

# OEUVRE DE CHAIR : LA PETITE HISTOIRE DU PIC MANGEUR D'HOMMES

Marie-Laure Pilette  
*Université Laval*

*Abstract:* The full richness of Iroquois myths is rarely appreciated. Straddling many of the boundaries of the social imagination, they explore the most secret byways of Iroquois thought and tradition. In pursuit of this end, they utilize the most repressed and misunderstood of the languages expressed by and inscribed upon the body: cannibalism, which is the most brutal and raw expression of orality. At the margins of this cannibal discourse there is a place for a rhetoric of society. At the very core of the myth which is discussed in this paper, cannibalism becomes a social language, describing scenes which belong to day-to-day life. For instance, such is the case with hunting. The expression of these quotidian concerns in mythic form is a strategy for the denunciation of Iroquois social reality, or its acceptance only in the most distorted guise.

The myth discussed here commences with the entrapment of two brothers, when their prey, a woodpecker, metamorphoses into an alluring female. The skeletons of the two brothers are added to a pile of bones. Eventually, eight more brothers are lured to their deaths, leaving only two out of a dozen siblings alive. The youngest of the brothers enlists the reluctant aid of a cannibal, rolling head who is his maternal uncle. The rolling head turns into a whirlwind, and attacks the two sirens, turning them first into bones, and then back into birds. All but one of the ten dead brothers is revived. The myth depends on the confusion between women and birds. The hunters become the object of the hunt. The prey become hunters. Fundamentally, there is a confusion between hunting and war, on the one hand, and alliance and marriage, on the other hand. The myth expresses some of the structural contradictions which matriliney and matrilocality occasion, when men seek their spouses. It is the men who must change location, and women also have a role in arranging alliances. The Lévi-Straussian formula describes wife-takers in exogamous marriages as cannibals, and wife-givers as enemies and strangers in the eyes of the wife-takers. In the Iroquois case there is neither a

wife-taker nor a wife-giver, but rather female lenders who can become thieves.

*Résumé:* Méconnus dans tout ce qui constitue leur richesse, les mythes iroquois constituent un corpus des plus riches. Situés aux multiples frontières de l'imaginaire social, ils explorent les avenues les plus anodines et les plus secrètes de la pensée et des traditions iroquoises. Pour cela, ils utilisent le plus refoulé et le plus méconnu des langages exprimés par le corps et sur le corps, le cannibalisme, comme l'expression la plus brute et crue de l'oralité. Aux côtés de ce langage cannibal, il y a place pour une rhétorique sociale. Au sein du mythe que nous présentons ici, le cannibalisme devient un langage social décrivant des scènes qui appartiennent à la vie quotidienne. Tel est le cas, par exemple, pour la chasse. Ce regard sur le quotidien exprimé par le mythe vise, comme nous tenterons de le démontrer par l'analyse, à dénoncer, voire approuver – mais toujours en la déformant – la réalité sociale iroquoise.

---

Méconnus dans tout ce qui constitue leur richesse, les mythes iroquois constituent un corpus des plus riches. Situés aux multiples frontières de l'imaginaire social, ils explorent les avenues les plus anodines et les plus secrètes de la pensée et des traditions iroquoises. Pour cela, ils utilisent le plus refoulé et le plus méconnu des langages exprimés par le corps et sur le corps, le cannibalisme, comme l'expression la plus brute et crue de l'oralité. Aux côtés de ce langage cannibal, il y a place pour une rhétorique sociale. Au sein du mythe que nous présentons ici, le cannibalisme devient un langage social décrivant des scènes qui appartiennent à la vie quotidienne. Tel est le cas, par exemple, pour la chasse. Ce regard sur le quotidien exprimé par le mythe vise, comme nous tenterons de le démontrer par l'analyse, à dénoncer, voire approuver – mais toujours en la déformant – la réalité sociale iroquoise.

Les mythes sont l'incitation vers un ailleurs, fût-ce sous l'apparence de l'absurde. On est toujours invité au voyage et à ce pèlerinage dans l'imaginaire, pourvu que l'on se laisse prendre aux nombreux bricolages. Ainsi, le mythe ne saurait être une «source documentaire» (Lévi-Strauss 1973:208-209), car on ne veut pas y présenter un cliché instantané et fidèle de la réalité sociale dont on aurait juste un peu trafiqué les couleurs au cours du développement; on veut aller au-delà de cette réalité. Mais au-delà ne signifie pas non plus la folie ou le délire: le mythe n'est pas fou car il n'est pas une dénégation de la réalité, mais sa transformation. Dans sa transformation, il lui suffit d'être précis pour être opératoire.

Toutes les transformations opérées se font dans un cadre sémantique organisé. Ce cadre se situe sur deux niveaux: celui du cadre sémantique lui-même où évolue le mythe et celui des découpages de la réalité sociale effectués par les auteurs de ces mythes, c'est-à-dire les Iroquois eux-mêmes. Face à la réalité sociale concrète des Iroquois, et en particulier des Sénécas auprès des-

quels fut recueilli le mythe que nous analysons, s'ouvre un autre espace, une «autre scène», celle du mythe, qui s'aventure bien plus loin que la réalité sociale. Sur cette «scène», les rôles, les personnages et les fonctions sont en mouvance continue, une mouvance qui évolue au gré des manières de chasser, de s'accoupler et de manger. Les manières de manger sont particulièrement pertinentes en ce qui concerne le type de nourriture, la façon de se la procurer, de la préparer, de la servir, de la conserver ou de la partager.

Nous posons comme hypothèse de départ de cette analyse que tout ce qui entoure la nourriture et sa préparation est porteur de sens et se présente comme un modèle de relations sociales. Les mythes cannibales sénécas mettent en scène des modèles de relations sociales, avec les proches ou les étrangers, chaque fois que ces derniers chassent (procuration de la nourriture) et se mettent à table pour manger (assimilation de la nourriture). La métaphore cannibale offre, en tant que métaphore opératoire de base, ce langage du corporel avec le social comme si le corps (mangé et mangeant) était la seule manière de penser une certaine façon de vivre ensemble en famille et en société. L'univers mythique sénéca se présente comme un univers d'absorption orale : partout on digère, vomit, déguste, dévore, ce qui nous offre l'opportunité rêvée pour l'examen des métaphores dont usait, et use encore, la pensée traditionnelle iroquoise pour produire un discours sur le social.

Cette tradition orale iroquoise a fait l'objet de plusieurs études déjà, citons les travaux ethnographiques de W.N. Fenton (1962), F. Speck (1950), C.M. Barbeau (1914), W.M. Beauchamp (1889, 1893, 1922), H.M. Converse (1908), J.J. Cornplanter (1938), H. Hale (1883, 1888) et les études aux préoccupations plus analytiques de Y. Simonis (1973, 1977), D. Dassonville (1973), U. Chodowicz (1972) et même Lévi-Strauss (1984). Pour la plupart recueillis à la fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, ces mythes iroquois sont nombreux et offrent un corpus exceptionnellement riche et élaboré où cohabitent des héros cannibales les plus asociaux qui soient.

Tout élément intérieur ou extérieur au groupe est absorbé afin de le neutraliser ou de le mettre à profit. Pour illustrer cela, nous avons choisi de présenter un mythe cannibale recueilli dans la réserve de Cattaraugus à la fin du siècle dernier par J. Curtin et J.N.B. Hewitt.

### **Un système d'organisation sociale basé sur la famille utérine**

Avant toute analyse, arrêtons-nous quelques temps sur le rôle de la femme dans la société iroquoise traditionnelle. Ceci pour deux raisons : d'une part, parce que c'est une femme qui est cannibale dans le mythe que nous présentons et que ce dernier s'inscrit dans une tradition mythique iroquoise où l'ensemble des mythes cannibales mettent en scène des femmes gloutonnes qui ont «vis-à-vis du cannibalisme une position qui est rarement neutre [ . . . ]. On dirait qu'elle (la société) attend des femmes qu'elles en rajoutent» (Lévi-

Strauss 1984:145). Sur un total de 54 mythes étudiés en profondeur, ce sont les femmes qui font l'objet du plus grand nombre d'occurrences de cannibalisme (Pilette 1991:49-56). Cela est de toute évidence lié à leur rôle de pivot au sein de l'organisation sociale iroquoise traditionnelle.

Les Iroquois ont d'abord été connus comme horticulteurs pratiquant le brûlis près de leurs villages. Traditionnellement, l'ensemble de l'organisation sociale reposait sur un strict partage des activités entre les deux sexes au sein d'un système de parenté matrilineaire. Les familles se regroupent dans des maisons-longues. La maison-longue est symbole d'unité et de matrilinearité. Structure rectangulaire de poteaux et de plaques d'écorce, elle peut mesurer de 15 à 50 mètres de long et de 6 à 8 mètres de large. À chaque extrémité se trouve le blason d'un des huit clans au sein desquels se distribuent les familles. Le clan est un groupe strictement exogame et l'appartenance à un clan ne donne aucun droit territorial. À la tête de chaque maison-longue se trouve la «mère» ou «matrone» qui possède la maison et est doyenne de la famille. C'est en général la femme la plus âgée. Au moment de leur mariage, les femmes amènent les hommes dans leur propre famille. Les hommes, au contraire, quittent leur maison-longue pour aller vivre dans celle de la famille de leur nouvelle épouse. Cela dit, il ne semble pas que ces lois de la matrilocité aient été strictement appliquées si l'on en croit certains ethnohistoriens. Le manque de données claires sur le lieu de résidence après le mariage a permis plusieurs interprétations. Fenton (1951:41 [en note], 43) pense qu'il n'y a jamais eu de modèle de résidence défini. Notamment entre 1798 et 1800 lorsque l'agriculture ne fut plus le monopole des femmes avec l'arrivée des Quakers qui forcèrent les hommes à pratiquer l'agriculture et l'élevage et les réformes du prophète sénéca Handsome Lake au XIX<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui encore, le système matrilineaire est respecté mais le lieu de résidence du couple est plus ambilocal. Également, la Fédération iroquoise des Six Nations est construite sur le modèle de la maison longue<sup>1</sup>.

Au sein de la famille maternelle ou lignage, tous les enfants de la même génération se nomment frères et soeurs. Pour un homme, les femmes de la génération de sa mère sont toutes ses mères, tous les hommes de la même génération que sa mère sont ses oncles, les mères de ses mères sont ses grands-mères alors que les pères de ses oncles sont ses grands-pères. Tous les hommes de la génération de son père sont ses pères, les soeurs des pères sont les tantes et les membres de la génération qui précède sont les grands-mères et grands-pères. Les enfants de la soeur de son frère sont ses nièces et neveux alors que ceux de son frère sont ses filles et fils. Pour une femme, c'est exactement l'inverse.

Les individus ayant des parents consanguins de même sexe sont cousins parallèles et le mariage est strictement interdit entre eux puisqu'ils sont de même clan. Mais les alliances sont souvent encouragées entre membres de

parents consanguins de sexe opposé (cousins croisés). Les données sur les tabous liés à l'inceste sont très peu nombreuses. Morgan (1954:79) rapporte que la mariages est interdit entre les membres d'un même clan matrilinéaire et que cette règle ne s'applique pas aux relations du côté paternel (1954:79). Mais les travaux de Métais (1956:297, 385, 393, 400) suggèrent que les Iroquois possèderaient une double descendance : matrilinéaire et patrilinéaire. Richards (1957:40) explique qu'un informateur iroquois lui aurait dit que les Mohawks par exemple, reconnaissent une descendance par le père. Hewitt (1907:450) affirme qu'à la naissance, un enfant a certaines obligations envers le clan de son père et confirme que «strictly speaking, both clans form incest groups in relation to him (the child)». Goldenweiser (1914a) souligne que ce tabou lié à l'inceste ne comporte aucune implication totémique<sup>2</sup>. Il semble bien que le tabou de l'inceste soit bilatéral et qu'il en a toujours été ainsi selon Charlton (1968:39). Il existe cependant un autre type de tabou (Goldenweiser 1914b:139-140); il s'agit du tabou lié à la belle-mère (the Mother-in-law Taboo).

D'autre part, le rôle des femmes est également important sur le plan politique. Lorsqu'un chef meurt, la plus vieille femme de son clan auprès d'elle d'autres femmes de même clan (les mères de clan) et elles décident ensemble du choix de l'homme qui remplacera le défunt. Le résultat des délibérations est ensuite apporté au conseil du village puis au conseil de la nation (Fenton 1951:51). Les femmes sont également responsables de la Fête des morts et des cérémonies entourant les funérailles. Etant donné la continuelle absence des hommes dans la société traditionnelle iroquoise des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles en raison des nombreuses guerres et de la chasse, les femmes contrôlent à la fois biens et politique. Hormis le cas des armes de guerre, elles possèdent tout, de la maison-longue aux outils servant à l'agriculture en passant par les enfants et les prisonniers de guerre. C'est dans ce sens que vont les remarques de Diane Rothenberg au sujet des Sénéca :

The absence of male dominance in the family is contrastive with other societies in which unigeniture is favored. The manipulation of the lives of the children through promises of inheritance controlled by the father [...] seems inconceivable among the Senecas for reasons which include not only the lack of the importance of inheritance of land, but also for the lack of control parents, and particularly fathers, expect to exert on their children's life choice. (1986:31)

Aujourd'hui, les traditionnalistes cèdent encore aux femmes la maison longue, les biens domestiques et les enfants. Dispensatrices de sagesse, de bien-être et d'affection, les femmes iroquoises sont omniprésentes dans la vie de la communauté (Tooker 1984:109-123; Clermont 1983:286-290; Jensen 1977:423-441; Brown 1970:154-167) et se présentent de ce fait comme un des pivots de l'organisation sociale iroquoise<sup>3</sup>.

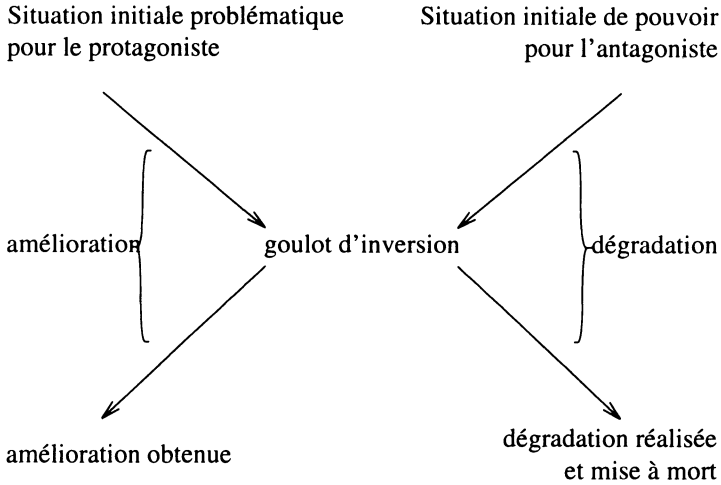
Le mythe que nous présentons comporte deux versions assez semblables : le mythe n° 105 dans la collection Curtin et Hewitt (1918:485-488) et le mythe n° 82 dans la collection Curtin (1923:482-486). L'histoire nous propose le scénario suivant : douze frères vivent ensemble et semblent mener une vie paisible de chasseurs jusqu'au jour où l'ainé, habile à la chasse comme avec les femmes, se voit pris au piège par la réversibilité entre un pic et une femme. Ce qui a pour effet d'anéantir non seulement ses talents de chasseur mais aussi de séducteur. Pourquoi cette femme est-elle à la fois femme (femme pouvant être séduite et épouse potentielle) et pic (gibier pouvant être chassé et nourriture potentielle)? Pourquoi n'est-elle pas femme ou pic au lieu de femme et pic? Autrement dit, sachant ce que nous savons sur le rôle des femmes dans la société iroquoise traditionnelle et sachant qu'accéder à un régime matrimonial organisé est également accéder à un régime alimentaire élaboré selon l'équation mythique iroquoise, quel type de décalage par rapport à la réalité ce mythe nous offre-t-il et d'autre part, comment s'y prend-il pour dire ce qu'il a à dire? Comment cette hypothèse s'articule-t-elle à l'intérieur du discours mythique iroquois? Quelles catégories essentielles de la pensée iroquoise nous fournit-il? À quel modèle de relation sociale interne à la communauté le mythe que nous proposons se réfère-t-il? À quelle expression de l'imaginaire des Iroquois des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles avons-nous affaire? C'est à ces questions que nous allons tenter de répondre à travers ce pèlerinage dans l'imaginaire.

### **Le cadre sémantique : le sablier iroquois**

On ne peut pas pénétrer l'univers mythique et l'imaginaire iroquois sans tenir compte de la morphologie des mythes eux-mêmes. Aussi, nous proposons ces quelques éclaircissements. Cette morphologie s'inscrit également dans la logique même de l'imaginaire qui obéit à des lois précises sur le plan sémantique comme nous l'avons mentionné plus tôt. L'ordre suivi par le discours mythique touche donc en premier lieu le cadre sémantique lui-même. Même très court, un récit comporte plusieurs séquences disposées d'une manière particulière. Ainsi, en fonction des juxtapositions des fonctions remplies ou à remplir par les acteurs, on y décèle peu à peu une structure sous-jacente donnant au récit son sens spécifique. De plus, il s'est avéré que chaque type de récit correspond à une juxtaposition particulière de ses séquences. Ces arrangements des séquences dans le récit ne sont pas en nombre illimité. Des analyses ultérieures nous ont permis de mettre à jour le fait que l'ensemble du corpus mythique iroquois possède une structure dont l'armature est celle du sablier. Cette notion de sablier n'est pas vraiment nouvelle, d'autres auteurs ont élaboré des formules qui nous semblent plus ou moins analogues : Lévi-Strauss en parlant de «symétrie inversée» (1974:248) et Bremond en parlant de «combinaison par accollement» (1966:64; 1973:132). Le terme même de

sablier a été porté à notre attention pour la première fois par D. Paulme (1976:41-43) alors qu'elle définissait les différents types de structures et d'arrangement des séquences narratives dans les contes africains.

La forme du sablier, telle qu'utilisée par les Iroquois, comporte cependant quelque chose de plus; elle nous indique que la partie se joue au goulot d'étranglement où se produisent les inversions dans le récit mythique. Nous parlons alors de «goulot d'inversion». Essentiellement, dans la première partie du sablier, deux acteurs s'affrontent et s'opposent. Nous les nommerons le protagoniste et l'antagoniste ou encore héros et anti-héros. Alors que dans la seconde partie, les situations, les fonctions et les rôles où se trouvaient les acteurs s'inversent. Le point d'inversion s'est fait au niveau du goulot d'étranglement du sablier. Définissons donc les propriétés des événements qui font que protagonistes et antagonistes ont des intérêts opposés au départ puis les propriétés des événements responsables de l'inversion. Ce passage d'une situation à une autre est rendu possible par une série de transformations qui se présentent sous la forme de séquences et qui constituent les modèles fondamentaux sur lesquels portera la progression de l'analyse. Nous utiliserons ici les deux types de séquences utilisés par C. Bremond<sup>4</sup> car elles s'adaptent bien à la métaphore du sablier et à la structure de pensée iroquoise: il s'agit de l'amélioration à obtenir et de la dégradation à venir. Le protagoniste, toujours démuné au départ, ne peut que voir une amélioration de sa situation alors que l'antagoniste, qui est l'être cannibale par excellence et dont la voracité insatiable inspire toutes les actions, ne peut que périr et son sort s'aggraver. Mais il ne périra pas avant d'avoir échangé sa situation avec le protagoniste. Dès la situation initiale, le protagoniste est en position critique et peut donc espérer une amélioration ou au pire, le statu quo. Par opposition, l'antagoniste qui se trouve dans une situation de pouvoir peut craindre, avec raison, une dégradation possible. À ce niveau, les mythes cannibales iroquois ne nous réservent aucune surprise. Ce sont les choix que font les acteurs qui enclenchent la situation en sablier et comme ils ne peuvent se trouver en même temps en situation d'amélioration ou de dégradation, la chute et les échecs de l'un alimentent l'ascension et les victoires de l'autre et vice-versa. L'antagoniste étant toujours foncièrement cannibale, il traque le protagoniste comme on traque un gibier. L'ingéniosité du protagoniste consiste alors à opérer des échanges et des transformations successives en bénéficiant de l'aide d'un certain nombre d'alliés (une tante, un vieux crâne moisi, un oncle cannibal repenti, une soeur, un animal protecteur, l'orenda).



Outre sa morphologie particulière, le mythe cannibale iroquois s'appuie sur des principes fondamentaux riches d'enseignements sur la société iroquoise traditionnelle. Ces principes sont constants puisque nous les avons trouvés vérifiés dans l'ensemble du corpus mythique cannibale iroquois que nous avons pu regrouper, soit 299 mythes dans les collections Curtin et Hewitt, Curtin et Parker. Aucun mythe ne présente la totalité de ces principes mais aucun n'est exempté de tous. Ces principes de base ont servi de support à nos hypothèses permettant d'entrevoir les rapports idéologiques dominants dans la société iroquoise et au sein de son système de parenté. Le mythe que nous présentons ici mène à l'identification de trois de ces principes de base essentiels à la compréhension du système de pensée iroquois :

- Trois acteurs sont les pivots des scénarios mythiques iroquois (les femmes, les oncles maternels et les étrangers) et sur eux reposent deux importantes institutions iroquoises : la guerre et l'alliance à l'intérieur et à l'extérieur, auxquels s'ajoute la chasse, quoique cette dernière soit souvent confondue avec les deux précédentes. Dans le mythe présenté, il s'agit de l'alliance et de la chasse.
- Ces deux institutions sont intimement liées dans les mythes tout en étant en antagonisme. Cet antagonisme s'exprime par des situations de tension de deux types : les tensions internes (alliances internes, c'est-à-dire rapports liés au lignage, à la relation homme/femme) et les tensions externes (la guerre et toute relation avec un étranger à la communauté). Dans le cas présent, il s'agit de tensions liées à la relation homme/femme, où la femme est traitée en véritable ennemie étrangère.
- Les mythes mentionnent avec plus d'insistance les tensions internes liées aux rapports homme/femme et au lignage que les tensions externes liées aux étrangers et traitent les premières sur le mode des secondes, c'est-à-



dire que les rapports d'alliance sont exprimés en termes de guerre ou de chasse.

Abordons maintenant l'étude proprement dite du mythe présenté.

### **Une partie de chasse transformée en drame familial**

Douze frères très bons chasseurs vivent ensemble. L'aîné, excellent chasseur et très habile avec les femmes, suit un jour un pic et s'apprête à lui tirer une flèche lorsque ce dernier se transforme en femme qui le séduit et l'attire vers elle. Elle l'amène à un rocher où une autre femme le transforme en os. À cet endroit gisent déjà des tas d'autres os. Les onze frères, inquiets, se mettent alors en deuil. Le 2<sup>ème</sup> frère disparaît de la même manière et des rumeurs courent disant qu'il aurait rencontré dans les bois deux femmes qui l'auraient endormi. Les deux femmes décident alors de mettre leurs victimes dans la terre jusqu'à ce que leurs frères les trouvent et les secourent.

Les dix frères restant sont de plus en plus inquiets. Huit autres disparaissent. Le 11<sup>ème</sup> veut alors garder le plus jeune à la maison car il l'aime et il veut quelqu'un pour prendre soin de lui lorsqu'il sera plus vieux. Mais le plus jeune veut partir lui aussi. Les préparatifs pour son départ vont bon train. Il emporte des écorces de hickory et des flèches magiques qui se transforment en arbres. Le 11<sup>ème</sup> frère est très inquiet car c'est le plus jeune de la famille qui est en train de braver le danger pour retrouver les frères disparus. Sur sa route, il entend un grognement sous la terre et découvre un homme au visage moisi qu'il ramène à la loge et soigne avec de la graisse d'ours. Poursuivant son chemin, il rencontre une taupe dont il emprunte les services pour aller sous la terre jusqu'à la tête d'un oncle cannibale. L'ayant rejoint, il lui parle le 1er et lui lance une flèche qui se transforme aussitôt en arbre. L'oncle qui n'est qu'une tête s'affole et se met à poursuivre le garçon en écrasant tout sur son passage. Il est devenu comme un véritable tourbillon. Le garçon continue d'envoyer les flèches qui balisent le parcours de la tête. Ce n'est que la dernière flèche qui parvient à l'amener jusqu'à la loge. Le 11<sup>ème</sup> frère qui attend près de la loge entend un grand vent s'approcher, ce qui lui indique l'arrivée de l'oncle. Il répand alors de la poudre de pierre partout autour de la loge et fait un grand feu. La tête s'y roule et promet ensuite aux deux frères de les aider. La tête restaure l'homme au visage moisi qui est un des dix frères disparus en lui soufflant sur le visage. La tête amène le plus jeune frère avec elle pour tuer les deux femmes qui se tiennent sur le rocher. Ces dernières tentent de faire rire la tête pour la maîtriser et de lui cracher dessus. En vain. Le pouvoir magique de l'oncle transforme les femmes en os. Sur l'ordre de l'oncle, le garçon lance les os en l'air. Ceux-ci deviennent des oiseaux (chouettes, faucons, corbeaux puis pics) et disparaissent. La tête ordonne alors de regrouper les squelettes et leur fait peur en leur disant qu'un grand vent va leur tomber dessus s'ils ne se relèvent pas. Un des squelettes est tué car il semblait trop pressé de manger. Les neuf frères sont retrouvés parmi eux et les douze frères sont enfin réunis<sup>5</sup>.

Le mythe oppose un jeune héros prodige et deux femmes destructrices. Le point de jonction entre les deux acteurs (goulot d'inversion) voit une inversion de leur situation réciproque dans le sens d'une dégradation pour les deux

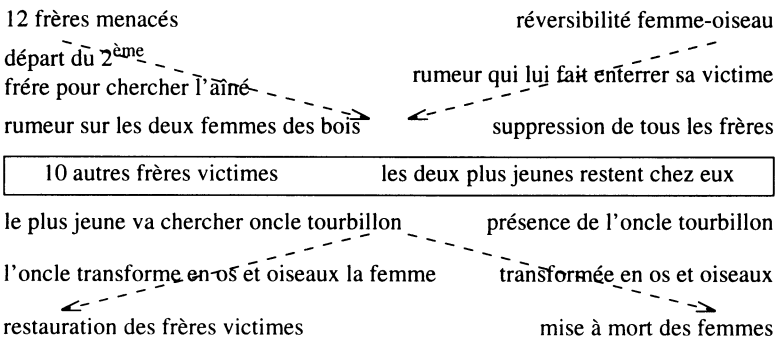
femmes et une amélioration pour le jeune homme. L'ensemble évolue bien sûr selon la forme du sablier.

**Tableau récapitulatif des séquences événementielles du mythe 105HC-82C**

Protagonistes	Antagoniste
<i>Situation initiale</i> : 12 frères menacés par une femme-oiseau	<i>Situation initiale</i> : femme-oiseau qui utilise sa réversibilité pour piéger les hommes
<i>Amélioration à obtenir</i> : départ du 2 <sup>ème</sup> frère en quête du frère aîné disparu	<i>Amélioration à obtenir</i> : suppression de tous les frères
<i>Dégradation possible</i> : rumeur disant que les deux frères auraient été victimes de deux femmes dans les bois qui les auraient endormis	<i>Dégradation possible</i> : la rumeur qui court à leur sujet les fait mettre leur 1 <sup>ère</sup> victime en terre pour que les autres frères viennent le chercher
<i>Dégradation réalisée</i> : 10 autres frères disparaissent en raison de la réversibilité femme-oiseau	<i>Amélioration temporaire</i> : les deux plus jeunes frères restent chez eux
<i>Processus d'amélioration</i> : le plus jeune va chercher l'oncle tourbillon	<i>Processus de dégradation</i> : venue de l'oncle tourbillon
<i>Amélioration obtenue</i> : l'oncle transforme les femmes en os et les os en oiseaux	<i>Dégradation réalisée</i> : transformée en os puis en oiseaux par l'oncle tourbillon
<i>Situation finale</i> : tous les frères sont restaurés	<i>Situation finale</i> : mise à mort des femmes

**Protagonistes**

**Antagoniste**



**Protagonistes**

**Antagoniste**

Parcourons en détail les différentes étapes du sablier. La situation initiale des 12 frères vivant ensemble est plutôt propice à la confusion du point de vue sémantique. Le frère aîné, habile à la chasse comme avec les femmes, se voit pris au piège par la simple réversibilité d'un pic<sup>6</sup>, qu'il s'apprêtait à tuer, en femme qui le séduit et l'attire à elle. Du coup, ses talents de chasseur et de séducteur se voient anéantis. En fait, il ne sait plus s'il doit être le chasseur guettant sa proie ou le séducteur cherchant une femme. La réversibilité femme/pic a bien vite fait de mettre à jour, de façon assez inattendue et habile, l'espace sémantique dans lequel se trouvait le héros. Cette réversibilité lui fait confondre à son insu, deux types de relations, soit la chasse et l'alliance. De plus, de chasseur chassant, il devient chasseur chassé et de séducteur séduisant, il n'est plus que séducteur séduit pour ne pas dire chasseur séduit et séducteur chassé. Ce que nous pouvons résumer dans la formule suivante : *habileté de chasseur avec le gibier et de séducteur avec les femmes + réversibilité gibier/femme = chasseur chassé/séducteur séduit + chasseur séduit/séducteur chassé, c'est-à-dire confusion chasse/alliance.*

On se trouve ici, une fois de plus, cette confusion entre chasse (ou guerre) et alliance chère aux Iroquois<sup>7</sup>. Le chasseur séducteur, tout comme le feront ses huit autres frères, se laisse séduire par la femme. Or cette dernière n'avait pas en tête une relation d'alliance, contrairement à ce qu'elle laisse croire, mais une relation de chasse où ce n'est pas elle qui serait le gibier mais bien le chasseur. On se trouve dans une double méprise. Croyant aller à la chasse, les chasseurs tombent dans une relation de séduction préliminaire à une alliance potentielle qui n'est en fait qu'une relation de chasse déguisée et la femme-pic ne sert en fait que de rabatteuse pour une autre femme qui transforme en os les hommes capturés. Cette autre femme est une alliée et son aide est proposée à la femme-oiseau en contrepartie d'un autre service qui est de recevoir de la chair humaine. Dix frères tomberont dans ce piège. Leur persévérance dans l'erreur (confusion femme-oiseau et confusion alliance-chasse) leur portera préjudice (dégradation réalisée pour les frères et amélioration temporaire pour la femme-oiseau qui se voit régulièrement approvisionnée en gibier humain). Tout vise à nous faire croire que la mise à mort du chef de la horde (le frère aîné) serait révélatrice d'une anomalie sociale au sein du groupe des douze frères. Pourquoi n'y avait-il pas de femme parmi eux et pourquoi confondent-ils tous chasse et alliance? L'issue de secours est trouvée par le plus jeune des frères qui reste à la maison, donc qui ne chasse, ni ne séduit. Il est ainsi à l'abri de la confusion et de la méprise – entre chasse et alliance et pic et femme – qui ont perdu ses frères. L'avant-dernier frère est aussi resté à la maison, mais son rôle est de second plan puisque ce n'est pas lui qui affrontera la femme-pic. Il fallait bien qu'il reste des vivants pour que la situation se débloque. Il faut également des intervenants pour que l'intrigue se dénoue. Cela est chose faite avec l'interven-

tion d'un oncle aux pulsions dévastatrices que le jeune homme parviendra à «domestiquer». Cet oncle n'est qu'une horrible tête sans corps où semblent coïncider l'homme et la bête. Cette «domestication» de l'oncle s'effectue en plusieurs étapes : le jeune héros construit des flèches magiques qui serviront à la capture de l'oncle-tête. Ses flèches se transforment en arbres et balisent ainsi le parcours de l'oncle-tête, affolé par les projets du jeune neveu et qui se déplace comme un véritable tourbillon. Bien que le mythe ne le mentionne aucunement, cette tête est sans doute cannibale comme toutes les têtes qui roulent parmi les mythes iroquois. Un indice cependant peut le laisser supposer. Lorsque l'autre frère, resté à la loge, aperçoit l'approche d'un tourbillon, il sait que cela annonce la venue de l'oncle. Il répand alors de la poudre de pierre autour de la loge et fait un grand feu. Une fois roulée dans la poudre, la tête leur annonce qu'elle va les aider à retrouver leurs frères et elle restaure, en soufflant dessus, le visage moisi d'un des frères ramenés à la maison. Cela n'est pas sans rappeler l'oncle cannibale d'un autre mythe auquel on donne des pierres à manger au lieu de chair humaine pour le guérir du cannibalisme (mythe n° 20 dans Curtin 1923:124-127 et n° 106 dans Curtin et Hewitt 1918:488-490).

La poudre de pierre et le feu ont un effet «adouçissant» et «domesticateur» sur la tête. La poudre annule son effet dévastateur en diminuant la force de son souffle. Ce qui nous donne la transformation suivante : *vent destructeur (tourbillon) + poudre = soufle salvateur. Puis tête dévastatrice + feu = oncle collaborateur*. Nous avons ici deux idées essentielles en jeu : d'une part, la proximité du feu domestique a donc un effet sur la tête en rappelant que les aliments cuisinés ont bien meilleur goût et que les aliments crus ne sont pas comestibles, et d'autre part, la crudité de l'oncle le rendait inconsommable (infréquentable) pour les neveux, car les germes de sa chair crue risquaient bien de contaminer les deux jeunes garçons. Roulé dans la poudre de pierre, sa voracité et son ardeur s'en trouvent délayées et dissoutes. L'effet est immédiat : au lieu de se montrer hostile aux deux jeunes frères, il propose son aide et affirme qu'il faut supprimer les deux femmes coupables. C'est à partir de ce moment que la situation des différents acteurs change et que le processus de dégradation connu jusque là par les jeunes chasseurs cesse pour faire place à une amélioration. La capitulation de l'oncle-tête marque le passage par le goulot d'inversion du sablier. L'oncle n'est pas le seul intervenant à subir une transformation afin d'être utilisable. Bien avant de transformer l'oncle, il fallait l'approcher. Ce que fait le jeune homme sous le déguisement d'une taupe dont il a emprunté le corps. Le plus jeune neveu et l'oncle-tête partent à la «chasse» aux femmes. Les deux femmes devenues à leur tour vraiment gibier, tentent de sauver la situation en faisant rire la tête et en lui crachant dessus pour l'affaiblir<sup>8</sup>, le crachat étant doté de pouvoir magique chez les Iroquois. Mais en vain. Elles sont aussitôt transformées en os par

l'oncle-tête; ceux-ci deviennent ensuite des oiseaux. Cette fois, l'interchangeabilité entre femme et oiseau n'est plus possible et devient une transformation irréversible. En fait, le pouvoir de réversibilité femme-oiseau est volé aux femmes et récupéré par le jeune homme. Autrefois instrument d'avilissement et de victimisation des chasseurs-séducteurs aux mains des femmes, cette réversibilité devient aux mains du frère des victimes, un instrument de châtement. La transformation méfait/châtiment tient dans la différence de celui ou de celle qui peut s'en faire le maître en s'en emparant. Les femmes sont vraiment devenues des oiseaux que les chasseurs pourront vraiment chasser. Selon l'évolution du récit en sablier, l'oncle a ici le rôle du rétributeur-punissant qui inflige à l'agresseur que sont les femmes l'équivalent du préjudice qu'elles ont causé. Ce qui nous donne les transformations suivantes : un faux pic qui est une vraie femme qui séduit les séducteurs et chasse les chasseurs perd son pouvoir de réversibilité pour ne devenir qu'un véritable oiseau que le chasseur peut vraiment chasser.

D'autre part, tout vise à nous faire croire que seul un non-chasseur et un non-séducteur (le plus jeune frère qui reste habituellement à la maison) peut être le sauveur de ses frères chasseurs-séducteurs. Sur lui seul en effet, la réversibilité de la femme-oiseau n'a pas de prise ni d'objet. Après la mort des femmes et leur transformation en oiseaux, les squelettes des frères sont ressuscités. Un d'entre eux est mis à mort car il était trop pressé de manger affirme le mythe. Détour iroquois, non dénué d'humour, pour expliquer qu'il était devenu cannibale. Ce détail sert à confirmer que les femmes étaient bien cannibales et que le squelette du jeune homme aurait été «contaminé» par elles. Ce détail est moins innocent qu'il ne le paraît : la contagion-contamination cannibale entre victime et prédateur est un thème qui connaît un grand nombre d'occurrences dans les récits cannibales iroquois<sup>9</sup>.

Comme nous l'avons souligné plusieurs fois, les relations d'alliance sont une fois de plus exprimées sur le modèle des relations de chasse et de guerre. Ce mythe comporte toutefois quelque chose de plus : la confusion relation d'alliance/relation de chasse et de guerre y est explicitement développée par la métaphore de la femme-oiseau. Toute alliance court toujours le risque de son contraire (la chasse et la guerre) et tout régime matrimonial non organisé (présidé par les femmes?) entraînerait un régime alimentaire non équilibré (cannibalisme) selon le mythe. Cela, nous le savions. Mais pourquoi cette réversibilité est-elle si fragile? Il est difficile de proposer des conclusions maintenant mais comme cela sera prouvé par ailleurs, les mythes iroquois sont continuellement aux prises avec l'antagonisme entre chasse et alliance. Les maux inhérents aux alliances sont-ils causés par le fait qu'elles sont présidées par les femmes? Comment cela est-il possible?

### **Souvent femme varie**

La réversibilité femme / oiseau dans ce mythe démontre particulièrement bien l'existence d'un antagonisme alliance / chasse chez les indiens Sénécas, et la façon dont il est résolu au niveau mythique. Dans une société patrilinéaire, les hommes sont fixes alors que ce sont les femmes qui sont mobiles et font l'objet de transaction entre donneurs (pères, frères) et preneurs de femmes (époux). Traditionnellement, chez les Iroquois, la matrilinearité et la matrilocalité produisent l'inverse. Les hommes y sont mobiles et les femmes fixes<sup>10</sup>. En fait, il ne s'agit pas vraiment de l'inverse car les femmes ne sont que «prêteuses» et non donneuses. Elles prêtent leurs filles et leurs fils qui continuent d'appartenir au clan de leur mère. Toute mère iroquoise sait que ses enfants n'appartiendront jamais complètement à la famille de leur père ni à leur père. Du fait de cette appartenance au lignage et de l'existence de matrilocalité, les femmes ne sont pas seulement prêteuses d'enfants, elles sont aussi preneuses d'hommes. Lorsqu'elles ne sont pas prêteuses, elles sont voleuses dit le mythe avec le rapt des chasseurs dans les bois. En d'autres termes, l'asymétrie entre les sexes du fait de la matrilocalité et de la matrilinearité fait souvent passer les femmes pour ennemies chez lesquelles les hommes vont s'aventurer comme à la chasse. C'est ce que tente de montrer ici le mythe. Chercher une épouse, c'est comme chercher un gibier qui peut être bien plus dangereux qu'un chasseur armé : c'est vivre l'aventure d'un univers étranger, c'est la nature dans tout ce qu'elle comporte de bon et de nocif, de nourrissant et de destructeur, de dangereux et de rassurant (les bois, la forêt).

On sort donc de la formule lévistraussienne décrivant le preneur de femme dans le mariage exogame comme cannibale et le donneur de femme comme ennemi et étranger aux yeux du preneur (1984:146). Dans le cas iroquois, il n'y a ni preneur, ni donneur, mais des prêteuses qui peuvent être voleuses. La récupération constante par les femmes leur donne cet aspect cannibale que les mythes soulignent sans cesse par les métaphores de chasse et de guerre. Coupables d'avoir traité des hommes en gibier, les femmes y sont traitées en ennemies et châtiées. C'est pourquoi la métaphore femme / oiseau est fragile et réversible et que toute relation d'alliance court toujours le risque de son contraire. La femme du mythe présenté ici se transforme constamment par ses formes et ses symbolés : tantôt chair épousable parce que femme, tantôt chair chassable (et mangeable) parce qu'oiseau, elle devient finalement chair chassée pour ne pas avoir été chair vraiment épousable. La réversibilité de cette chair en épousable/non épousable et chassable/non chassable est maîtrisée par le passage par l'état d'os. Ainsi, faut-il faire comprendre aux jeunes garçons (chasseurs et séducteurs) que souvent femme varie et que si l'on veut rendre inopérante cette capacité à la réversibilité, l'on ne doit pas badiner avec le gibier ni avec les femmes.

## Conclusion

On pourrait presque voir dans ce récit mythique une pièce en trois actes ou plutôt en trois plans. Acte I : Comment le séducteur fut séduit; Acte II : Comment le chasseur fut chassé; Acte III : Comment la chasseuse-séductrice fut chassée à défaut de ne pouvoir être séduite. L'ensemble est bâti du début à la fin sur une réversibilité entre la chasse et l'alliance et sur les dangers présentés par la confusion suscitée par cette réversibilité. Cette confusion introduite par une femme dans l'esprit du chasseur-séducteur est celle-ci : il ne faut pas chasser en croyant séduire, ni séduire en croyant chasser. De plus, toute séduction peut mener à la chasse et vice-versa. Si le véritable instigateur de cette confusion est la femme par sa capacité de se changer en oiseau, la vraie victoire, au niveau du mythe, revient finalement à l'homme iroquois qui prend en main son destin quant à son rôle à la chasse et dans l'alliance. À la femme lui soufflant : «je suis femme et tu me crois oiseau», il répond : «tu es femme mais je te transforme en oiseau», et il met fin de cette manière à toute confusion possible. Ne pouvant s'allier, il chasse, ou plutôt, il déclare la guerre.

Une femme peut donc prendre l'apparence d'un gibier (une proie) au sein de l'imaginaire iroquois mais n'être en fait qu'une chasseuse (prédatrice). Il faudrait donc ne rien comprendre à l'humour et à l'ironie iroquoise pour ne pas voir que l'imaginaire est à ce niveau en train de scruter une certaine réalité sociale dans ce qu'elle comporte de douloureux et de problématique pour l'homme sénéca en raison du système de parenté matrilineaire. Autrement dit, la grande interrogation serait celle-ci : comment faire pour ne pas se sentir chasseur chassé lorsqu'on se prépare pour l'alliance dans une société matrilineaire et matrilocale?

L'aspect prédateur des femmes dans ce mythe révèle assez distinctement l'impression d'impuissance des hommes au sein d'un système matrilineaire où les femmes président aux alliances et détiennent le pouvoir de permettre, interdire, recommander ou décommander en matière d'alliance. Entre chair à épouser et chair à chasser, il est toujours question d'oeuvre de chair, et la limite est parfois mince, chaque alliance risquant toujours de basculer dans son inverse, la chasse.

## Notes

1. Lors des réunions, le feu est placé au centre et représente le contrôle administratif. Mohawks, Onondagas et Sénécas sont appelés les grands frères ou *agadoni* ou encore le principe paternel alors que les Oneidas, Cayugas et Tuscaroras sont les frères cadets et représentent le principe maternel.
2. C'est à Shimony (1961:30-31) que nous devons la meilleure définition du tabou de l'inceste chez les Iroquois : «In general marriage and incest rules are at present diverse. [...] The common opinion is that marriage is prohibited with any known relative [...]. In the definition of incest tabu the relevant connections are not limited to the more common iroquoian uterine, or matrilineal relation, but also include agnatic links. Therefore, an Iroquois is for-

bidden to marry into his own ohwachira (his matrilineage) and into his father's kindred (agadônihô'no).»

3. Les réformes de Handsome Lake à la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas manqué de modifier quelque peu les structures traditionnelles de la société iroquoise. Les femmes plus âgées, les mères de clan, ne tardèrent pas à voir dans ces changements une menace certaine à leur position et à leur autorité. Les enseignements du prophète visaient à diminuer le pouvoir de la matrilinearité et l'exclusivité de la relation mère-fille au profit de la relation époux-épouse. En guise de représailles, certaines mères de clan n'hésitèrent pas à encourager leurs filles à la contraception, l'avortement et l'abandon de leur époux (voir Wallace 1972). Tooker (1984:109-110) montre que l'on a souvent surévalué et mal interprété le statut des femmes dans la société iroquoise. En effet, elle mentionne que la société iroquoise traditionnelle ne fut pas la seule société amérindienne d'Amérique du Nord à pratiquer un système fondé sur la matrilinearité et sur l'importance du rôle des femmes au sein de l'organisation socio-politique. Elle rattache cette surévaluation à ce qu'elle nomme «deux accidents de l'histoire» : d'une part, la très grande insistance de L. H. Morgan dans *Ancient Society* (1877), sur la matrilinearité iroquoise. Ce qui ne passa pas inaperçu, à l'époque, en raison des théories évolutionnistes sur l'humanité qui suggéraient que le matriarcat ait précédé le patriarcat et, en raison, de la diffusion de cet ouvrage parmi les sociétés européennes accoutumées au patriarcat. D'autre part, le grand nombre de documents sur les matrones iroquoises et le modèle de société sur lequel leur statut s'appuyait, inspira vivement F. Engels dans *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1895).
4. Bremond soutient le fait que tout récit suit trois phases obligatoires : la possibilité d'arriver d'un événement ou anticipation, la réalisation de cette possibilité et la complétion du processus par les résultats appropriés. L'ensemble étant toujours soumis à la double dimension de l'amélioration et de la dégradation.
5. Ce mythe a été traduit en français par nos propres soins. Le titre est également de nous. Le titre original pour les deux collections était : «The Twelve Brothers and Their Uncle, Dagwanoe'yent» (Curtin 1923:482-486; Curtin et Hewitt 1918:485-488).
6. Le pic ne comporte pas de rôle totémique particulier chez les Iroquois. Il est précisé dans ce récit qu'il s'agit d'un pic à tête rouge («red-headed woodpecker») (Curtin 1923:482; Curtin et Hewitt 1918:485). Nous savons d'autre part que, contrairement au huard considéré comme une sorcière et sur lequel pèse un interdit alimentaire, le pic est un gibier souvent chassé et constitue un mets très apprécié (Waugh 1991:135).
7. Cette confusion a déjà fait l'objet de plusieurs remarques à l'occasion de la présentation de deux mythes sénéca : Des cannibales accoucheurs à l'oncle qui voulait manger en copulant : Petite histoire de famille sénéca (Pilette 1990:25-37). De plus, pris avec des difficultés d'alliance tant à l'intérieur (avec les femmes) qu'à l'extérieur (avec les étrangers) – qui sont, dans les deux cas, des chercheurs de gibiers dans les mythes – les Iroquois ont été confrontés à de nombreux antagonismes. Ces points sont amplement développés dans Pilette (1991:164-196). L'étude de plusieurs mythes nous a permis de mettre à jour le fait que les mythes exacerbèrent des tensions internes (alliances avec les femmes) et faisaient passer en second plan les tensions externes (guerres avec les étrangers), alors que c'était exactement le contraire au niveau de la pratique sociale historique. Les mythes révélaient également que les alliances avec les femmes étaient souvent traitées sur le mode de la guerre (chasser ou faire la guerre aux femmes), alors que la guerre et la chasse aux étrangers, à l'extérieur de la communauté, étaient traitées sur le mode de l'alliance (alliance expansionniste avec les autres nations et adoption des étrangers).
8. Les vertus du rire dans la pensée mythique iroquoise seraient intéressantes à approfondir puisque nous avons rencontré au sein de l'énorme corpus iroquois plusieurs occurrences où le rire a effectivement la faculté de faire perdre la mémoire et constitue de ce fait une arme redoutable.



9. Une étude approfondie des récurrences de cannibalisme par contagion-contamination entre victime et prédateur a mis à jour un certain nombre de comportements spécifiques à cette situation. Citons, entre autres, le refus de la chasse, la nourriture obtenue sans effort, le mariage intergroupe et intragroupe, le refus de nourrir sa famille et, pour les femmes, de nourrir sa progéniture, le rapt, l'isolement social, l'inceste... (Pilette 1991:49-52).
10. Voir «L'épouse trop mobile et la soeur trop fixe ou de la bonne distance à observer avec les femmes» (Pilette 1993, à paraître).

## References Cited

- Barbeau, C.M.  
 1914 Supernatural Beings of the Huron and Wyandot. *American Anthropologist* 16:288-313.
- Beauchamp, W.M.  
 1889 Onondaga Tales. *Journal of American Folklore* 2:261-270.  
 1893 Onondaga Tales. *Journal of American Folklore* 6:173-180.  
 1922 Iroquois Folklore Gathered from the Six Nations of New York. Syracuse: Dehler Press.
- Bremond, C.  
 1966 La logique des possibles narratifs. *Communications* 8:60-76.  
 1973 Logique du récit. Paris: Seuil.
- Brown, J.K.  
 1970 Economic Organization and the Position of the Women among the Iroquois. *Ethnohistory* 17:154-167.
- Charlton, T.H.  
 1968 Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve. *Yale University Publication in Anthropology* 65.
- Chodowicz, U.  
 1972 La hantise et la pratique: le cannibalisme des Iroquois. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 6:55-69.
- Clermont, N.  
 1983 La place des femmes dans les sociétés iroquoiennes de la période du contact. *Recherches Amérindiennes au Québec* 4:286-290.
- Converse, H.M.  
 1908 Myths and Legends of the New York State Iroquois, éd. et annoté par A.C. Parker. *Bulletin* 125. Albany: New York Museum.
- Cornplanter, J.J.  
 1938 Legends of the Longhouse. New York: J.B. Lippincott.
- Curtin, J.  
 1923 Seneca Indian Myths. New York: Dutton.
- Curtin, J., et J.N.B. Hewitt  
 1918 Seneca Fiction, Legends and Myths. 32nd Annual Report of the Bureau of American Ethnology (1910-1911). Washington, DC: Bureau of American Ethnology.
- Dassonleville, D.  
 1973 Problème d'ethnoscience sénéca: manger de l'homme ou épouser des bêtes. *Recherches Amérindiennes au Québec* 1:93-113.

Fenton, W.N.

- 1951 Symposium on Local Diversity in Iroquois Culture. Bulletin 149. Washington, DC: Bureau of American Ethnology.
- 1962 This Island, the World on the Turtle's Back. *Journal of American Folklore* 75:283-300.

Goldenweiser, A.A.

- 1914a On Iroquois Work. Summary Report of the Geological Survey. Department of Mines, Canada.
- 1914b The Mother-in-law Taboo. *American Anthropologist* 16:139-140.

Hale, H.

- 1883 The Iroquois Book of Rites. Philadelphia: Brinton's Aboriginal Library of American Literature.
- 1888 Huron Folk-Lore. *Journal of American Folklore* 1:177-183.

Hewitt, J.N.B.

- 1907 Family. Bureau of American Ethnology. Bulletin 30, pp. 450-453. Washington, DC.

Jensen, J.M.

- 1977 Native American Women and Agriculture: A Seneca Case Study. *Sex Roles* 5:423-441.

Lévi-Strauss, C.

- 1971 L'homme nu: mythologiques IV. Paris: Plon.
- 1973 Anthropologie structurale deux. Paris: Plon.
- 1974 Le totémisme aujourd'hui. Paris: Plon.
- 1984 Paroles données. Paris: Plon.

Métais, P.

- 1956 Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives. Paris: Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, LIX.

Morgan, L.H.

- 1954 League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois. 2 vols. Human Relations Area File Reprint of the 1901 Edition (1<sup>ère</sup> édition en 1851). New Haven: Behavior Science Reprints.

Paulme, D.

- 1976 La mère dévorante. Paris: Gallimard.

Pilette, M.-L.

- 1990 Des cannibales accoucheurs à l'oncle qui voulait manger en copulant: petite histoire de famille sénéca. *Culture* 10(2):25-37.
- 1991a «Combattre pour s'allier ou s'allier pour combattre ou les deux paramètres du cannibalisme mythique et social des Iroquois des 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles». Ph.D. (ms.), Université Laval, Québec.
- 1991b Un dilemme iroquois: combattre pour s'allier et s'allier pour combattre. *Recherches Amérindiennes au Québec* 21(1-2):71-78.
- 1993 L'épouse trop mobile et la soeur trop fixe ou de la bonne distance à observer avec les femmes chez les Iroquois. *L'Homme: À paraître*.

Richards, C.B.

- 1957 *Matriarchy or Mistake : The Role of Iroquois Women through Time in Cultural Stability and Cultural Change*. Proceedings of the 1957 Annual Spring meeting of the American Ethnological Society, Seattle.

Rothenberg, D.

- 1986 *Property and People : Inheritance as Adaptation* (ms.). Papier présenté à The Conference on Iroquois Research, Rensselaerville, NY.

Shimony, A.A.

- 1961 *Conservatism among the Iroquois at the Six Nations Reserve*. New Haven : Yale University Publication in Anthropology 65.

Simonis, Y.

- 1973 *Éléments d'analyse structurale d'un récit cannibale sénéca*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 3:87-96.
- 1977 *Le cannibalisme des Iroquois : comportement social, environnement et structures de l'esprit*. *Anthropologie et Sociétés* 2:107-122.
- 1977 *Grand-mère, sa fille et ses petits-fils – mythes d'origine iroquois*. *Anthropologie et Sociétés* 3:63-78.

Speck, F.G.

- 1950 *Old World Tales among the Mohawk*. *Journal of American Folklore* 245:285-308.

Tooker, E.

- 1984 *Women in Iroquois Society, Interdisciplinary Approaches in Iroquois Studies*, éd. par M.F. Foster, J. Campisi et M. Mithun, pp. 109-123. Albany : State University of New York Press.

Wallace, A.F.C.

- 1972 *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York : Vintage Books.

Waugh, F.W.

- 1991 *Iroquois Foods and Food Preparation*. Ohsweken : Irocraft. Réimpression de l'édition de 1916. Anthropological Series n° 12. Ottawa : Government Printing Bureau.