) „The Šerente“, *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles, 1942.

- (7) „Šerente Tales“, *JAFI*, vol. 57, 1944.  
 (8) „The Eastern Timbira“, *UCPAAE*, vol. 41, Berkeley-Los Angeles, 1946.  
 (9) „Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil“, *SWJA*, vol. 2, nr. 1, 1946.  
 (12) „The Tukuna“, *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley-Los Angeles, 1952.

NINO, B. de:

*Etnografía chiriguana*, La Paz, 1912.

NORDENSKIÖLD, E.:

- (1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig, 1912.  
 (3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, 1924.  
 (4) „La Vie des Indiens dans le Chaco“ trad. Beuchat, *Revue de Géographie*, vol. 6, 3e partie, 1912.  
 (5) „L'Apiculture indienne“, *JSA*, t. XXI, 1929, p. 169-182.  
 (6) „Modifications in Indian Culture through Inventions and Loans“, *Comparative Ethnographical Studies*, vol. 8, Göteborg, 1930.  
*Normais Climatológicas* (Ministerio da Agricultura, Serviço de Meteorologia), Rio de Janeiro, 1941.  
*Normais Climatológicas da área da Sudene* (Presidência da República, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), Rio de Janeiro, 1963.

BERG, K.:

„Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil“, *Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology*, Publ. nr. 15, Washington, D.C., 1953.

OGILVIE, J.:

„Creation Myths of the Wapisiana and Taruma, British Guiana“, *Folk-Lore*, vol. 51, London, 1940.

OLIVEIRA, C.E. de:

„Os Apinayé do Alto Tocantins“, *Boletim do Museu Nacional*, vol. 6, nr. 2, Rio de Janeiro, 1930.

OLSON, R.L.:

„The Social Organization of the Haisla of British Columbia“, *Anthropological Records II*, Berkeley, 1940.

ORBIGNY, A. d':

*Voyage dans l'Amérique méridionale*, Paris et Strasbourg, vol. 2, 1839-1843.

ORELLANA, F. de:

Cf. Medina, J. T.

ORICO, O.:

- (1) *Mitos amerindios*, 2a ed., São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.  
 (2) *Vocabulário de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1937.

OSBORN, H.:

- (1) „Textos Folklóricos en Guaraó“, *Boletín Indigenista Venezolano*, Años III-IV-V, Nr. 1-4, Caracas, 1956-1957 (1958).  
 (2) „Textos Folklóricos en Guaraó II“, *ibid.*, Año VI, nr. 1-4, 1958.  
 (3) „Textos Folklóricos Guaraó“, *Anthropologica*, 9, Caracas, 1960.

PALAVECINO, E.:

„Takjuaj. Un personaje mitológico de los Mataco“, *RMDLP*, n.s., nr. 7, Antropologia, t. 1, Buenos Aires, 1936-1941.

PARSONS, E. C.:

- (3) „Kiowa Tales“, *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. XXVII, New York, 1929.

PAUCKE, F.:

*Hacia allá y para acá (una estada entre los Indios Mocobies)*, 1794-1767, trad. esp. Tucumán- Buenos Aires, 4 vol., 1942-1944.  
*Pelo rio Mar - Missões Salesianas do Amazonas*, Rio de Janeiro, 1933.

PETTITOT, E.:

*Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, 1886.

PETRULLO, V.:

„The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela“, *Anthropological Papers nr. 11, Bureau of American Ethnology*, Washington, D.C., 1939.

PIERINI, F.:

„Mitología de los Guarayos de Bolivia“, *Anthropos*, t. 5, 1910.

PLUTARH:

„De Isis et d'Osiris“, *Les Œuvres morales de Plutarque* - trad. Amyot, 2 vol., Paris, 1584.

POMPEU SOBRINHO, Th.:

„Lendas Mehim“, *Revista do Instituto do Ceará*, vol. 49, Fortaleza, 1935.

PREUSS, K.Th.:

- (1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, 2 vol. Göttingen, 1921-1923.  
 (3) „Forschungsreise zu den Kagaba“, *Anthropos*, t. 14-21, 1919-1926.

- RAY, V.F.:  
„The Sanpoil and Nespelem“, *Reprinted by Human Relations Area Files*, New Haven, 1954.
- REICHARD, G. A.:  
„Wiyot Grammar and Texts“, *UCPAAE*, vol. 22, nr. 1, Berkeley, 1925.
- REICHEL-DOLMATOFF, G.:  
*Los Kogi*, 2 vol., Bogotá, 1949-1950 și 1951.
- REINBURG, P.:  
„Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et de Canelos“, *JS4*, vol. 13, 1921.
- RHODE, E.:  
„Einige Notizen über dem Indianerstamm der Terenos“, *Zeitschrift der Gesell. für Erdkunde zu Berlin*, vol. 20, 1885.
- RIBEIRO, D.:  
(1) „Religião e Mitologia Kadiuê“, *Serviço de Proteção aos Índios*, Publ. 106, Rio de Janeiro, 1950.  
(2) „Notícia dos Ofaié-Chavante“, *RMP*, n.s., vol. 5, São Paulo, 1951.
- RIGAUD, L.:  
*Dictionnaire d'argot moderne*, Paris, 1881.
- RIVET, P.:  
Cf. CRÉQUI-MONTFORT, G. de et RIVET, P.
- ROBERT, M.:  
Les Vanniers du Mas-Gauthier (Feytiat, près de Limoges) depuis un siècle“, *Ethnographie et Folklore du Limousin*, nr. 8, Limoges, déc. 1964
- ROCHEREAU, H. J.: (RIVET, P. et -):  
„Nociones sobre creencias usos y costumbres de los Carios del Occidente de Antioquia“, *JS4*, vol. 21, Paris, 1929.
- RODRIGUES, J. Barbosa:  
(1) „Poranduba Amazonense“, *Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, fasc. 2, 1886-1887, Rio de Janeiro, 1890.  
(2) *O Myrakytã e os idolos simbolicos. Estudo da origem asiatica da civilização do Amazonas nos tempos prehistoricos*, 2 vol., Rio de Janeiro, 1899.  
(3) „Lendas, crenças e superstições“, *Revista Brasileira*, t. X, 1881.  
(4) „Tribu dos Tembés. Festa da Tucanayra“, *Revista da Exposição Antropologica*, Rio de Janeiro, 1882.

- RONDON, C. M. da Silva:  
„Esbôço grammatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro“, *Publ. nr. 77 da Comissão... Rondon. Anexo 5, etnografia*, Rio de Janeiro, 1948.
- ROSSIGNOL:  
*Dictionnaire d'argot*, Paris, 1901.
- ROTH, W. E.:  
(1) „An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians“, *30<sup>th</sup> ARBAE* (1908-1909), Washington, D. C., 1915.  
(2) An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians“, *38<sup>th</sup> ARBAE* (1916-1917), Washington, D. C., 1924.
- ROYDS, Th. F.:  
*The Beasts, Birds and Bees of Virgil*, Oxford, 1914.
- ROYS, R. L.:  
(1) „The Ethno-Botany of the Maya“, *Middle Amer. Research Ser. Tulane University*, Publ. 2, 1931.  
(2) The Indian Background of Colonial Yucatan“, *Carnegie Institution of Washington*, Publ. 548, 1943.
- RUSSELL, F.:  
„The Pima Indians“, *26<sup>th</sup> ARBAE* (1904-1905), Washington, D. C., 1908.
- SAAKE, W.:  
(1) „Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana“, *Proceedings of the 32<sup>nd</sup> Congress of Americanists* (1956), Copenhagen, 1958.  
(2) „Dringende Forschungsaufgaben im Nordwestern Mato Grosso“, *34<sup>e</sup> Congrès International des Américanistes*, São Paulo, 1960.
- SAHAGÚN, B. de:  
*Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*. In 13 Parts; transl. by A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, Santa Fé, N. M., 1950-1963.
- SAINÉAN, L.:  
*Les Sources de l'argot ancien*, Paris, 1912.
- SAINT-HILAIRE, A. F. de:  
*Voyages dans l'intérieur du Brésil*, Paris, 1830-1851.
- SALT, G.:  
„A Contribution to the Ethology of the Meliponinae“, *The Transactions of the Entomological Society of London*, vol. LXXVII, London, 1929.

SAPIR, E.:

„Wishram Texts“, *Publications of the American Ethnological Society*, vol. II, 1909.

SCHADEN, E.:

- (1) „Fragmentos de mitologia Kayuá“, *RMP*, n.s., vol. 1, São Paulo, 1947.
- (4) *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* (ed. 1 in Boletim nr. 188, Antropologia, nr. 4, Universidade de São Paulo, 1954; 2e éd., São Paulo, 1962).
- (5) „Caracteres específicos da cultura Mbüá-Guarani“, nr. 1 și 2, *Revista de Antropologia*, vol. II, São Paulo, 1963.

SCHAEFFNER, A.:

„Les Kissi. Une société noire et ses instruments de musique“, *L'Homme, cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique*, Paris, 1951.

SCHAFER, E. H.:

„Ritual Exposure in Ancient China“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 14, nr. 1-2, 1951.

SCHOMBURGK, R.:

*Travels in British Guiana 1840-1844*, transl. and edit. by W. E. Roth, 2 vol., Georgetown, 1922.

SCHULLER, R.:

„The Ethnological and Linguistic Position of the Tacana Indians of Bolivia“, *American Anthropologist*, n. s., vol. 24, 1922.

SCHULTES, R. E.:

- (1) „Botanical Sources of the New World Narcotics“, *Psychedelic Review*, 1, 1963.
- (2) „Hallucinogenic Plants in the New World“, *Harvard Review*, 1, 1963.

SCHULTZ, H.:

- (1) „Lendas dos índios Krahó“, *RMP*, n.s., vol. 4, São Paulo, 1950.
- (2) „Informações etnográficas sobre os Umutina (1943, 1944 și 1945)“, *RMP*, n.s., vol. 13, São Paulo, 1961-1962.
- (3) „Informações etnográficas sobre os Suyá (1960)“, *RMP*, n.s., vol. 13, São Paulo, 1961-1962.

SCHWARTZ, H. B.:

- (1) „The Genus Melipona“, *Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.*, vol. LXIII, 1931-1932, New York, 1931-1932.
- (2) „Stingless Bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere“, *Bull. of the Amer. Mus. Nat. Hist.*, vol. 90, New York, 1948.

SÉBILLOT, P.:

„Le Tabac dans les traditions, superstitions et coutumes“, *Revue des Traditions Populaires*, t. 8, 1893.

SETCHELL, W.A.:

„Aboriginal Tobaccos“, *American Anthropologist*, n.s., vol. 23, 1921.

SILVA, P.A. Brüzzi Alves da:

*A Civilização Indígena do Uaupés*, São Paulo, 1962.

SIMONOT, D.:

„Autour d'un livre: «Le Chaos sensible», de Theodore Schwenk“, *Cahiers des Ingénieurs agronomes*, nr. 195, avril 1965.

SPEGAZZINI, C.:

„Al través de Misiones“, *Rev. Facultad Agr. Veterinaria, Univ. Nac. de La Plata*, ser. 2, vol. 5, 1905.

SPIER, L.:

- (1) „Southern Diegueño Customs“, *UCPAAE*, vol. 20, nr. 16, Berkeley, 1923.
- (2) „Klamath Ethnography“, *UCPAAE*, vol. 30, Berkeley, 1930.

SPIER, L. and SAPIR, E.:

„Wishram Ethnography“, *University of Washington Publications in Anthropology*, vol. III, 1930.

SPRUCE, R.:

*Notes of a Botanist on the Amazon and Andes...*, 2 vol., London, 1908.

STAHL, G.:

- (1) „Der Tabak im Leben Südamerikanischer Völker“, *Zeit. für Ethnol.*, vol. 57, 1924.
- (2) „Zigarre; Wort und Sach“, *id.*, vol. 62, 1930.

STEWART, J. H. and FARON, L. C.:

*Native Peoples of South America*, New York-London, 1959.

STIRLING, M. W.:

„Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians“, *BBAE 117*, Washington, D. C., 1938.

STRADELLI, E.:

- (1) „Vocabulário da língua geral português-nheêngatu e nheêngatu-português, etc.“, *RJHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.
- (2) „L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary“, *Bolletino della Società geografica Italiana*, vol. III, Roma, 1890.

- SUSNIK, B. J.:  
„Estudios Emok-Toba. Parte I<sup>ra</sup>: Fraseario“, *Boletín de la Sociedad científica del Paraguay*, vol. VII-1962, Etno-lingüística 7, Asunción, 1962.
- SWANTON, J. R.:  
(2) „Tlingit Myths and Texts“, *BBAE* 39, Washington, D. C., 1909.
- TASTEVIN, C.:  
(1) *La Langue Tapíhiya dite Tupí ou N'eêngatu*, etc. (Schriften der Sprachenkommission, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Band II), Vienne, 1910.  
(2) „Nomes de plantas e animais em lingua tupy“, *RMP*, T. 13, São Paulo, 1922.  
(3) „La Légende de Bóyusú en Amazonie“, *Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires*, 6<sup>e</sup> année, nr. 22, Paris, 1925.  
(4) „Le fleuve Murú. Ses habitants. – Croyances et mœurs kachinaua“, *La Géographie*, vol. 43, nr. 4-5, 1925.  
(5) „Le Haut Tarauacá“, *La Géographie*, vol. 45, 1926.
- TEBOTH, T.:  
„Diccionario Toba“, *Revista del Instituto de Antropología de la Univ. Nac. de Tucumán*, vol. 3, nr. 2, Tucumán, 1943.
- TEIT, J. A.:  
„The Shuswap“, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, 1909.
- TESCHAUER, S. J., Carlos:  
*Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, 3<sup>e</sup> edição, Porto Alegre, 1925.
- THEVET, A.:  
*Cosmographie universelle illustrée*, etc., 2 vol. Paris, 1575.
- THOMPSON, d'Arcy Wentworth:  
*On Growth and Form*, 2 vol., new ed., Cambridge, Mass., 1952.
- THOMPSON, J. E.:  
„Ethnology of the Mayas of Southern and Central British Honduras“, *Field Mus. Nat. Hist. Anthropol. Ser.*, vol. 17, Chicago, 1930.
- THOMSON, M.:  
„La Semilla del Mundo“, *Leyendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano, Recopiladas por James Bou, Presentadas por* -, Mimeogr.
- THOMSON, Sir A. Lansborough, ed.:  
*A New Dictionary of Birds*, London, 1964.

- THORPE, W. H.:  
*Learning and Instinct in Animals*, new ed. London, 1963.
- VAN BAAL, J.:  
„The Cult of the Bull-roarer in Australia and Southern New-Guinea“, *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, Deel 119, 2<sup>e</sup> Afl., 'S-Gravenhage, 1963.
- VAN GENNEP, A.:  
*Manuel de Folklore français contemporain*, 9 vol., Paris, 1946-1958.
- VELLARD, J.:  
*Histoire du curare*, Paris, 1965.
- VIANNA, U.:  
„Akuen ou Xerente“, *RIHGB*, t. 101, vol. 155 (ed. 1 1927), Rio de Janeiro, 1928.
- VIMAITRE, Ch.:  
*Dictionnaire d'argot fin-de-siècle*, Paris, 1894.
- VIRGILIU:  
*Géorgiques*, texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, 3<sup>e</sup> tirage, Paris, 1963.
- WAGLEY, Ch. and GALVÃO, E.:  
„The Tenetehara Indians of Brazil“, *Columbia Univ. Contributions to Anthropology*, 35, New York, 1949.
- WALLACE, A. R.:  
*A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, London, 1889.
- WATERMAN, T. T.:  
„The Religious Practices of the Diegueno Indians“, *UCPAAE*, vol. 8, nr. 6, Berkeley, 1910.
- WEISER, F. X.:  
*Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore (Trad. française à lucrării: Christian Feasts and Customs)*, New York, 1954), Paris, 1961.
- WELTFISH, G.:  
*The Lost Universe*, New York, 1965.
- WHIFFEN, Th.:  
*The North-West Amazons*, London, 1915.
- WILBERT, J.:  
(2) „Problemática de algunos métodos de pesca, etc.“, *Memorias. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, vol. XV, nr. 41, Caracas, 1956.

- (3) „Los instrumentos musicales de los Warrau“, *Antropológica*, nr. 1, p. 2-22, Caracas, 1956.
- (4) „Rasgos culturales circun-caribes entre los Warrau y sus inferencias“, *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XVI, nr. 45, 1956.
- (5) „Mitos de los Indios Yabarana“, *Antropológica*, nr. 5, Caracas, 1958.
- (6) „Puertas del Averno“, *Memorias, Sociedad de Ciencias Naturales La Salle*, t. XIX, nr. 54, 1959.
- (7) „Erzählgut der Yupa-Indianer“, *Anthropos*, t. 57, 3-6, 1962.
- (8) *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas, 1953.
- (9) „Warao Oral Literature“, *Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, Monography nr. 9, Caracas, 1964.

WILBERT, J., ed.:

*The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium*, Caracas, 1961.

WILLIAMSON, R. W.:

*The Mafulu. Mountain People of British New Guinea*, London, 1912.

WIRTH, D. M.:

(1) „A mitologia dos Vapidianos do Brasil“, *Sociologia*, vol. 5, nr. 3, São Paulo, 1943.

(2) „Lendas dos Indios Vapidianos“, *RMP*, n.s., vol. 4, São Paulo, 1950.

WRIGHT, A. R. and LONES, T. E.:

*British Calendar Customs. England*, vol. II, *Fixed Festivals. Jan.-May Inclusive* (Publ. of the Folklore Society, CII), London, 1938.

ZERRIES, O.:

(2) „The Bull-roarer among South American Indians“, *RMP*, n.s., vol. 7, São Paulo, 1953.

(3) „Kürbisrassel und Kopfgeister in Südamerika“, *Paideuma*, Band 5, Heft 6, Bamberg, 1953.



## LISTA ILUSTRĂȚIILOR DIN TEXT

|   |     |
|---|-----|
| Fig. 1. – Vinătorul de ara. (Desen de Riou, după J. Crevaux, <i>Voyage dans l'Amérique du Sud</i> , Paris, 1883, p. 263.)                           | 41  |
| Fig. 2. – Albină mandassaia ( <i>Melipona anthidioides quadrifasciata</i> ). (După Ihering, l. c., art. „mandassaia“.)                              | 56  |
| Fig. 3. – Bere, hidromel și băuturi de tutun în America de Sud. (Redesenat după <i>Handbook of South American Indians</i> , vol. 5, p. 533 și 540.) | 72  |
| Fig. 4. – <i>Lobo do mato sau guará</i> . (După Ihering, l. c., art. „guará“.)  | 87  |
| Fig. 5. – Irăra ( <i>Tayra harbara</i> ). (După A. E. Brehm, <i>La Vie des animaux. Les Mammifères</i> , vol. I, Paris, s. d., p. 601.)             | 92  |
| Fig. 6. – Tutun, ardei, miere.  | 93  |
| Fig. 7. – O vulpe sud-americană. (După Ihering, l. c., art. „cachorro do mato“.)  | 97  |
| Fig. 8. – Pasărea carancho ( <i>Polyborus plancus</i> ). (După Ihering, l. c., art. „carancho“.)  | 102 |
| Fig. 9. – Păsări carăcară ( <i>Milvago chimachima</i> ). (După Ihering, l. c., art. „carăcară“.)  | 104 |
| Fig. 10. – Lupta jaguarului și a furnicarului. (Redesenat după Nimuendajú 12, fig. 13, p. 142.)   | 139 |
| Fig. 11. – Sistemul de opoziții între băuturi fermentate și băuturi nefermentate.   | 162 |
| Fig. 12. – Bombacee. Figură de joc de sfori la indienii warrau. (După Roth 2, p. 533, fig. 300.)  | 201 |
| Fig. 13. – Regimul ploilor în Guyana și în bazinul lui rio Negro (După Knoch, p. G 85.)   | 272 |
| Fig. 14. – Raia cu cîrlige. Figură la jocul de sforicele la indienii warrau. (După Roth 2, p. 543, fig. 318.)                                       | 311 |
| Fig. 15. – Structura codului acustic.   | 332 |

|   |     |
|---|-----|
| Fig. 16 – Tucani. Desen de Valette. (După Crevaux, <i>l.c.</i> , p. 82.) . . .  | 371 |
| Fig. 17. – Mierea, sau copacul scorbutos. Figură la jocul cu sfo-<br>ricele, la indienii warrau. (După Roth, 2 p. 525, fig. 288.) . . .             | 389 |
| Fig. 18. – Reprezentare schematică a unui /wabu/. (După<br>Nimuendajú 6, pl. III.) . . . . .  | 406 |
| Fig. 19. – Cele două /hetsiwa/. (După Krause, <i>l.c.</i> , p. 333.) . . . . .  | 406 |
| Fig. 20. – Sistemul raporturilor dintre miturile tutunului fumat<br>( <i>la dreapta</i> ) și miturile tutunului băut ( <i>la stînga</i> ) . . . . . | 440 |
| Fig. 21 – Sistemul raporturilor dintre miturile despre originea<br>apei, focului și tutunului. . . . .  | 446 |
| Fig. 22. – Sistre antice și sunători americane. (După Lafitau,<br>vol. I, p. 194.) . . . . .  | 451 |
| Fig. 23. – Sistemul operațiunilor culinare. . . . .   | 462 |
| Fig. 24 – Sistemul tigvei. . . . .  | 473 |

## TABLA DE MATERII

|   |     |
|---|-----|
| PREFAȚĂ . . . . .   | 5   |
| CUVÎNT ÎNAINTE . . . . .  | 17  |
| <i>PENTRU ACORDARE</i> . . . . .  | 19  |
| <i>PARTEA ÎNȚII</i>   |     |
| <i>USCAT ȘI UMED</i> . . . . .  | 53  |
| I. <i>Dialogul mierii și tutunului</i> . . . . .  | 55  |
| II. <i>Jivina aridă</i> . . . . .   | 73  |
| III. <i>Povestea fetei nebune după miere, a josnicului ei<br/>          seducător și a timidului ei soț</i> . . . . . | 108 |
| A. În Chaco . . . . .   | 108 |
| B. În stepele Braziliei centrale . . . . .  | 124 |
| <i>PARTEA A DOUA</i>  |     |
| <i>OSPĂȚUL BROAȘTEI</i> . . . . .   | 155 |
| I. <i>Variațiuni 1, 2, 3.</i> . . . . .   | 157 |
| II. <i>Variațiuni 4, 5, 6.</i> . . . . .  | 218 |
| <i>PARTEA A TREIA</i>   |     |
| <i>AUGUST ÎN POST</i> . . . . .   | 265 |
| I. <i>Noaptea înstelată</i> . . . . .   | 267 |
| II. <i>Zgomote în pădure</i> . . . . .  | 299 |
| III. <i>Întoarcerea căutătorului de păsări</i> . . . . .  | 337 |



## PARTEA A PATRA

|  |     |
|--|-----|
| <i>INSTRUMENTELE BEZNEI</i> .....        | 363 |
| I. <i>Vacarmul și duhoarea</i> .....     | 365 |
| II. <i>Armonia sferelor</i> .....        | 427 |
| <i>LISTA SIMBOLURILOR</i> .....          | 479 |
| <i>INDEXUL MITURILOR</i> .....           | 481 |
| <i>INDEX GENERAL</i> .....               | 491 |
| <i>BIBLIOGRAFIE</i> .....                | 502 |
| <i>LISTA ILUSTRĂȚILOR DIN TEXT</i> ..... | 525 |
| <i>TABLA DE MATERII</i> .....            | 527 |

"Pământul mitologiei este rotund", spune Lévi-Strauss. Mitologia servește la constituirea unei imagini despre lume care să satisfacă anumite exigențe: coerență, consistență, și saturație. Pentru cel care înțelege miturile în spiritul tradiției, acestea nu sunt contradictorii, nu susțin teze dispartate și nu lasă neexplicat nimic din lumea experienței culturilor tradiționale. Nu acesta a fost și visul gânditorilor care au întemeiat știința modernă?

Ioan Pânzaru

