

★ R E P R I S E



PIERRE CLASTRES

La Société contre l'État



LES ÉDITIONS DE MINUIT

PIERRE CLASTRES

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT

RECHERCHES D'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE



LES ÉDITIONS DE MINUIT

chapitre 1

Copernic et les sauvages*

« On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy. »

MONTAIGNE

Peut-on questionner sérieusement à propos du pouvoir ? Un fragment de *Par-delà le bien et le mal* commence ainsi : « S'il est vrai que de tous les temps, depuis qu'il y a des hommes, il y a eu aussi des troupeaux humains (confréries sexuelles, communautés, tribus, nations, Églises, États) et toujours un grand nombre d'hommes obéissant à un petit nombre de chefs ; si, par conséquent, l'obéissance est ce qui a été le mieux et le plus longtemps exercé et cultivé parmi les hommes, on est en droit de présumer que dans la règle chacun de nous possède en lui le besoin inné d'obéir, comme une sorte de *conscience formelle* qui ordonne : "Tu feras ceci, sans discuter ; tu t'abstiendras de cela, sans discuter" ; bref, c'est un "tu feras". » Peu soucieux, comme souvent, du vrai et du faux en ses sarcasmes, Nietzsche à sa manière isole néanmoins et circonscrit exactement un champ de réflexion qui, jadis confié à la seule pensée spéculative, se voit depuis deux décennies environ commis aux efforts d'une recherche à vocation proprement scientifique. Nous voulons dire l'espace du *politique* au centre duquel le *pouvoir* pose sa question : thèmes nouveaux, en anthropologie sociale, d'études de plus en plus nombreuses. Que l'ethnologie ne se soit intéressée que tardivement à la dimension politique des sociétés archaïques – son objet cependant préférentiel – voilà qui par ailleurs n'est pas étranger, on tentera de le montrer, à la problématique même du pouvoir : indice plutôt d'un mode spontané, immanent à notre culture et donc fort traditionnel, d'appréhender les relations politiques telles qu'elles se nouent en des cultures autres. Mais le retard se rattrape, les lacunes se comblient ; il y a désormais assez de textes et de descriptions pour que l'on puisse parler d'une anthropologie politique, mesurer ses résultats et réfléchir à la nature du pouvoir, à son origine, aux transformations enfin que l'histoire lui impose selon les types de société où il s'exerce. Projet ambitieux, mais tâche nécessaire qu'accomplit l'ouvrage considérable de J.W. Lapierre : *Essai sur le fondement du pouvoir politique*¹. Il s'agit là d'une entreprise d'autant plus digne d'intérêt qu'en ce livre se trouve d'abord rassemblée et exploitée une masse d'informations concernant non seulement les sociétés humaines, mais aussi les espèces animales sociales, et qu'ensuite l'auteur en est un philosophe dont la réflexion s'exerce sur les données fournies par les disciplines modernes que sont la « sociologie animale » et l'ethnologie.

* Étude initialement parue dans *Critique* (n° 270, nov. 1969).

¹ J. W. Lapierre, *Essai sur le fondement du pouvoir politique*, Publication de la Faculté d'Aix-en-Provence, 1968.

Il est donc ici question du pouvoir politique et, très légitimement, J.W. Lapierre se demande tout d'abord si ce fait humain répond à une nécessité vitale, s'il se déploie à partir d'un enracinement biologique, si, en d'autres termes, le pouvoir trouve son lieu de naissance et sa raison d'être dans la nature et non dans la culture. Or, au terme d'une discussion patiente et savante des travaux les plus récents de biologie animale, discussion nullement académique par ailleurs bien que l'on pût en prévoir l'issue, la réponse est nette : « L'examen critique des connaissances acquises sur les phénomènes sociaux chez les animaux et notamment sur leur processus d'autorégulation sociale nous a montré l'absence de toute forme, même embryonnaire, de pouvoir politique... » (p. 222). Déblayé ce terrain et assurée la recherche de n'avoir point à s'épuiser de ce côté-là, l'auteur se tourne vers les sciences de la culture et de l'histoire, pour interroger – section par le volume la plus importante de son enquête – « les formes “archaïques” du pouvoir politique dans les sociétés humaines ». Les réflexions qui suivent ont trouvé leur impulsion plus particulièrement dans la lecture de ces pages consacrées, dira-t-on, au pouvoir chez les Sauvages.

L'éventail des sociétés considérées est impressionnant ; assez largement ouvert en tout cas pour ôter le lecteur exigeant de tout doute éventuel quant au caractère exhaustif de l'échantillonnage, puisque l'analyse s'exerce sur des exemples pris en Afrique, dans les trois Amériques, en Océanie, Sibérie, etc. Bref, une récollection quasi complète, par sa variété géographique et typologique, de ce que le monde « primitif » pouvait offrir de différences au regard de l'horizon non archaïque, sur fond de quoi se dessine la figure du pouvoir politique en notre culture. C'est dire la portée du débat et le sérieux que requiert l'examen de sa conduite.

On imagine aisément que ces dizaines de sociétés « archaïques » ne possèdent en commun que la seule détermination de leur archaïsme précisément, détermination négative, comme l'indique M. Lapierre, qu'établissent l'absence d'écriture et l'économie dite de subsistance. Les sociétés archaïques peuvent donc profondément différer entre elles, aucune en fait ne ressemble à une autre et l'on est loin de la morne répétition qui ferait gris tous les Sauvages. Il faut alors introduire un minimum d'ordre en cette multiplicité afin de permettre la comparaison entre les unités qui la composent, et c'est pourquoi M. Lapierre, acceptant à peu près les classiques classifications proposées par l'anthropologie anglo-saxonne pour l'Afrique, envisage cinq grands types « en partant des sociétés archaïques dans lesquelles le pouvoir politique est le plus développé pour arriver finalement à celles qui présentent... presque pas, voire pas du tout de pouvoir proprement politique » (p. 229). On ordonne donc les cultures primitives en une typologie fondée en somme sur la plus ou moins grande « quantité » de pouvoir politique que chacune d'entre elles offre à l'observation, cette quantité de pouvoir pouvant tendre vers zéro, « ... certains groupements humains, dans des conditions de vie déterminées qui leur permettaient de subsister en petites “sociétés closes”, ont pu se passer de pouvoir politique » (p. 525).

Réfléchissons au principe même de cette classification. Quel en est le critère ? Comment définit-on ce qui, présent en plus ou moins grande quantité, permet d'assigner telle place à telle société ? Ou, en d'autres termes, qu'entend-on, fût-ce à titre provisoire, par pouvoir politique ? La question est, on l'admettra, d'importance puisque, dans l'intervalle supposé séparer sociétés sans pouvoir et sociétés à pouvoir, devraient se donner simultanément l'essence du pouvoir et son fondement. Or, on n'éprouve pas l'impression, à suivre les analyses pourtant minutieuses de M. Lapierre, d'assister à une rupture, à une discontinuité, à un saut radical qui, arrachant

les groupes humains à leur stagnation prépolitique, les transformerait en société civile. Est-ce alors à dire qu'entre les sociétés à signe + et celles à signe –, le passage est progressif, continu et de l'ordre de la quantité ? S'il en est ainsi, la possibilité même de classer des sociétés disparaît, car entre les deux extrêmes – sociétés à État et sociétés sans pouvoir – figurera l'infinité des degrés intermédiaires, faisant à la limite de chaque société particulière une classe du système. C'est d'ailleurs à quoi aboutirait tout projet taxinomique de cette sorte, au fur et à mesure que s'affine la connaissance des sociétés archaïques et que se dévoilent mieux par suite leurs différences. Par conséquent, dans un cas comme dans l'autre, dans l'hypothèse de la discontinuité entre non-pouvoir et pouvoir ou dans celle de la continuité, il semble bien qu'aucune classification des sociétés empiriques ne puisse nous éclairer ni sur la nature du pouvoir politique ni sur les circonstances de son avènement, et que l'énigme persiste en son mystère.

« Le pouvoir s'accomplit dans une relation sociale caractéristique : commandement-obéissance » (p. 44). D'où il résulte d'emblée que les sociétés où ne s'observe pas cette relation essentielle sont des sociétés sans pouvoir. On y reviendra. Ce qu'il convient de relever d'abord, c'est le traditionalisme de cette conception qui exprime assez fidèlement l'esprit de la recherche ethnologique : à savoir la certitude jamais mise en doute que le pouvoir politique se donne seulement en une relation qui se résout, en définitive, en un rapport de coercition. De sorte que sur ce point, entre Nietzsche, Max Weber (le pouvoir d'État comme monopole de l'usage légitime de la violence) ou l'ethnologie contemporaine, la parenté est plus proche qu'il n'y paraît et les langages diffèrent peu de se dire à partir d'un même fond : la vérité et l'être du pouvoir consistent en la violence et l'on ne peut pas penser le pouvoir sans son prédicat, la violence. Peut-être en est-il effectivement ainsi, auquel cas l'ethnologie n'est point coupable d'accepter sans discussion ce que l'Occident pense depuis toujours. Mais il faut précisément s'en assurer et vérifier sur son propre terrain – celui des sociétés archaïques – si, lorsqu'il n'y a pas coercition ou violence, on ne peut pas parler de pouvoir.

Qu'en est-il des Indiens d'Amérique ? On sait qu'à l'exception des hautes cultures du Mexique, d'Amérique centrale et des Andes, toutes les sociétés indiennes sont archaïques : elles ignorent l'écriture et « subsistent », du point de vue économique. Toutes, d'autre part, ou presque, sont dirigées par des leaders, des chefs et, caractéristique décisive digne de retenir l'attention, aucun de ces caciques ne possède de « pouvoir ». On se trouve donc confronté à un énorme ensemble de sociétés où les détenteurs de ce qu'ailleurs on nommerait pouvoir sont en fait sans pouvoir, où le politique se détermine comme champ hors de toute coercition et de toute violence, hors de toute subordination hiérarchique, où, en un mot, ne se donne aucune relation de commandement-obéissance. C'est là la grande différence du monde indien et ce qui permet de parler des tribus américaines comme d'un univers homogène, malgré l'extrême variété des cultures qui s'y meuvent. Conformément donc au critère retenu par M. Lapierre, le Nouveau Monde tomberait en sa quasi-totalité dans le champ prépolitique, c'est-à-dire dans le dernier groupe de sa typologie, celui qui rassemble les sociétés où « le pouvoir politique tend vers zéro ». Il n'en est rien cependant, puisque des exemples américains ponctuent la classification en question, que des sociétés indiennes sont incluses dans tous les types et que peu d'entre elles appartiennent justement au dernier type qui devrait normalement les regrouper toutes. Il y a là quelque malentendu, car de deux choses l'une : ou bien l'on trouve en certaines sociétés des

chefferies non impuissantes, c'est-à-dire des chefs qui, donnant un ordre, le voient exécuter, ou bien cela n'existe pas. Or l'expérience directe du terrain, les monographies des chercheurs et les plus anciennes chroniques ne laissent là-dessus aucun doute : s'il est quelque chose de tout à fait étranger à un Indien, c'est l'idée de donner un ordre ou d'avoir à obéir, sauf en des circonstances très spéciales comme lors d'une expédition guerrière. Comment en ce cas les Iroquois figurent-ils dans le premier type, aux côtés des royautes africaines ? Peut-on assimiler le Grand Conseil de la Ligue des Iroquois avec « un État encore rudimentaire, mais déjà nettement constitué » ? Car si « le politique concerne le fonctionnement de la société globale » (p. 41) et si « exercer un pouvoir, c'est *décider pour* le groupement tout entier » (p. 44), alors on ne peut dire que les cinquante sachems qui composaient le Grand Conseil iroquois formaient un État : la Ligue n'était pas une société globale, mais une alliance politique de cinq sociétés globales qui étaient les cinq tribus iroquoises. La question du pouvoir chez les Iroquois doit donc se poser, non au niveau de la Ligue, mais à celui des tribus : et à ce niveau, n'en doutons pas, les sachems n'étaient assurément pas mieux pourvus que le reste des chefs indiens. Les typologies britanniques des sociétés africaines sont peut-être pertinentes pour le continent noir ; elles ne peuvent servir de modèle pour l'Amérique car, redisons-le, entre le sachem iroquois et le leader de la plus petite bande nomade, il n'y a pas de différence de nature. Indiquons d'autre part que si la confédération iroquoise suscite, à juste titre, l'intérêt des spécialistes, il y eut ailleurs des essais, moins remarquables car discontinus, de ligues tribales, chez les Tupi-Guarani du Brésil et du Paraguay entre autres.

Les remarques qui précèdent voudraient problématiser la forme traditionnelle de la problématique du pouvoir : il ne nous est pas évident que coercition et subordination constituent l'essence du pouvoir politique *partout et toujours*. En sorte que s'ouvre une alternative : ou bien le concept classique du pouvoir est adéquat à la réalité qu'il pense, auquel cas il lui faut rendre compte du non-pouvoir là où on le repère ; ou bien il est inadéquat, et il faut alors l'abandonner ou le transformer. Mais il convient auparavant de s'interroger sur l'attitude mentale qui permet à une telle conception de s'élaborer. Et, en vue de cela, le vocabulaire même de l'ethnologie est susceptible de nous mettre sur la voie.

Considérons tout d'abord les critères de l'archaïsme : absence d'écriture et économie de subsistance. Il n'y a rien à dire sur le premier, car il s'agit d'une donnée de fait : une société connaît l'écriture ou ne la connaît pas. La pertinence du second paraît en revanche moins assurée. Qu'est-ce en effet que « subsister » ? C'est vivre dans la fragilité permanente de l'équilibre entre besoins alimentaires et moyens de les satisfaire. Une société à économie de subsistance est donc telle qu'elle parvient à nourrir ses membres seulement de justesse, et qu'elle se trouve ainsi à la merci du moindre accident naturel (sécheresse, inondation, etc.), puisque la diminution des ressources se traduirait mécaniquement par l'impossibilité d'alimenter tout le monde. Ou, en d'autres termes, les sociétés archaïques ne vivent pas, mais survivent, leur existence est un combat interminable contre la faim, car elles sont *incapables de produire des surplus*, par carence technologique et, au-delà, culturelle. Rien de plus tenace que cette vision de la société primitive, et rien de plus faux en même temps. Si l'on a pu récemment parler des groupes de chasseurs-collecteurs paléolithiques comme des « premières sociétés d'abondance² », que n'en sera-t-il pas des agricul-

² M. Sahlins, « La Première Société d'abondance », *Les Temps modernes*, octobre 1968.

teurs « néolithiques³ » ? On ne peut s'étendre ici sur cette question d'importance décisive pour l'ethnologie. Indiquons seulement que bon nombre de ces sociétés archaïques « à économie de subsistance », en Amérique du Sud par exemple, produisaient une quantité de *surplus* alimentaire souvent *équivalente* à la masse nécessaire à la consommation annuelle de la communauté : production donc capable de satisfaire doublement les besoins, ou de nourrir une population deux fois plus importante. Cela ne signifie évidemment pas que les sociétés archaïques ne sont pas archaïques ; il s'agit simplement de pointer la vanité « scientifique » du concept d'économie de subsistance qui traduit beaucoup plus les attitudes et habitudes des observateurs occidentaux face aux sociétés primitives que la réalité économique sur quoi reposent ces cultures. Ce n'est en tout cas pas de ce que leur économie était de subsistance que les sociétés archaïques « ont survécu en état d'extrême sous-développement jusqu'à nos jours » (p. 225). Il nous semble même qu'à ce compte-là c'est plutôt le prolétariat européen du XIX^e siècle, illettré et sous-alimenté, qu'il faudrait qualifier d'archaïque. En réalité, l'idée d'économie de subsistance ressortit au champ idéologique de l'Occident moderne, et nullement à l'arsenal conceptuel d'une science. Et il est paradoxal de voir l'ethnologie elle-même victime d'une mystification aussi grossière, et d'autant plus redoutable qu'elle a contribué à orienter la stratégie des nations industrielles vis-à-vis du monde dit sous-développé.

Mais tout cela, objectera-t-on, n'a que peu à voir avec le problème du pouvoir politique. Au contraire : la même perspective qui fait parler des primitifs comme « d'hommes vivant péniblement en économie de subsistance, en état de sous-développement technique... » (p. 319) détermine aussi le sens et la valeur du discours familier sur le politique et le pouvoir. Familier en ce que, de tout temps, la rencontre entre l'Occident et les Sauvages fut l'occasion de répéter sur eux le même discours. En témoigne par exemple ce que disaient les premiers découvreurs européens du Brésil des Indiens Tupinamba : « Gens sans foi, sans loi, sans roi. » Leurs *mburuvicha*, leurs chefs, ne jouissaient en effet d'aucun « pouvoir ». Quoi de plus étrange, pour des gens issus de sociétés où l'autorité culminait dans les monarchies absolues de France, de Portugal ou d'Espagne ? C'étaient là barbares qui ne vivaient pas en société policée. L'inquiétude et l'agacement de se trouver en présence de l'anormal disparaissaient par contre dans le Mexique de Moctezuma ou au Pérou des Incas. Là les conquistadors respiraient un air habituel, l'air pour eux le plus tonique, celui des hiérarchies, de la coercition, du vrai pouvoir en un mot. Or s'observe une remarquable continuité entre ce discours sans nuances, naïf, sauvage pourrait-on dire, et celui des savants ou des chercheurs modernes. Le jugement est le même s'il s'énonce en termes plus délicats, et l'on trouve sous la plume de M. Lapiere nombre d'expressions conformes à l'aperception la plus courante du pouvoir politique dans les sociétés primitives. Exemples : « Les "chefs" Trobriandais ou Tikopiens ne détiennent-ils pas une puissance sociale et un pouvoir économique très développés, contrastant avec un pouvoir proprement politique très *embryonnaire* ? » (p. 284). Ou bien : « Aucun peuple nilotique *n'a pu s'élever* au niveau d'organisations politiques centralisées des grands royaumes bantous » (p. 365). Et encore : « La société lobi *n'a pas pu* se donner une organisation politique » (p. 435, note 134)⁴. Que signifie en fait ce type de vocabulaire où les termes d'*embryonnaire*, naissant, peu développé, apparaissent très

³ Sur les problèmes que pose une définition du néolithique, cf. dernier chapitre, p. 171.

⁴ C'est nous qui soulignons.

souvent ? Il ne s'agit certes pas de chercher de mauvaise querelle à un auteur, car nous savons bien que ce langage est celui-même de l'anthropologie. Nous tentons d'accéder à ce que l'on pourrait appeler l'archéologie de ce langage et du savoir qui croit s'y faire jour, et nous nous demandons : qu'est-ce que ce langage dit exactement et à partir de quel lieu dit-il ce qu'il dit ?

Nous avons constaté que l'idée d'économie de subsistance voudrait être un jugement de fait, mais enveloppe en même temps un jugement de valeur sur les sociétés ainsi qualifiées : évaluation qui détruit aussitôt l'objectivité à quoi elle prétend s'arrêter. Le même préjugé – car en définitive il s'agit de cela – pervertit et voue à l'échec l'effort pour juger le pouvoir politique en ces mêmes sociétés. À savoir que le modèle auquel on le rapporte et l'unité qui le mesure sont constitués *d'avance* par l'idée du pouvoir tel que l'a développé et formé la civilisation occidentale. Notre culture, depuis ses origines, pense le pouvoir politique en terme de relations hiérarchisées et autoritaires de commandement-obéissance. Toute forme, réelle ou possible, de pouvoir est par suite réductible à cette relation privilégiée qui en exprime *a priori* l'essence. Si la réduction n'est pas possible, c'est que l'on se trouve dans l'en-deçà du politique : le défaut de relation commandement-obéissance entraîne *ipso facto* le défaut de pouvoir politique. Aussi existe-t-il non seulement des sociétés sans État, mais encore des sociétés sans pouvoir. On aura depuis longtemps reconnu l'adversaire toujours vivace, l'obstacle sans cesse présent à la recherche anthropologique, l'*ethnocentrisme* qui médiatise tout regard sur les différences pour les *identifier* et finalement les abolir. Il y a une sorte de rituel ethnologique qui consiste à dénoncer avec vigueur les risques de cette attitude : l'intention est louable, mais n'empêche pas toujours les ethnologues d'y succomber à leur tour, plus ou moins tranquillement, plus ou moins distraitement. Certes, l'ethnocentrisme est, comme le souligne fort justement M. Lapierre, la chose du monde la mieux partagée : toute culture est, par définition pourrait-on dire, ethnocentriste dans son rapport narcissique avec soi-même. Néanmoins, une différence considérable sépare l'ethnocentrisme occidental de son homologue « primitif » ; le sauvage de n'importe quelle tribu indienne ou australienne estime sa culture supérieure à toutes les autres sans se préoccuper de tenir sur elles un discours scientifique, tandis que l'ethnologie veut se situer d'emblée dans l'élément de l'universalité sans se rendre compte qu'elle reste à bien des égards solidement installée dans sa particularité, et que son pseudo-discours scientifique se dégrade vite en véritable idéologie. (Cela réduit à leur juste portée certaines affirmations doucereuses sur la civilisation occidentale comme l'unique lieu capable de produire des ethnologues.) Décider que certaines cultures sont dépourvues de pouvoir politique parce qu'elles n'offrent rien de semblable à ce que présente la nôtre n'est pas une proposition scientifique : plutôt s'y dénote en fin de compte une pauvreté certaine du concept.

L'ethnocentrisme n'est donc pas une vaine entrave à la réflexion et ses implications sont de plus de conséquence qu'on ne pourrait croire. Il ne peut laisser subsister les différences chacune pour soi en sa neutralité, mais veut les comprendre comme différences déterminées à partir de ce qui est le plus familier, le pouvoir tel qu'il est éprouvé et pensé dans la culture de l'Occident. L'évolutionnisme, vieux compère de l'ethnocentrisme, n'est pas loin. La démarche à ce niveau est double : d'abord recenser les sociétés selon la plus ou moins grande proximité que leur type de pouvoir entretient avec le nôtre ; affirmer ensuite explicitement (comme jadis) ou implicitement (comme maintenant) une *continuité* entre toutes ces diverses formes de pouvoir. Pour avoir, à la suite de Lowie, abandonné comme naïves les doctrines de Morgan ou

Engels, l'anthropologie ne peut plus (du moins quant à la question du politique) s'exprimer en termes *sociologiques*. Mais comme d'autre part la tentation est trop forte de continuer à penser selon le même schème, on a recours à des métaphores *biologiques*. D'où le vocabulaire plus haut relevé : embryonnaire, naissant, peu développé, etc. Il y a à peine un demi-siècle, le modèle parfait que toutes les cultures tentaient, à travers l'histoire, de réaliser, était l'adulte occidental sain d'esprit et lettré (peut-être docteur en sciences physiques). Cela se pense sans doute encore, mais ne se dit plus en tout cas. Pourtant, si le langage a changé, le discours est resté le même. Car qu'est-ce qu'un pouvoir embryonnaire, sinon ce qui pourrait et devrait *se développer* jusqu'à l'état adulte ? Et quel est cet état adulte dont on découvre, ici et là, les prémices embryonnaires ? C'est, bien entendu, le pouvoir auquel l'ethnologue est accoutumé, celui de la culture qui produit des ethnologues, l'Occident. Et pourquoi ces fœtus culturels du pouvoir sont-ils toujours voués à périr ? D'où vient que les sociétés qui les conçoivent avortent régulièrement ? Cette faiblesse congénitale tient évidemment à leur archaïsme, à leur sous-développement, à ce qu'elles ne sont pas l'Occident. Les sociétés archaïques seraient ainsi des axolotls sociologiques incapables d'accéder, sans aide extérieure, à l'état adulte normal.

Le biologisme de l'expression n'est évidemment que le masque furtif de la vieille conviction occidentale, souvent partagée en fait par l'ethnologie, ou du moins beaucoup de ses praticiens, que l'histoire est à sens unique, que les sociétés sans pouvoir sont l'image de ce que nous ne sommes plus et que notre culture est pour elles l'image de ce qu'il faut être. Et non seulement notre système de pouvoir est considéré comme le meilleur, mais on va même jusqu'à attribuer aux sociétés archaïques une certitude analogue. Car dire qu'« aucun peuple nilotique n'a pu s'élever au niveau d'organisation politique centralisé des grands royaumes bantous » ou que « la société lobi n'a pu se donner une organisation politique », c'est en un sens affirmer de la part de ces peuples l'effort pour se donner un *vrai* pouvoir politique. Quel sens *y* aurait-il à dire que les Indiens Sioux n'ont pas réussi à réaliser ce qu'avaient atteint les Aztèques, ou que les Bororo ont été incapables de s'élever au niveau politique des Incas ? L'archéologie du langage anthropologique nous conduirait, et sans avoir à trop creuser un sol finalement assez mince, à mettre à nu une parenté secrète de l'idéologie et de l'ethnologie, vouée celle-ci, si l'on n'y prend garde, à s'ébrouer dans le même boueux marécage que sociologie et psychologie.

Une anthropologie politique est-elle possible ? On pourrait en douter, à considérer le flot toujours croissant de la littérature consacrée au problème du pouvoir. Ce qui frappe surtout, c'est d'y constater la dissolution graduelle du politique que, faute de le découvrir là où on s'attendait à le trouver, on croit repérer à tous les niveaux des sociétés archaïques. Tout tombe dès lors dans le champ du politique, tous les sous-groupes et unités (groupes de parenté, classes d'âge, unités de production, etc.) qui constituent une société sont investis, à tout propos et hors de propos, d'une signification politique, laquelle finit par recouvrir tout l'espace du social et perdre en conséquence sa spécificité. Car, s'il y a du politique partout, il n'y en a nulle part. C'est d'ailleurs à se demander si l'on ne cherche pas précisément à dire *cela* : que les sociétés archaïques ne sont pas de véritables sociétés, puisqu'elles ne sont pas des sociétés politiques. Bref, on serait fondé à décréter que le pouvoir politique n'est pas pensable, puisqu'on l'annihile dans l'acte même de le saisir. Rien n'empêche pourtant de supposer que l'ethnologie ne se pose que les problèmes qu'elle peut résoudre. Il faut alors se demander : à quelles conditions le pouvoir politique est-il pensable ? Si l'anthropo-

logie piétine, c'est qu'elle est au fond d'une impasse, il faut donc changer de route. Le chemin où elle se fourvoie, c'est le plus facile, celui que l'on peut emprunter aveuglément, celui qu'indique notre propre monde culturel, non en tant qu'il se déploie dans l'universel, mais en tant qu'il se révèle aussi particulier qu'aucun autre. La condition, c'est de renoncer, *ascétiquement*, dirons-nous, à la conception *exotique* du monde archaïque, conception qui, en dernière analyse, détermine massivement le discours prétendument scientifique sur ce monde. La condition, ce sera en ce cas la décision de prendre enfin *au sérieux* l'homme des sociétés primitives, sous tous ses aspects et en toutes ses dimensions : y compris sous l'angle du politique, même et surtout si celui-ci se réalise dans les sociétés archaïques comme négation de ce qu'il est dans le monde occidental. Il faut accepter l'idée que négation ne signifie pas néant, et que lorsque le miroir ne nous renvoie pas notre image, cela ne prouve pas qu'il n'y ait rien à regarder. Plus simplement : de même que notre culture a fini par reconnaître que l'homme primitif n'est pas un enfant mais, individuellement, un adulte, de même progressera-t-elle un peu si elle lui reconnaît une équivalente maturité collective.

Les peuples sans écriture ne sont donc pas moins adultes que les sociétés lettrées. Leur histoire est aussi profonde que la nôtre et, à moins de racisme, il n'est aucune raison de les juger incapables de réfléchir à leur propre expérience et d'inventer à leurs problèmes les solutions appropriées. C'est bien pourquoi on ne saurait se contenter d'énoncer que dans les sociétés où ne s'observe pas la relation de commandement-obéissance (c'est-à-dire dans les sociétés sans pouvoir politique), la vie du groupe comme projet collectif se maintient par le biais du *contrôle social immédiat*, aussitôt qualifié *d'apolitique*. Qu'entend-on au juste par là ? Quel est le référent *politique* qui permet, par opposition, de parler d'apolitique ? Mais, justement, il n'y a pas de politique puisqu'il s'agit de sociétés sans pouvoir : comment dès lors peut-on parler d'apolitique ? Ou bien le politique est présent, même en ces sociétés, ou bien l'expression de contrôle social immédiat apolitique est en soi contradictoire et de toute manière tautologique : que nous apprend-elle en effet sur les sociétés à quoi on l'applique ? Et quelle rigueur possède l'explication de Lowie par exemple, selon qui, dans les sociétés sans pouvoir politique, il y a « un pouvoir non officiel de l'opinion publique » ? Si tout est politique, rien ne l'est, disions-nous ; mais s'il y a de l'apolitique quelque part, c'est qu'ailleurs il y a du politique ! À la limite, une société apolitique n'aurait même plus sa place dans la sphère de la culture, mais devrait être placée avec les sociétés animales régies par les relations naturelles de domination-soumission.

On tient là peut-être la pierre d'achoppement de la réflexion classique sur le pouvoir : il est impossible de penser l'apolitique sans le politique, le contrôle social immédiat sans la médiation, en un mot *la société sans le pouvoir*. L'obstacle épistémologique que la « politicologie » n'a pas su jusqu'à présent surmonter, nous avons cru le déceler dans l'ethnocentrisme culturel de la pensée occidentale, lui-même lié à une vision exotique des sociétés non occidentales. Si l'on s'obstine à réfléchir sur le pouvoir à partir de la certitude que sa forme véritable se trouve réalisée dans notre culture, si l'on persiste à faire de cette forme la mesure de toutes les autres, voire même leur *télos*, alors assurément on renonce à la cohérence du discours, et on laisse se dégrader la science en opinion. La science de l'homme n'est peut-être pas nécessaire. Mais dès lors que l'on veut la constituer et articuler le discours ethnologique, alors il convient de montrer un peu de respect aux cultures archaïques et de s'interroger sur la validité de catégories comme celles d'économie de subsistance ou de contrôle social immédiat. À ne pas effectuer ce travail critique, on s'expose d'abord à

laisser échapper le réel sociologique, ensuite à dévoyer la description empirique elle-même : on aboutit ainsi, selon les sociétés ou selon la fantaisie de leurs observateurs, à trouver du politique partout ou à n'en trouver nulle part.

L'exemple évoqué plus haut des sociétés indiennes d'Amérique illustre parfaitement, croyons-nous, l'impossibilité qu'il y a de parler de sociétés sans pouvoir politique. Ce n'est pas ici le lieu de définir le statut du politique dans ce type de cultures. Nous nous limiterons à refuser l'évidence ethnocentriste que la limite du pouvoir c'est la coercition, au-delà ou en deçà de laquelle il n'y aurait plus rien ; que le pouvoir existe de fait (non seulement en Amérique mais en bien d'autres cultures primitives) totalement séparé de la violence et extérieur à toute hiérarchie ; que, par suite, toutes les sociétés, archaïques ou non, sont politiques, même si le politique se dit en de multiples sens, même si ce sens n'est pas immédiatement déchiffrable et si l'on a à dénouer l'énigme d'un pouvoir « impuissant ». Ceci nous porte à dire que :

1) On ne peut répartir les sociétés en deux groupes : sociétés à pouvoir et sociétés sans pouvoir. Nous estimons au contraire (en toute conformité aux données de l'ethnographie) que le pouvoir politique est *universel*, immanent au social (que le social soit déterminé par les « liens du sang » ou par les classes sociales), mais qu'il se réalise en deux modes principaux : pouvoir coercitif, pouvoir non coercitif.

2) Le pouvoir politique comme coercition (ou comme relation de commandement-obéissance) n'est pas *le* modèle du pouvoir vrai, mais simplement un *cas particulier*, une réalisation concrète du pouvoir politique en certaines cultures, telle l'occidentale (mais elle n'est pas la seule, naturellement). Il n'y a donc aucune raison scientifique de privilégier cette modalité-là du pouvoir pour en faire le point de référence et le principe d'explication d'autres modalités différentes.

3) Même dans les sociétés où l'institution politique est absente (par exemple, où il n'existe pas de chefs), *même là* le politique est présent, même là se pose la question du pouvoir : non au sens trompeur qui inciterait à vouloir rendre compte d'une absence impossible, mais au contraire au sens où, mystérieusement peut-être, *quelque chose existe dans l'absence*. Si le pouvoir politique n'est pas une nécessité inhérente à la nature humaine, c'est-à-dire à l'homme comme être naturel (et là Nietzsche se trompe), en revanche il est une nécessité inhérente à la vie sociale. On peut penser le politique sans la violence, on ne peut pas penser le social sans le politique : en d'autres termes, il n'y a pas de sociétés sans pouvoir. C'est pour cela que, d'une certaine manière, nous pourrions reprendre à notre compte la formule de B. de Jouvenel, « L'autorité nous est apparue créatrice du nœud social », et simultanément, souscrire tout à fait à la critique qu'en fait M. Lapierre. Car si, comme nous le pensons, le politique est au cœur même du social, ce n'est certainement pas au sens où l'envisage M. de Jouvenel pour qui le champ du politique se réduit apparemment à « l'ascendant personnel » des fortes personnalités. On ne saurait être plus naïvement (mais s'agit-il bien de naïveté ?) ethnocentriste.

Les remarques qui précèdent ouvrent la perspective en laquelle situer la thèse de M. Lapierre dont l'exposé occupe dans l'ouvrage la quatrième partie : « Le pouvoir politique procède de l'innovation sociale » (p. 529), et encore : « Le pouvoir politique se développe d'autant plus que l'innovation sociale est plus importante, son rythme plus intense, sa portée plus étendue » (p. 621). La démonstration, appuyée sur de nombreux exemples, nous paraît rigoureuse et convaincante et nous ne pouvons qu'affirmer notre accord avec les analyses et les conclusions de l'auteur. Avec une res-

triction cependant : c'est que le pouvoir politique dont il s'agit ici, celui qui procède de l'innovation sociale, est le pouvoir que nous appelons quant à nous coercitif. Nous voulons dire par là que la thèse de M. Lapierre concerne les sociétés où s'observe la relation de commandement-obéissance, mais non les autres : que, par exemple, on ne peut évidemment pas parler des sociétés indiennes comme de sociétés où le pouvoir politique procède de l'innovation sociale. En d'autres termes, l'innovation sociale est peut-être le fondement du pouvoir politique coercitif, mais certainement pas le fondement du pouvoir non coercitif, à moins de décider (ce qui est impossible) qu'il n'y a de pouvoir que coercitif. La portée de la thèse de M. Lapierre est limitée à un certain type de société, à une modalité particulière du pouvoir politique, puisqu'elle signifie implicitement que là où il n'y a pas d'innovation sociale, il n'y a pas de pouvoir politique. Elle nous apporte néanmoins un enseignement précieux : à savoir que le pouvoir politique comme coercition ou comme violence est la marque des sociétés *historiques*, c'est-à-dire des sociétés qui portent en elles la cause de l'innovation, du changement, de l'historicité. Et l'on pourrait ainsi disposer les diverses sociétés selon un nouvel axe : les sociétés à pouvoir politique non coercitif sont les sociétés sans histoire, les sociétés à pouvoir politique coercitif sont les sociétés historiques. Disposition bien différente de celle qu'implique la réflexion actuelle sur le pouvoir, qui identifie sociétés sans pouvoir et sociétés sans histoire.

C'est donc de la coercition et non du politique que l'innovation est le fondement. Il en résulte que le travail de M. Lapierre n'accomplit que la moitié du programme, puisqu'il n'est pas répondu à la question du fondement du pouvoir non coercitif. Question qui s'énonce plus brièvement, et en forme plus virulente : pourquoi y a-t-il pouvoir politique ? Pourquoi y a-t-il pouvoir politique plutôt que rien ? Nous ne prétendons pas apporter la réponse, nous avons voulu seulement dire pourquoi les réponses antérieures ne sont pas satisfaisantes et à quelle condition une bonne réponse est possible. C'est là en somme définir la tâche d'une anthropologie politique générale, et non plus régionale, tâche qui se détaille en deux grandes interrogations :

1) Qu'est-ce que le pouvoir politique ? C'est-à-dire : qu'est-ce que la société ?

2) Comment et pourquoi passe-t-on du pouvoir politique non coercitif au pouvoir politique coercitif ? C'est-à-dire : qu'est-ce que l'histoire ?

Nous nous limiterons à constater que Marx et Engels, malgré leur grande culture ethnologique, n'ont jamais engagé leur réflexion sur ce chemin, à supposer même qu'ils aient clairement formulé la question. M. Lapierre note que « la vérité du marxisme est qu'il n'y aurait pas de pouvoir politique s'il n'y avait pas de conflits entre les forces sociales ». C'est une vérité sans doute, mais valable seulement pour les sociétés où des forces sociales sont en conflit. Que l'on ne puisse comprendre le pouvoir comme violence (et sa forme ultime : l'État centralisé) sans le conflit social, c'est indiscutable. Mais qu'en est-il des sociétés sans conflit, celles où règne le « communisme primitif » ? Et le marxisme peut-il rendre compte (auquel cas il serait en effet une théorie universelle de la société et de l'histoire, et donc l'anthropologie) de ce passage de la non-histoire à l'historicité et de la non-coercition à la violence ? Quel fut le premier moteur du mouvement historique ? Peut-être conviendrait-il de le chercher précisément en ce qui, dans les sociétés archaïques, se dissimule à nos regards, *dans le politique lui-même*. Alors il faudrait retourner l'idée de Durkheim (ou la remettre sur ses pieds) pour qui le pouvoir politique supposait la différenciation sociale : ne serait-ce point le pouvoir politique qui constitue la différence absolue de la

société ? N'aurions-nous pas là la scission radicale en tant que racine du social, la coupure inaugurale de tout mouvement et de toute histoire, le dédoublement originel comme matrice de toutes les différences ?

C'est de révolution copernicienne qu'il s'agit. En ce sens que, jusqu'à présent, et sous certains rapports, l'ethnologie a laissé les cultures primitives tourner autour de la civilisation occidentale, et d'un mouvement centripète, pourrait-on dire. Qu'un renversement complet des perspectives soit nécessaire (pour autant que l'on tienne réellement à énoncer sur les sociétés archaïques un discours adéquat à leur être et non à l'être de la nôtre), c'est ce que nous paraît démontrer d'abondance l'anthropologie politique. Elle se heurte à une limite, moins celles des sociétés primitives que celle qu'elle porte en elle-même, la limitation même de l'Occident dont elle montre le sceau encore gravé en soi. Pour échapper à l'attraction de sa terre natale et s'élever à la véritable liberté de pensée, pour s'arracher à l'évidence naturelle où elle continue à patauger, la réflexion sur le pouvoir doit opérer la conversion « héliocentrique » : elle y gagnera peut-être de mieux comprendre le monde des autres et, par contrecoup, le nôtre. Le chemin de sa conversion lui est d'ailleurs indiqué par une pensée de notre temps qui a su prendre au sérieux celle des Sauvages : l'œuvre de Claude Lévi-Strauss nous prouve la rectitude de la démarche par l'ampleur (peut-être encore insoupçonnée) de ses conquêtes, elle nous engage à aller plus loin. Il est temps de changer de soleil et de se mettre en mouvement.

M. Lapierre inaugure son travail en dénonçant à juste titre une prétention commune aux sciences humaines, qui croient assurer leur statut scientifique en rompant tout lien avec ce qu'elles appellent la philosophie. Et, de fait, point n'est besoin d'une telle référence pour décrire des calebasses ou des systèmes de parenté. Mais il s'agit de bien autre chose, et il est à craindre que, sous le nom de philosophie, ce soit tout simplement la *pensée* elle-même que l'on cherche à évacuer. Est-ce alors à dire que science et pensée s'excluent mutuellement, et que la science s'édifie à partir du non-pensé, ou même de l'antipensée ? Les niaiseries, tantôt alanguies, tantôt décidées, que de tous côtés profèrent les militants de la « science » semblent bien aller en ce sens. Mais il faut en ce cas savoir reconnaître à quoi conduit cette vocation frénétique à l'antipensée : sous le couvert de la « science », de platitudes épigonales ou d'entreprises moins naïves, elle mène droit à l'obscurantisme.

Rumination triste qui écarte de tout savoir et de toute gaieté : s'il est moins fatigant de descendre que de monter, la pensée cependant ne pense-t-elle point loyalement qu'à *contre-pente* ?

chapitre 2

échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne*

La théorie ethnologique oscille ainsi, entre deux idées, opposées et cependant complémentaires, du pouvoir politique : pour l'une, les sociétés primitives sont, à la limite, dépourvues pour la plupart de toute forme réelle d'organisation politique ; l'absence d'un organe apparent et effectif du pouvoir a conduit à refuser la fonction même de ce pouvoir à ces sociétés, dès lors jugées comme stagnant en un stade historique prépolitique ou anarchique. Pour la seconde, au contraire, une minorité parmi les sociétés primitives a dépassé l'anarchie primordiale pour accéder à ce mode d'être, seul authentiquement humain, du groupe : l'institution politique ; mais l'on voit alors le « défaut », qui caractérisait la masse des sociétés, se convertir ici en « excès », et l'institution se pervertir en despotisme ou tyrannie. Tout se passe donc comme si les sociétés primitives se trouvaient placées devant une alternative : ou bien le défaut de l'institution et son horizon anarchique, ou bien l'excès de cette même institution et son destin despotique. Mais cette alternative est en fait un dilemme, car, en deçà ou au-delà de la véritable condition politique, c'est toujours cette dernière qui échappe à l'homme primitif. Et c'est bien en la certitude de l'échec quasi fatal à quoi naïvement l'ethnologie commençante condamnait les non-occidentaux que se décèle cette complémentarité des deux extrêmes, s'accordant chacun pour soi, l'un par excès, l'autre par défaut, à nier la « juste mesure » du pouvoir politique.

L'Amérique du Sud offre à cet égard une illustration très remarquable de cette tendance à inscrire les sociétés primitives dans le cadre de cette macrotypologie dualiste : et l'on oppose, au séparatisme anarchique de la majorité des sociétés indiennes, la massivité de l'organisation incaïque, « empire totalitaire du passé ». De fait, à les considérer selon leur organisation politique, c'est essentiellement par le sens de la démocratie et le goût de l'égalité que se distinguent la plupart des sociétés indiennes d'Amérique. Les premiers voyageurs du Brésil et les ethnographes qui les suivirent l'ont maintes fois souligné : la propriété la plus remarquable du chef indien consiste dans son manque à peu près complet d'autorité ; la fonction politique paraît n'être, chez ces populations, que très faiblement différenciée. Malgré sa dispersion et son insuffisance, la documentation que nous possédons vient confirmer cette vive impression de démocratie, à laquelle furent sensibles tous les américanistes. Parmi l'énorme masse des tribus recensées en Amérique du Sud, l'autorité de la chefferie n'est explicitement attestée que pour quelques groupes, tels que les Taïno des îles, les Caquetio, les Jirajira, ou les Otomac. Mais il convient de remarquer que ces groupes, presque tous Arawak, sont localisés dans le nord-ouest de l'Amérique du Sud, et que leur organisation sociale présente une nette stratification en castes : on ne retrouve ce dernier trait que chez les tribus Guaycuru et Arawak (Guana) du Chaco. On peut en outre supposer que les sociétés du nord-ouest se rattachent à une tradition culturelle plus

* Étude initialement parue dans *L'Homme* II (2), 1962.

proche de la civilisation chibcha et de l'aire andine que des cultures dites de la Forêt Tropicale. C'est donc bien le défaut de stratification sociale et d'autorité du pouvoir que l'on doit retenir comme trait pertinent de l'organisation politique du plus grand nombre des sociétés indiennes : certaines d'entre elles, comme les Ona et les Yahgan de la Terre de Feu, ne possèdent même pas l'institution de la chefferie ; et l'on dit des Jivaro que leur langue ne possédait pas de terme pour désigner le chef.

À un esprit formé par des cultures où le pouvoir politique est doué de puissance effective, le statut particulier de la chefferie américaine s'impose donc comme de nature paradoxale ; qu'est-ce donc que ce pouvoir privé des moyens de s'exercer ? Par quoi se définit le chef, puisque l'autorité lui fait défaut ? Et l'on serait vite tenté, cédaient aux tentations d'un évolutionnisme plus ou moins conscient, de conclure au caractère épiphénoménal du pouvoir politique dans ces sociétés, que leur archaïsme empêcherait d'inventer une authentique forme politique. Résoudre ainsi le problème n'amènerait cependant qu'à le reposer d'une manière différente : d'où une telle institution sans « substance » tire-t-elle la force de subsister ? Car, ce qu'il s'agit de comprendre, c'est la bizarre persistance d'un « pouvoir » à peu près impuissant, d'une chefferie sans autorité, d'une fonction qui fonctionne à vide.

En un texte de 1948, R. Lowie, analysant les traits distinctifs du type de chef ci-dessus évoqué, par lui nommé *titular chief*, isole trois propriétés essentielles du leader indien, que leur récurrence au long des deux Amériques permet de saisir comme condition nécessaire du pouvoir dans ces régions :

1° Le chef est un « faiseur de paix » ; il est l'instance modératrice du groupe, ainsi que l'atteste la division fréquente du pouvoir en civil et militaire.

2° Il doit être généreux de ses biens, et ne peut se permettre, sans se déjuger, de repousser les incessantes demandes de ses « administrés ».

3° Seul un bon orateur peut accéder à la chefferie.

Ce schéma de la triple qualification nécessaire au détenteur de la fonction politique est certainement aussi pertinent pour les sociétés sud-que nord-américaines. Tout d'abord, en effet, il est remarquable que les traits de la chefferie soient fort opposés en temps de guerre et en temps de paix, et que, très souvent, la direction du groupe soit assumée par deux individus différents, chez les Cubeo par exemple, ou chez les tribus de l'Orénoque : il existe un pouvoir civil et un pouvoir militaire. Pendant l'expédition guerrière, le chef dispose d'un pouvoir considérable, parfois même absolu, sur l'ensemble des guerriers. Mais, la paix revenue, le chef de guerre perd toute sa puissance. Le modèle du pouvoir coercitif n'est donc accepté qu'en des occasions exceptionnelles, lorsque le groupe est confronté à une menace extérieure. Mais la conjonction du pouvoir et de la coercition cesse dès que le groupe n'a rapport qu'à soi-même. Ainsi, l'autorité des chefs tupinamba, incontestée pendant les expéditions guerrières, se trouvait étroitement soumise au contrôle du conseil des anciens en temps de paix. De même, les Jivaro n'auraient de chef qu'en temps de guerre. Le pouvoir normal, civil, fondé sur le *consensus omnium* et non sur la contrainte, est ainsi de nature profondément pacifique ; sa fonction est également « pacifiante » : le chef a la charge du maintien de la paix et de l'harmonie dans le groupe. Aussi doit-il apaiser les querelles, régler les différends, non en usant d'une force qu'il ne possède pas et qui ne serait pas reconnue, mais en se fiant aux seules vertus de son prestige, de son équité et de sa parole. Plus qu'un juge qui sanctionne, il est un arbitre qui cherche à réconcilier. Il n'est donc pas surprenant de constater que les fonctions judiciaires de

la chefferie soient si rares : si le chef échoue à réconcilier les parties adverses, il ne peut empêcher le différend de se muer en *feud*. Et cela révèle bien la disjonction entre le pouvoir et la coercition.

Le second trait caractéristique de la chefferie indienne, la générosité, paraît être plus qu'un devoir : une servitude. Les ethnologues ont en effet noté chez les populations les plus diverses d'Amérique du Sud que cette obligation de donner, à quoi est tenu le chef, est en fait vécue par les Indiens comme une sorte de droit de le soumettre à un pillage permanent. Et si le malheureux leader cherche à freiner cette fuite de cadeaux, tout prestige, tout pouvoir lui sont immédiatement déniés. Francis Huxley écrit à propos des Urubu : « C'est le rôle du chef d'être généreux et de donner tout ce qu'on lui demande : dans certaines tribus indiennes, on peut toujours reconnaître le chef à ce qu'il possède moins que les autres et porte les ornements les plus minables. Le reste est parti en cadeaux⁵. » La situation est tout à fait analogue chez les Nambikwara, décrits par Claude Lévi-Strauss : « ... La générosité joue un rôle fondamental pour déterminer le degré de popularité dont jouira le nouveau chef⁶... » Parfois, le chef, excédé des demandes répétées, s'écrie : « Emporté ! c'est fini de donner ! Qu'un autre soit généreux à ma place⁷ ! » Il est inutile de multiplier les exemples, car cette relation des Indiens à leur chef est constante à travers tout le continent (Guyane, Haut-Xingu, etc.). Avarice et pouvoir ne sont pas compatibles ; pour être chef il faut être généreux.

Outre ce goût si vif pour les possessions du chef, les Indiens apprécient fortement ses paroles : le talent oratoire est une condition et aussi un moyen du pouvoir politique. Nombreuses sont les tribus où le chef doit tous les jours, soit à l'aube, soit au crépuscule, gratifier d'un discours édifiant les gens de son groupe : les chefs pilaga, sherenté, tupinamba, exhortent chaque jour leur peuple à vivre selon la tradition. Car la thématique de leur discours est étroitement reliée à leur fonction de « faiseur de paix ». « ... Le thème habituel de ces harangues est la paix, l'harmonie et l'honnêteté, vertus recommandées à tous les gens de la tribu⁸. » Sans doute le chef prêche-t-il parfois dans le désert : les Toba du Chaco ou les Trumai du Haut-Xingu ne prêtent souvent pas la moindre attention au discours de leur leader, qui parle ainsi dans l'indifférence générale. Cela ne doit cependant pas nous masquer l'amour des Indiens pour la parole : un Chiriguano n'expliquait-il pas l'accession d'une femme à la chefferie en disant : « Son père lui avait appris à parler » ?

La littérature ethnographique atteste donc bien la présence de ces trois traits essentiels de la chefferie. Cependant, l'aire sud-américaine (à l'exclusion des cultures andines, dont il ne sera pas question ici) présente un trait supplémentaire à ajouter aux trois dégagés par Lowie : presque toutes ces sociétés, quels que soient leur type d'unité socio-politique et leur taille démographique, reconnaissent la polygamie ; mais presque toutes également la reconnaissent comme privilège le plus souvent exclusif du chef. La dimension des groupes varie fortement en Amérique du Sud, selon le milieu géographique, le mode d'acquisition de la nourriture, le niveau technologique : une bande de nomades guayaki ou siriono, peuples sans agriculture, compte rarement plus de trente personnes. Par contre, les villages tupinamba ou guarani,

⁵ F. Huxley, *Aimables sauvages*.

⁶ C. Lévi-Strauss, *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Handbook of South American Indians*, t. V, p. 343.

agriculteurs sédentaires, rassemblaient parfois plus de mille personnes. La grande maison collective des Jivaro abrite de quatre-vingts à trois cents résidents et la communauté witoto comprend environ cent personnes. Par conséquent, selon les aires culturelles, la taille moyenne des unités socio-politiques peut subir des variations considérables. Il n'en est que plus frappant de constater que la plupart de ces cultures, de la misérable bande guayaki à l'énorme village tupi, reconnaissent et admettent le modèle du mariage plural, fréquemment d'ailleurs sous la forme de la polygynie sororale. Il faut admettre, par conséquent, que le mariage polygyne n'est pas fonction d'une densité démographique minimum du groupe, puisque nous voyons cette institution possédée aussi bien par la bande guayaki et par le village tupi trente ou quarante fois plus nombreux. On peut estimer que la polygynie, lorsqu'elle est mise en pratique au sein d'une masse importante de population, n'entraîne pas de trop graves perturbations pour le groupe. Mais qu'en est-il lorsqu'elle concerne des unités aussi faibles que la bande nambikwara, guayaki ou siriono ? Elle ne peut qu'affecter fortement la vie du groupe et celui-ci met sans doute en avant de solides « raisons » pour l'accepter néanmoins, raisons qu'il faudra tenter d'élucider.

Il est à ce propos intéressant d'interroger le matériel ethnographique, malgré ses nombreuses lacunes : certes, nous ne possédons, sur de nombreuses tribus, que de très maigres renseignements ; parfois même ne connaît-on d'une tribu que le nom sous lequel elle était désignée. Il semble cependant que l'on puisse accorder à certaines récurrences une vraisemblance statistique. Si l'on retient le chiffre approximatif, mais probable, d'un total d'environ deux cents ethnies pour toute l'Amérique du Sud, on s'aperçoit que, sur ce total, l'information dont nous pouvons disposer n'établit formellement une stricte monogamie que pour une dizaine de groupes à peine : ce sont par exemple les Palikur de Guyane, les Apinayé et les Timbira du groupe Gé, ou les Yagua du nord de l'Amazonie. Sans assigner à ces calculs une exactitude qu'ils ne possèdent certainement pas, ils sont cependant indicatifs d'un ordre de grandeur : un vingtième à peine des sociétés indiennes pratique la monogamie rigoureuse. C'est dire que la plupart des groupes reconnaissent la polygynie et que celle-ci est quasi continentale en son extension.

Mais l'on doit noter également que la polygynie indienne est strictement limitée à une petite minorité d'individus, presque toujours les chefs. Et l'on comprend d'ailleurs qu'il n'en puisse être autrement. Si l'on considère en effet que la *sex ratio* naturelle, ou rapport numérique des sexes, ne saurait jamais être assez bas pour permettre à chaque homme d'épouser plus d'une femme, on voit qu'une polygynie généralisée est biologiquement impossible : elle est donc culturellement limitée à certains individus. Cette détermination naturelle est confirmée par l'examen des données ethnographiques : sur 180 ou 190 tribus pratiquant la polygynie, une dizaine seulement ne lui assigne pas de limite ; c'est-à-dire que tout homme adulte de ces tribus peut épouser plus d'une femme. Ce sont par exemple les Achagua, Arawak du nord-ouest, les Chibcha, les Jivaro, ou les Roucouyennes, Carib de Guyane. Or les Achagua et les Chibcha, qui appartiennent à l'aire culturelle dite circum-Carib, commune au Venezuela et à la Colombie, étaient très différents du reste des populations sud-américaines ; engagés dans un processus de profonde stratification sociale, ils réduisaient en esclavage leurs voisins moins puissants et bénéficiaient ainsi d'un apport constant et important de prisonnières, prises aussitôt comme épouses complémentaires. En ce qui concerne les Jivaro, c'est sans doute leur passion pour la guerre et la chasse aux têtes, qui, entraînant une forte mortalité de jeunes guerriers, permettaient à la plu-

part des hommes de pratiquer la polygynie. Les Roucouyennes, et avec eux plusieurs autres groupes Carib du Venezuela, étaient également des populations très belliqueuses : leurs expéditions militaires visaient le plus souvent à se procurer des esclaves et des femmes secondaires.

Tout cela nous montre d'abord la rareté, naturellement déterminée, de la polygynie générale. Nous voyons d'autre part que, lorsqu'elle n'est pas restreinte au chef, cette possibilité se fonde sur des déterminations culturelles : existence de castes, pratique de l'esclavage, activité guerrière. Apparemment, ces dernières sociétés semblent plus démocratiques que les autres, puisque la polygynie cesse d'y être le privilège d'un seul. Et, de fait, l'opposition semble plus tranchée, entre ce chef iquito, possesseur de douze femmes et ses hommes astreints à la monogamie, qu'entre le chef achagua et les hommes de son groupe, auxquels la polygynie est également permise. Rappelons cependant que les sociétés du nord-ouest étaient déjà fortement stratifiées et qu'une aristocratie de riches nobles détenait, par sa richesse même, le moyen d'être plus polygynes, si l'on peut dire, que les « plébéiens » moins favorisés : le modèle du mariage par achat permettait aux hommes riches d'acquérir un nombre de femmes plus grand. De sorte qu'entre la polygynie comme privilège du chef et la polygynie généralisée, la différence n'est pas de nature, mais de degré : un plébéien chibcha ou achagua ne pouvait guère épouser plus de deux ou trois femmes, alors qu'un célèbre chef du nord-ouest, Guaramental, en possédait deux cents.

De l'analyse précédente, il est ainsi légitime de retenir que pour la plupart des sociétés sud-américaines l'institution matrimoniale de la polygynie est étroitement articulée à l'institution politique du pouvoir. La spécificité de ce lien ne s'abolirait qu'avec un rétablissement des conditions de la monogamie : une polygynie d'égale extension pour tous les hommes du groupe. Or, le bref examen des quelques sociétés possédant le modèle généralisé du mariage plural révèle que l'opposition entre le chef et le reste des hommes se maintient et même se renforce.

C'est également parce qu'investis d'un pouvoir réel que certains guerriers tupinamba, les plus heureux au combat, pouvaient posséder des épouses secondaires, souvent prisonnières arrachées au groupe vaincu. Car le « Conseil », auquel le chef devait soumettre toutes ses décisions, était précisément composé en partie des guerriers les plus brillants ; et c'est parmi ces derniers qu'en général l'assemblée des hommes choisissait le nouveau chef lorsque le fils du leader mort était estimé inapte à l'exercice de cette fonction. Si d'autre part certains groupes reconnaissent la polygynie comme privilège du chef, et aussi des meilleurs chasseurs, c'est que la chasse, comme activité économique et activité de prestige, y revêt une importance particulière sanctionnée par l'influence que confère à l'homme habile son adresse à rapporter beaucoup de gibier : chez les populations comme les Puri-Coroado, les Caïngang, ou les Ipurina du Jurua-Purus, la chasse constitue une source décisive de nourriture ; par suite, les meilleurs chasseurs acquièrent un statut social et un « poids » politique conformes à leur qualification professionnelle. La principale tâche du leader étant de veiller au bien-être de son groupe, le chef ipurina ou caïngang sera l'un des meilleurs chasseurs, dont le groupe fournit généralement les hommes éligibles à la chefferie. Par conséquent, outre le fait que seul un bon chasseur est en mesure de subvenir aux besoins d'une famille polygyne, la chasse, activité économique essentielle pour la survie du groupe, confère aux hommes qui y réussissent le mieux une importance politique certaine. En permettant la polygynie aux plus efficaces de ses fournisseurs de nourriture, le groupe prenant en quelque sorte une hypothèque sur l'avenir, leur re-

connaît implicitement la qualité de leaders possibles. Il faut cependant signaler que cette polygynie, loin d'être égalitaire, favorise toujours le chef effectif du groupe.

Le modèle polygynique du mariage, envisagé selon ces diverses extensions : générale ou restreinte, soit au chef seul, soit au chef et à une faible minorité d'hommes, nous a donc constamment renvoyé à la vie politique du groupe ; c'est sur cet horizon que la polygynie dessine sa figure, et c'est peut-être là le lieu où pourra se lire le sens de sa fonction.

C'est donc bien par quatre traits qu'en Amérique du Sud se distingue le chef. Comme tel, il est un « apaiseur professionnel » ; de plus il doit être généreux et bon orateur ; enfin la polygynie est son privilège.

Une distinction s'impose néanmoins entre le premier de ces critères et les trois suivants. Ceux-ci définissent l'ensemble des prestations et contre-prestations, par quoi se maintient l'équilibre entre la structure sociale et l'institution politique : le leader exerce un droit sur un nombre anormal de femmes du groupe ; ce dernier en revanche est en droit d'exiger de son chef générosité de biens et talent oratoire. Cette relation d'apparence échangiste se détermine ainsi à un niveau essentiel de la société, un niveau proprement sociologique qui concerne la structure même du groupe comme tel. La fonction modératrice du chef se déploie au contraire dans l'élément différent de la pratique strictement politique. On ne peut en effet, comme paraît le faire Lowie, situer au même plan de réalité sociologique, d'une part ce qui se définit, au terme de l'analyse précédente, comme l'ensemble des conditions de possibilité de la sphère politique, et d'autre part ce qui constitue la mise en œuvre effective, vécue comme telle, des fonctions quotidiennes de l'institution. Traiter comme éléments homogènes le mode de constitution du pouvoir et le mode d'opérer du pouvoir constitué, conduirait en quelque sorte à confondre *l'être* et le *faire* de la chefferie, le transcendantal et l'empirique de l'institution. Humbles en leur portée, les fonctions du chef n'en sont cependant pas moins contrôlées par l'opinion publique. Planificateur des activités économiques et cérémonielles du groupe, le leader ne possède aucun pouvoir décisif ; il n'est jamais assuré que ses « ordres » seront exécutés : cette fragilité permanente d'un pouvoir sans cesse contesté donne sa *tonalité* à l'exercice de la fonction : le pouvoir du chef dépend du bon vouloir du groupe. On comprend dès lors l'intérêt direct du chef à maintenir la paix : l'irruption d'une crise destructrice de l'harmonie interne appelle l'intervention du pouvoir, mais suscite en même temps cette *intention* de contestation que le chef n'a pas les moyens de surmonter.

La fonction, en s'exerçant, indique ainsi ce dont on cherche ici le sens : l'impuissance de l'institution. Mais c'est au plan de la structure, c'est-à-dire à un autre niveau, que réside, masqué, ce sens. Comme activité concrète de la fonction, la pratique du chef ne renvoie donc pas au même ordre de phénomènes que les trois autres critères ; elle les laisse subsister comme une unité structurellement articulée à l'essence même de la société.

Il est, en effet, remarquable de constater que cette trinité de prédicats : don oratoire, générosité, polygynie, attachés à la personne du leader, concerne les mêmes éléments dont l'échange et la circulation constituent la société comme telle, et sanctionnent le passage de la nature à la culture. C'est d'abord par les trois niveaux fondamentaux de l'échange des biens, des femmes et des mots que se définit la société ; c'est également par référence immédiate à ces trois types de « signes » que se constitue la sphère politique des sociétés indiennes. Le pouvoir a donc ici rapport (pour au-

tant que l'on reconnaisse à cette concurrence une valeur autre que celle d'une coïncidence sans signification) aux trois niveaux structuraux essentiels de la société, c'est-à-dire au cœur même de l'univers de la communication. C'est donc à élucider la nature de ce rapport que l'on doit s'attacher désormais, pour tenter d'en dégager les implications structurales.

Apparemment, le pouvoir est fidèle à la loi d'échange qui fonde et régit la société ; tout se passe, semble-t-il, comme si le chef recevait une partie des femmes du groupe, en échange de biens économiques et de signes linguistiques, la seule différence résultant de ce qu'ici les unités échangistes sont d'une part un individu, de l'autre le groupe pris globalement. Une telle interprétation, cependant, fondée sur l'impression que le principe de réciprocité détermine le rapport entre pouvoir et société, se révèle vite insuffisante : on sait que les sociétés indiennes d'Amérique du Sud ne possèdent en général qu'une technologie relativement rudimentaire, et que, par conséquent, aucun individu, fût-il chef, ne peut concentrer entre ses mains beaucoup de richesses matérielles. Le prestige d'un chef, on l'a vu, tient en grande partie à sa générosité. Mais d'autre part les exigences des Indiens dépassent très souvent les possibilités immédiates du chef. Celui-ci est donc contraint, sous peine de se voir rapidement abandonné par la plupart de ses gens, de tenter de satisfaire leurs demandes. Sans doute ses épouses peuvent-elles, dans une grande mesure, le soutenir dans sa tâche : l'exemple des Nambikwara illustre bien le rôle décisif des femmes du chef. Mais certains objets – arcs, flèches, ornements masculins –, dont sont friands chasseurs et guerriers ne peuvent être fabriqués que par leur chef ; or, ses capacités de production sont fort réduites, et cela limite aussitôt la portée des prestations en biens du chef au groupe. On sait aussi, d'autre part, que, pour les sociétés « primitives », les femmes sont les valeurs par excellence. Comment prétendre, en ce cas, que cet échange apparent mette en jeu deux « masses » équivalentes de valeurs, équivalence à laquelle on devrait cependant s'attendre, si le principe de réciprocité est bien à l'œuvre pour articuler la société à son pouvoir ? Il est évident que pour le groupe, qui s'est dessaisi au profit du chef d'une quantité importante de ses valeurs les plus essentielles – les femmes –, les harangues quotidiennes et les maigres biens économiques dont peut disposer le leader ne constituent pas une compensation équivalente. Et ce, d'autant moins qu'en dépit de son manque d'autorité le chef jouit cependant d'un statut social enviable. L'inégalité de l'« échange » est frappante : elle ne s'expliquerait qu'au sein de sociétés où le pouvoir, muni d'une autorité effective, serait par là même nettement différencié du reste du groupe. Or, c'est précisément cette autorité qui fait défaut au chef indien : comment dès lors comprendre qu'une fonction, gratifiée de privilèges exorbitants, soit par ailleurs impuissante à s'exercer ?

À vouloir analyser en termes d'échange la relation du pouvoir au groupe, on ne parvient qu'à mieux en faire éclater le paradoxe. Considérons donc le statut de chacun des trois niveaux de communication, pris en lui-même, au sein de la sphère politique. Il est clair qu'en ce qui concerne les femmes, leur circulation se fait à « sens unique » : du groupe vers le chef ; car ce dernier serait bien incapable de remettre en circuit, vers le groupe, un nombre de femmes équivalent à celui qu'il en a reçu. Certes les épouses du chef lui donneront des filles qui seront plus tard autant d'épouses potentielles pour les jeunes gens du groupe. Mais on doit considérer que la réinsertion des filles dans le cycle des échanges matrimoniaux ne vient pas compenser la polygynie du père. En effet, dans la plupart des sociétés sud-américaines, la chefferie s'hérite patrilinéairement. Ainsi, et compte tenu des aptitudes individuelles, le fils du

chef, ou à défaut, le fils du frère du chef, sera le nouveau leader de la communauté. Et, en même temps que la charge, il recueillera le privilège de la fonction, à savoir la polygynie. L'exercice de ce privilège annule donc, à chaque génération, l'effet de ce qui pourrait neutraliser, par le biais des filles, la polygynie de la génération précédente. Ce n'est pas sur le plan diachronique des générations successives que se joue le drame du pouvoir, mais sur le plan synchronique de la structure du groupe. L'avènement d'un chef reproduit chaque fois la même situation ; cette structure de répétition ne s'abolirait que dans la perspective cyclique d'un pouvoir qui parcourrait successivement toutes les familles du groupe, le chef étant choisi, à chaque génération, dans une famille différente, jusqu'à retrouver la première famille, inaugurant ainsi un nouveau cycle. Mais la charge est héréditaire : il ne s'agit donc pas ici d'échange, mais de don pur et simple du groupe à son leader, don sans contrepartie, en apparence destiné à sanctionner le statut social du détenteur d'une charge instituée pour ne pas s'exercer.

Si l'on se tourne vers le niveau économique de l'échange, on s'aperçoit que les biens subissent le même traitement : c'est uniquement du chef vers le groupe que s'effectue leur mouvement. Les sociétés indiennes d'Amérique du Sud sont en effet rarement tenues à des prestations économiques envers leur leader et ce dernier, comme tout un chacun, doit cultiver son manioc et tuer son gibier. Exception faite de certaines sociétés du nord-ouest de l'Amérique du Sud, les privilèges de la chefferie ne se situent généralement pas sur le plan matériel, et seules quelques tribus font de l'oisiveté la marque d'un statut social supérieur : les Manasi de Bolivie ou les Guarani cultivent les jardins du chef et rassemblent ses récoltes. Encore faut-il ajouter que, chez les Guarani, l'usage de ce droit honore peut-être moins le chef que le chamane. Quoi qu'il en soit, la majorité des leaders indiens est loin d'offrir l'image d'un roi fainéant : bien au contraire, le chef, obligé de répondre à la générosité qu'on attend de lui, doit sans cesse songer à se procurer des cadeaux à offrir à ses gens. Le commerce avec d'autres groupes peut être une source de biens ; mais, plus souvent, c'est à son ingéniosité et son travail personnels que le chef se fie. De sorte que, curieusement, c'est le leader qui, en Amérique du Sud, travaille le plus durement.

Le statut enfin des signes linguistiques est encore plus évident : en des sociétés qui ont su protéger le langage de la dégradation que lui infligent les nôtres, la parole est plus qu'un privilège, un devoir du chef : c'est à lui que revient la maîtrise des mots, au point que l'on a pu écrire, au sujet d'une tribu nord-américaine : « On peut dire, non que le chef est un homme qui parle, mais que celui qui parle est un chef », formule aisément applicable à tout le continent sud-américain. Car l'exercice de ce quasi-monopole du chef sur le langage se renforce encore de ce que les Indiens ne l'appréhendent nullement comme une frustration. Le partage est si nettement établi que les deux assistants du leader trumaï, par exemple, bien que jouissant d'un certain prestige, ne peuvent *parler* comme le chef : non en vertu d'une interdiction extérieure, mais en raison du sentiment que l'activité parlante serait un affront à la fois au chef et au langage ; car, dit un informateur, tout autre que le chef « aurait honte » de parler comme lui.

Dans la mesure où, refusant l'idée d'un échange des femmes du groupe contre les biens et les messages du chef, on examine par conséquent le mouvement de chaque « signe » selon son circuit propre, on découvre que ce triple mouvement présente une dimension négative commune qui assigne à ces trois types de « signes » un destin identique : ils n'apparaissent plus comme des valeurs d'échange, la réciprocité cesse

de régler leur circulation, et chacun d'eux tombe dès lors à l'extérieur de l'univers de la communication. Une relation originale entre la région du pouvoir et l'essence du groupe se dévoile donc ici : le pouvoir entretient un rapport privilégié aux éléments dont le mouvement réciproque fonde la structure même de la société ; mais cette relation, en leur déniaient une valeur qui est d'échange au niveau du groupe, instaure la sphère politique non seulement comme extérieure à la structure du groupe, mais bien plus comme négatrice de celle-ci : le pouvoir est contre le groupe, et le refus de la réciprocité, comme dimension ontologique de la société, est le refus de la société elle-même.

Une telle conclusion, articulée à la prémisse de l'impuissance du chef dans les sociétés indiennes, peut sembler paradoxale ; c'est en elle cependant que se dénoue le problème initial : l'absence d'autorité de la chefferie. En effet, pour qu'un aspect de la structure sociale soit en mesure d'exercer une influence quelconque sur cette structure, il faut, à tout le moins, que le rapport entre ce système particulier et le système global ne soit pas entièrement négatif. C'est à la condition d'être en quelque sorte immanente au groupe que pourra se déployer effectivement la fonction politique. Or celle-ci, dans les sociétés indiennes, se trouve exclue du groupe, et même exclusive de lui : c'est donc dans la relation négative entretenue avec le groupe que s'enracine l'impuissance de la fonction politique ; le rejet de celle-ci à l'extérieur de la société est le moyen même de la réduire à l'impuissance.

Concevoir ainsi le rapport du pouvoir et de la société chez les populations indiennes d'Amérique du Sud peut sembler impliquer une métaphysique finaliste, selon laquelle une volonté mystérieuse userait de moyens détournés afin de dénier au pouvoir politique précisément sa qualité de pouvoir. Il ne s'agit point cependant de causes finales ; les phénomènes ici analysés ressortissent au champ de l'activité inconsciente par laquelle le groupe élabore ses modèles : et c'est le modèle structural de la relation du groupe social au pouvoir politique que l'on tente de découvrir. Ce modèle permet d'intégrer des données perçues comme contradictoires au premier abord. À cette étape de l'analyse, nous comprenons que l'impuissance du pouvoir s'articule directement à sa situation « en marge » par rapport au système total ; et cette situation résulte elle-même de la rupture qu'introduit le pouvoir dans le cycle décisif des échanges de femmes, de biens et de mots. Mais déceler en cette rupture la *cause* du non-pouvoir de la fonction politique n'en éclaire pas pour autant sa *raison d'être* profonde. Doit-on interpréter la séquence : rupture de l'échange-extériorité-impuissance, comme un détour accidentel du processus constitutif du pouvoir ? Cela laisserait supposer que le *résultat* effectif de l'opération (le défaut d'autorité du pouvoir) est seulement contingent par rapport à l'*intention* initiale (la promotion de la sphère politique). Mais il faudrait accepter alors l'idée que cette « erreur » est coextensive au modèle lui-même et qu'elle se répète indéfiniment à travers une aire presque continentale : aucune des cultures qui l'occupent ne s'avérerait ainsi capable de se donner une authentique autorité politique. C'est, ici sous-jacent, le postulat, tout à fait arbitraire, que ces cultures ne possèdent pas de créativité : c'est, en même temps, le retour au préjugé de leur archaïsme. On ne saurait donc concevoir la séparation entre fonction politique et autorité comme l'échec accidentel d'un processus qui visait à leur synthèse, comme le « dérapage » d'un système malgré lui démenti par un résultat que le groupe serait incapable de corriger.

Récuser la perspective de l'accident conduit à supposer une certaine nécessité inhérente au processus lui-même ; à chercher au niveau de l'*intentionnalité* sociolo-

gique – lieu d'élaboration du modèle – la *raison* ultime du résultat. Admettre la conformité de celui-ci à l'intention qui préside à sa production, ne peut signifier autre chose que l'implication de ce résultat dans l'intention originelle : le pouvoir est exactement ce que ces sociétés ont voulu qu'il soit. Et comme ce pouvoir n'y est, pour le dire schématiquement, rien, le groupe révèle, ce faisant, son refus radical de l'autorité, une négation absolue du pouvoir. Est-il possible de rendre compte de cette « décision » des cultures indiennes ? Doit-on la juger comme le fruit irrationnel de la fantaisie, ou peut-on, au contraire, postuler une rationalité immanente à ce « choix » ? La radicalité même du refus, sa permanence et son extension, suggèrent peut-être la perspective en laquelle le situer. La relation du pouvoir à l'échange, pour être négative, ne nous en a pas moins montré que c'est au niveau le plus profond de la structure sociale, lieu de la constitution inconsciente de ses dimensions, qu'advient et se noue la problématique de ce pouvoir. Pour le dire en d'autres termes, c'est la culture elle-même, comme différence majeure de la nature, qui s'investit totalement dans le refus de ce pouvoir. Et n'est-ce point précisément dans son rapport à la nature que la culture manifeste un désaveu d'une égale profondeur ? Cette identité dans le refus nous mène à découvrir, dans ces sociétés, une identification du pouvoir et de la nature : la culture est négation de l'un et de l'autre, non au sens où pouvoir et nature seraient deux dangers différents, dont l'identité ne serait que celle – négative – d'un rapport identique au troisième terme, mais bien au sens où la culture appréhende le pouvoir comme la résurgence même de la nature.

Tout se passe, en effet, comme si ces sociétés constituaient leur sphère politique en fonction d'une intuition qui leur tiendrait lieu de règle : à savoir que le pouvoir est en son essence coercition ; que l'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle, mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle ; que le pouvoir en sa nature n'est qu'alibi furtif de la nature en son pouvoir. Loin donc de nous offrir l'image terne d'une incapacité à résoudre la question du pouvoir politique, ces sociétés nous étonnent par la subtilité avec laquelle elles l'ont posée et réglée. Elles ont très tôt pressenti que la transcendance du pouvoir recèle pour le groupe un risque mortel, que le principe d'une autorité extérieure et créatrice de sa propre légalité est une contestation de la culture elle-même ; c'est l'intuition de cette menace qui a déterminé la profondeur de leur philosophie politique. Car, découvrant la grande parenté du pouvoir et de la nature, comme double limitation de l'univers de la culture, les sociétés indiennes ont su inventer un moyen de neutraliser la virulence de l'autorité politique. Elles ont choisi d'en être elles-mêmes les fondatrices, mais de manière à ne laisser apparaître le pouvoir que comme négativité aussitôt maîtrisée : elles l'instituent selon son essence (la négation de la culture), mais justement pour lui dénier toute puissance effective. De sorte que la-présentation du pouvoir, tel qu'il est, s'offre à ces sociétés comme le moyen même de l'annuler. La même opération qui instaure la sphère politique lui interdit son déploiement : c'est ainsi que la culture utilise contre le pouvoir la ruse même de la nature ; c'est pour cela que l'on nomme chef l'homme en qui vient se briser l'échange des femmes, des mots et des biens.

En tant que débiteur de richesse et de messages, le chef ne traduit pas autre chose que sa dépendance par rapport au groupe, et l'obligation où il se trouve de manifester à chaque instant l'innocence de sa fonction. On pourrait en effet penser, à mesurer la confiance dont le groupe crédite son chef, qu'au travers de cette liberté vécue par le groupe dans son rapport au pouvoir se fait jour, comme subrepticement, un contrôle,

plus profond d'être moins apparent, du chef sur la communauté. Car, en certaines circonstances, singulièrement en période de disette, le groupe s'en remet totalement au chef ; lorsque menace la famine, les communautés de l'Orénoque s'installent dans la maison du chef, aux dépens de qui, désormais, elles décident de vivre, jusqu'à des jours meilleurs. De même, la bande Nambikwara à court de nourriture après une dure étape attend du chef et non de soi que la situation s'améliore. Il semble en ce cas que le groupe, ne pouvant se passer du chef, dépende intégralement de lui. Mais cette subordination n'est qu'apparente : elle masque en fait une sorte de chantage que le groupe exerce sur le chef. Car, si ce dernier ne fait pas ce qu'on attend de lui, son village ou sa bande tout simplement l'abandonne pour rejoindre un leader plus fidèle à ses devoirs. C'est seulement moyennant cette dépendance réelle que le chef peut maintenir son statut. Cela apparaît très nettement dans la relation du pouvoir et de la parole : car, si le langage est l'opposé même de la violence, la parole doit s'interpréter, plus que comme privilège du chef, comme le moyen que se donne le groupe de maintenir le pouvoir à l'extérieur de la violence coercitive, comme la garantie chaque jour répétée que cette menace est écartée. La parole du leader recèle en elle l'ambiguïté d'être détournée de la fonction de communication immanente au langage. Il est si peu nécessaire au discours du chef d'être écouté que les Indiens ne lui prêtent souvent aucune attention. Le langage de l'autorité, disent les Urubu, est un *ne eng hantan* : un langage *dur*, qui n'attend pas de réponse. Mais cette dureté ne compense nullement l'impuissance de l'institution politique. À l'extériorité du pouvoir répond l'isolement de sa parole qui porte, d'être dite durement pour ne point se faire entendre, témoignage de sa douceur.

La polygynie peut s'interpréter de la même manière : au-delà de son aspect formel de don pur et simple destiné à poser le pouvoir comme rupture de l'échange, se dessine une fonction positive analogue à celle des biens et du langage. Le chef, propriétaire de valeurs essentielles du groupe, est par là même responsable devant lui, et, par l'intermédiaire des femmes il est en quelque sorte le prisonnier du groupe.

Ce mode de constitution de la sphère politique peut donc se comprendre comme un véritable mécanisme de défense des sociétés indiennes. La culture affirme la prévalence de ce qui la fonde – l'échange – précisément en visant dans le pouvoir la négation de ce fondement. Mais il faut en outre remarquer que ces cultures, en privant les « signes » de leur valeur d'échange dans la région du pouvoir, enlèvent aux femmes, aux biens et aux mots justement leur fonction de signes à échanger ; et c'est alors comme pures valeurs que sont appréhendés ces éléments, car la communication cesse d'être leur horizon. Le statut du langage suggère avec une force singulière cette conversion de l'état de signe à l'état de valeur : le discours du chef, en sa solitude, rappelle la parole du poète pour qui les mots sont valeurs encore plus que signes. Que peut donc signifier ce double processus de dé-signification et de valorisation des éléments de l'échange ? Peut-être exprime-t-il, au-delà même de l'attachement de la culture à ses valeurs, l'espoir ou la nostalgie d'un temps mythique où chacun accéderait à la plénitude d'une jouissance non limitée par l'exigence de l'échange.

Cultures indiennes, cultures inquiètes de refuser un pouvoir qui les fascine : l'opulence du chef est le songe éveillé du groupe. Et c'est bien d'exprimer à la fois le souci qu'a de soi la culture et le rêve de se dépasser, que le pouvoir, paradoxal en sa nature, est vénéré en son impuissance : métaphore de la tribu *imago* de son mythe, voilà le chef indien.

chapitre 3

indépendance et exogamie^{*9}

L'opposition si contrastée entre cultures des hauts-plateaux andins et cultures de la Forêt Tropicale, mise en relief par les récits et rapports des missionnaires, soldats, voyageurs des XVI^e et XVII^e siècles, fut par la suite accentuée jusqu'à l'exagération : peu à peu s'est dessinée l'imagerie populaire d'une Amérique précolombienne tout entière livrée à la *sauvagerie*, excepté la région andine où les Incas avaient réussi à faire triompher la *civilisation*. Ces conceptions simplistes, et naïves seulement en apparence – car elles s'accordaient fort bien aux objectifs de la colonisation blanche – se sont cristallisées en une véritable tradition dont le poids s'est fait lourdement sentir sur l'ethnologie américaniste à son début. Car si celle-ci, à choisir et poser les problèmes en termes scientifiques, s'est conformée à sa vocation, les solutions proposées n'en laissent pas moins transparaître une persistance certaine des schémas traditionnels, d'un *état d'esprit* qui, à l'insu des auteurs eux-mêmes, a partiellement déterminé leurs perspectives de recherche. Par quoi se marque cet état d'esprit ? D'abord par une certitude : les primitifs, d'une manière générale, sont incapables de réaliser de *bons* modèles sociologiques ; par une méthode ensuite : pousser à la caricature le trait le plus apparemment perceptible des cultures considérées. C'est ainsi que l'empire inca a frappé les anciens chroniqueurs, essentiellement par la forte centralisation du pouvoir et par un mode d'organisation de l'économie alors inconnu. Or ces dimensions de la société inca sont transformées par l'ethnologie moderne en totalitarisme avec R. Karsten¹⁰, ou en socialisme avec L. Baudin¹¹. Mais un examen moins ethnocentrique des sources conduit à corriger ces images trop modernes d'une société malgré tout archaïque ; et Alfred Métraux¹² dans un ouvrage récent a mis en valeur l'existence, dans le Tahuantinsuyu, de forces centrifuges que les clans du Cuzco ne songaient d'ailleurs pas à briser.

* Étude initialement parue dans *L'Homme* III (3), 1963.

⁹ Une absence surprendra sans doute : celle des nombreuses tribus appartenant à l'important stock linguistique Gé. Il ne s'agit certes pas de reprendre ici la classification du *HSAI* (*Handbook of South American Indians*), qui assigne à ces populations un statut de Marginaux, alors que leur écologie, comportant l'agriculture, devrait les intégrer à l'aire culturelle de la Forêt Tropicale. S'il n'en est pas question en ce travail, c'est précisément en raison de la complexité particulière de leurs organisations sociales en clans, multiples systèmes de moitiés, associations, etc. Les Gé, à ce titre, méritent une étude spéciale. Et ce n'est d'ailleurs pas un des moindres paradoxes du *Handbook* que d'associer à l'écologie bien développée de la Forêt des modèles sociopolitiques fort rudimentaires, tandis que les Gé, de sociologie si riche, stagneraient à un niveau nettement préagricole.

¹⁰ R. Karsten, *La Civilisation de l'empire inca*, Paris, Payot, 1952.

¹¹ L. Baudin, *L'Empire socialiste des Inka*, Paris, Inst. d'Ethnologie, 1928.

¹² A. Métraux, *Les Incas*, Paris, éd. du Seuil, 1961.

En ce qui concerne les populations de la Forêt, ce n'est pas en des schémas anachroniques que l'on a cherché à les inscrire ; au contraire, et dans la mesure même où l'on tendait à dilater les traits « occidentaux » de l'empire inca, les cadres sociologiques des sociétés de la Forêt n'en paraissaient que plus primitifs, plus faibles, moins susceptibles de dynamisme, étroitement limités à de petites unités. C'est ainsi sans doute que s'explique la tendance à insister sur l'aspect morcelé, « séparatiste¹³ », des communautés indiennes non andines, et sur le corrélat nécessaire de cette situation : une guerre quasi permanente. Et la Forêt, en tant qu'aire culturelle, se présente ainsi comme une poussière de microsociétés, toutes à peu près semblables entre elles, mais toutes également hostiles les unes aux autres. Il est bien certain que si, avec L. Baudin, on pense de l'Indien Guarani que « ... sa mentalité est celle d'un enfant¹⁴ », on ne peut guère s'attendre à découvrir des types d'organisation sociale « adultes ». Cette sensibilité à l'atomisme des sociétés indiennes se décèle aussi chez Koch-Grundberg ou Kirchhoff, par exemple dans l'usage souvent excessif du terme de « tribu » pour désigner toute communauté, ce qui les conduit à la notion surprenante d'exogamie tribale à propos des tribus Tucano du Uaupès, et de tenter d'aligner en quelque sorte les tribus de la Forêt Tropicale sur celles des Andes. Il semble cependant que le tableau le plus courant des sociétés en question ne soit pas toujours exact ; et si, comme l'écrit Murdock, « The warlikeness and atomism of simple societies have been grossly exaggerated¹⁵ », cela est certainement vrai de l'Amérique du Sud. Une tâche s'impose donc, de réexamen.

Sans doute ne s'agit-il pas ici de prendre le contrepied du matériel ethnographique et de réévaluation des unités socio-politiques de la Forêt Tropicale, à la fois dans leur nature et dans leurs relations.

L'information ethnographique est en grande partie contenue dans le monumental *Handbook of South American Indians*, dont le tome III est consacré aux cultures de la Forêt. Cette aire culturelle comporte une très importante masse de tribus, dont beaucoup appartiennent aux trois principaux stocks linguistiques : Tupi, Carib, Arawak. On peut grouper sous une catégorie commune toutes ces populations : leur écologie se conforme, en effet, sous réserve de variations locales, à un même modèle. Le mode de subsistance des sociétés de la Forêt est essentiellement agricole, d'une agriculture limitée au jardinage certes, mais dont l'apport est presque partout au moins aussi important que celui de la chasse, de la pêche et de la cueillette. D'autre part, les plantes cultivées sont à peu près constamment les mêmes, les techniques de production semblables, ainsi que les habitudes de travail. L'écologie fournit donc ici une base très valable de classification, et l'on est confronté à un ensemble de sociétés présentant, de ce point de vue, une réelle homogénéité¹⁶. Il n'est donc pas surprenant de constater que l'identité au niveau de l'« infrastructure » se trouve également assignée à celui des « superstructures », c'est-à-dire des types d'organisation sociale et politique. C'est ainsi que le modèle sociologique le plus répandu dans l'aire considérée semble être, si l'on en croit du moins la documentation générale, celui de la « famille étendue », celle-ci constituant d'ailleurs très souvent la communauté politiquement autonome, abritée par la grande maison collective ou *maloca* ; c'est le cas notamment

¹³ Cf. Lowie, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1948.

¹⁴ L. Baudin, *Une Théocratie socialiste : l'État jésuite du Paraguay*, Paris, Génin, 1962, p. 14.

¹⁵ Cf. *Social Structure*, p. 85.

¹⁶ Cf. *HSAL*, t. III, Lowie, Introduction.

des tribus des Guyanes, de la région du Jurua-Purus, des Witoto, des Pebas, des Jivaro, de nombreuses tribus Tupi, etc. La taille démographique de ces *households* peut varier de quarante à plusieurs centaines de personnes, bien que la moyenne optimale paraisse se situer entre cent et deux cents personnes par *maloca*. Notables exceptions à la règle : les gros villages apiaca, guarani, tupinamba, qui rassemblaient jusqu'à mille individus¹⁷.

Mais une double série de problèmes se posent alors. La première difficulté concerne la *nature* des unités socio-politiques de la Forêt Tropicale. Leur caractérisation sociologique comme communautés constituées d'une famille étendue ne s'accorde pas à leur taille démographique moyenne. Lowie retient en effet la définition donnée par Kirchhoff de ce type d'organisation sociale¹⁸ : il s'agit d'un groupe composé par un homme, sa femme – ou ses femmes s'il est polygyne –, ses fils et leurs épouses si la résidence postmaritale est patrilocale, ses filles non mariées, et les enfants de ses fils. Si la règle de résidence est matrilocale, un homme est entouré de ses filles et de leurs maris, de ses fils non mariés, et des enfants de ses filles. Les deux types de famille étendue existent dans l'aire de la Forêt, le second moins répandu que le premier et ne prévalant nettement que dans les Guyanes ou dans la région du Jurua-Purus. La difficulté provient de ce qu'une famille étendue, définie *stricto sensu*, ne saurait atteindre à la dimension habituelle des communautés de la Forêt, c'est-à-dire une centaine de personnes. Une famille étendue n'englobe en effet que trois générations de parents reliés en ligne directe ; et de plus, ainsi que le précise Kirchhoff, un processus de segmentation la soumet à une transformation permanente qui l'empêche de dépasser un certain niveau de population. Il est par conséquent impossible que les unités socio-politiques de la Forêt soient composées d'une seule famille étendue, et qu'en même temps elles groupent cent personnes ou plus. Il faut donc admettre, pour lever la contradiction, ou bien l'inexactitude des chiffres avancés ou bien une erreur dans l'identification du type d'organisation sociale. Et comme il est sans doute plus facile de se tromper sur la « mesure » d'une société que sur sa nature, c'est à propos de celle-ci qu'il faudra s'interroger.

La communauté indienne de la Forêt est décrite, ainsi qu'on l'a vu, comme une unité autonome dont un attribut essentiel est l'indépendance politique. Il y aurait alors, tout au long de cette aire immense, une multitude d'établissements existant chacun pour soi, dont les relations réciproques seraient très souvent négatives, c'est-à-dire guerrières. Et c'est ici que surgit la seconde difficulté. Car, outre que d'une manière générale les sociétés primitives sont abusivement condamnées à un émiettement, révélateur d'une « primitivité » qui ne se manifesterait que sur le seul plan politique, le statut ethnologique des populations indiennes de la Forêt Tropicale présente une particularité supplémentaire : si celles-ci sont en effet groupées au sein d'un même ensemble culturel, c'est dans la mesure exacte où elles sont différentes des autres populations non andines, c'est-à-dire les tribus dites marginales et sub-marginales¹⁹. Ces dernières sont culturellement déterminées par l'absence à peu près générale et complète de l'agriculture ; elles sont donc constituées de groupes nomades de chasseurs, pêcheurs et cueilleurs : Fuégiens, Patagonsiens, Guayaquins, etc. Il est clair que ces populations ne peuvent subsister qu'en petits groupes dispersés sur de vastes territoires. Mais cette nécessité vitale d'éparpillement ne harcèle plus les

¹⁷ Cf. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXIII, pp. 85-193.

¹⁸ Cf. chap. IV, « Éléments de démographie amérindienne ».

¹⁹ *HSAL*, t. V, pp. 669 sq.

gens de la Forêt qui, en tant qu'agriculteurs sédentaires, pourraient, semble-t-il, mettre en œuvre des modèles sociologiques autres que ceux de leurs voisins marginaux moins favorisés. N'est-il pas étrange de voir coexister en un même ensemble une organisation sociale de type nomadique et une écologie d'agriculteurs auxquels, d'autre part, leurs capacités de transport et déplacement par navigation fluviale permettraient une intensification des relations « extérieures » ? Est-il réellement possible que s'évanouisse ainsi le bénéfice, à certains égards énorme, de l'agriculture et de la sédentarisation ? Que des populations écologiquement marginales puissent inventer des modèles sociologiques fort raffinés n'offre aucune impossibilité : les Bororo du Brésil central, avec leur organisation clanique recoupée par un double système de moitiés, ou les Guaycuru du Chaco, avec leur hiérarchie de castes, en administrent la preuve. Mais l'inverse de populations agricoles organisées selon des schémas marginaux est plus difficilement concevable. La question se pose donc de savoir si l'isolement politique de chaque communauté est un trait pertinent pour l'ethnologie de la Forêt Tropicale.

Mais il s'agit d'abord d'élucider la nature de ces communautés. Que celle-ci soit effectivement problématique, c'est ce qui semble bien résulter de l'ambiguïté terminologique qu'on retrouve tout au long du *Handbook*. Si, au tome III, Lowie nomme « famille étendue » l'unité socio-politique la plus courante dans l'aire envisagée, Stewart, au tome V, la nomme « lignage », indiquant ainsi l'inadéquation du terme que propose Lowie. Mais, alors que les unités considérées sont trop « peuplées » pour être constituées d'une seule famille étendue, il ne paraît pas davantage que l'on se trouve en présence de lignages au sens strict, c'est-à-dire de groupements à descendance *unilinéaire*. En Amérique du Sud, et particulièrement dans l'aire de la Forêt Tropicale, c'est en effet la descendance bilatérale qui semble prévaloir. La possession de généalogies plus variées et plus complètes permettrait peut-être de découvrir qu'il s'agit en plusieurs cas d'organisations unilinéaires. Mais le matériel actuellement disponible ne permet d'assigner avec certitude ce dernier type d'organisation qu'à un nombre réduit de sociétés forestières : populations de la région de Para (Mundurucu, Maué) ou du Uaupés-Caqueta (Cubéo, Tucano, etc.).

Il ne s'agit pas non plus, évidemment, de *kindreds* ou parentèles : la résidence postmaritale, qui n'est jamais néolocale, vient déterminer la composition des unités, du seul fait qu'à chaque génération, et en admettant que le *sex ratio* soit statistiquement équilibré, une moitié des *siblings*, soit les frères en cas de résidence matrilocale, soit les sœurs en cas de résidence patrilocale, quittent la communauté d'origine pour aller vivre dans celle du conjoint. D'une certaine manière par conséquent, les règles du mariage assignent au groupe une unilinéarité effective, sinon culturellement reconnue par ses membres, puisque ceux-ci se trouvent être, selon la règle de résidence adoptée, parents consanguins en ligne patrilinéaire ou en ligne matrilineaire. C'est là sans doute ce qui a déterminé Stewart à identifier comme lignages les unités sociologiques de la Forêt. Il convient cependant de remarquer que, si la notion de famille étendue, trop « courte », laisse échapper en grande partie la réalité concrète de ces groupes, la notion de lignage, en revanche, leur confère un certain nombre de déterminations que visiblement ils ne possèdent pas. Car un authentique lignage comporte une descendance articulée selon un mode unilinéaire, alors qu'ici elle est bilatérale dans la majorité des cas ; et surtout, l'appartenance à ce type de groupement est indépendante du lieu de résidence. Il faudrait donc, pour que les communautés de la Forêt Tropicale soient équivalentes à des lignages, que tous leurs membres, *y compris*

ceux que le mariage a éloignés de leur *maloca* de naissance, continuent à en faire partie au même titre, c'est-à-dire que la résidence postmaritale ne transforme pas leur statut sociologique. Or, les unités en question sont essentiellement résidentielles, et un changement de résidence semble bien entraîner un changement d'appartenance, ou du moins une rupture du statut antérieur au mariage. Il s'agit ici d'un problème classique de l'ethnologie : celui de la relation entre une règle de résidence et un mode de descendance. Il est en effet évident qu'une règle de résidence patrilocale, par exemple, est de nature à favoriser fortement l'institution d'un mode patrilineaire de descendance, c'est-à-dire d'une structure lignagère à régime harmonique. Mais il n'y a là aucune mécanique, aucune nécessité formelle du passage de la règle de résidence à celle de la filiation ; simplement une possibilité largement dépendante des circonstances historiques concrètes, certes très haute, mais encore insuffisante pour permettre l'identification rigoureuse des groupes, puisque la détermination de l'appartenance n'est pas « libérée » de la règle de résidence.

S'il ne peut donc s'agir de lignages vrais, cela ne doit pas cependant masquer l'activité très réelle – et peut-être insuffisamment mise en valeur – d'un double processus dynamique qui, interrompu définitivement par la Conquête, paraissait opérer peu à peu la transformation des communautés de la Forêt Tropicale, précisément en lignages : le premier, qu'il faudra examiner plus tard, concerne les relations réciproques des différentes unités ; quant au second, il est à l'œuvre au sein de chaque unité prise en elle-même, et s'articule à l'unilocalité de la résidence. Encore doit-on noter qu'il ne s'agit, en fait, que d'un processus unique, mais à double incidence, externe et interne, dont les effets, loin de s'annuler, se cumulent et se renforcent, ainsi qu'on tentera de le montrer.

Est-il possible maintenant, après ce repérage des raisons qui empêchent de considérer les unités de la Forêt Tropicale comme des familles étendues ou des lignages, de leur assigner une dénomination positive ? Sachant ce qu'elles ne sont pas, et connaissant leurs traits distinctifs essentiels, la difficulté se réduit finalement à une simple question de terminologie : comment nommer ces communautés ? Elles rassemblent en moyenne cent à deux cents personnes ; leur système de descendance est généralement bilatéral ; elles pratiquent l'exogamie locale, et la résidence postmaritale est soit patri-soit matrilocale, de sorte que se manifeste un certain « taux » d'unilinéarité. On a donc affaire ici à de véritables *dèmes exogamiques*, au sens de Murdock²⁰, c'est-à-dire à des unités principalement résidentielles, mais dont l'exogamie et l'unilocalité de la résidence démentent, dans une certaine mesure, la bilatéralité de la descendance, leur conférant ainsi l'apparence de lignages ou même de clans.

Qu'en est-il enfin de la composition de ces dèmes ? Si les communautés, au lieu d'être des dèmes, se réduisaient à des familles étendues comme le suggèrent Kirchhoff et Lowie, la question serait quelque peu académique. Mais, ainsi qu'on l'a vu, les données démographiques infirment cette hypothèse. Cela ne signifie pas pour autant que ce modèle d'organisation sociale n'existe pas dans la Forêt Tropicale : simplement, il cesse d'être coextensif à la communauté locale elle-même, qui le dépasse de beaucoup. Le modèle se maintient bien dans les cultures de la Forêt, mais il perd son caractère pour ainsi dire de *maximum*, pour devenir l'élément *minimum* d'organisation sociale : c'est dire que chaque dème est composé d'une *pluralité* de familles étendues ; et celles-ci, loin d'être étrangères les unes aux autres et simplement juxtapo-

²⁰ Cf. *Social Structure*, *op. cit.*

sées au sein d'un même ensemble, sont au contraire reliées en ligne patri-ou matrili-néaire. Cela permet d'ailleurs de supposer que, à la différence de ce qu'écrit Kirchhoff, la profondeur généalogique de ces unités dépasse trois générations, même si les Indiens n'en tiennent pas un compte exact. On retrouve ainsi la tendance déjà décelée à l'unilinéarité ; et il est à cet égard légitime de penser que le type d'habitat le plus courant dans l'aire, la grande maison collective ou *maloca*, exprime sur le plan de la distribution spatiale cette dimension fondamentale. Quant à la question du nombre des familles étendues qui composent un dème, il dépend évidemment de la taille des unités : on pourrait néanmoins l'estimer à trois ou quatre pour les plus petits groupes (quarante à soixante personnes : une communauté de la rivière Aiari comprenait quarante personnes), à dix ou douze pour les plus grands (cent à deux cents personnes : une communauté mangéroma dans le Jurua-Purus comptait deux cent cinquante-huit personnes), en considérant que chaque famille étendue rassemble entre quinze et vingt personnes.

Parler de ces dèmes comme unités socio-politiques implique qu'ils fonctionnent selon le schème unitaire de totalités « organiques », et que l'intégration des éléments composants est profonde : ce qui se traduit par l'existence d'un « esprit de corps » comme conscience de soi du groupe, et par une solidarité permanente de ses membres. En ce sens, K. Oberg a raison de voir en ces collectivités des « sociétés homogènes », c'est-à-dire sans stratification sociale ou segmentation horizontale²¹. Les clivages qui s'y opèrent sont ceux du sexe, de l'âge et des lignes de parenté ; et cette « coalescence » s'exprime dans le caractère presque toujours collectif des activités essentielles à la vie du groupe : construction de la maison, défrichage des jardins, travail de récolte, vie religieuse, etc. Mais cette homogénéité se retrouve-t-elle intégralement à tous les niveaux de l'existence sociale ? L'affirmer conduirait à l'idée que les sociétés archaïques sont, comme telles, des sociétés simples, et que la différence ou le conflit sont absents de leur sociologie. Or leur possibilité semble fondée, tout au moins sur un plan : celui de l'autorité politique. On sait, en effet, d'une part, que chaque communauté est dirigée par un chef, d'autre part que chaque élément de la structure, c'est-à-dire chaque famille étendue, possède également son leader, en général l'homme le plus ancien. Apparemment, aucun problème ne se pose : il n'y a pas, pour des raisons ailleurs exposées, de « course au pouvoir » dans ces sociétés, et, de plus, l'hérédité de la charge politique semble régler toutes les questions. Il n'en reste pas moins cependant que l'autorité, loin d'être unique, en quelque sorte, se détaille et devient multiple ; qu'à conserver son propre leader, chaque famille étendue traduit par là sa « volonté » de maintenir, de manière plus ou moins accentuée, son identité ; cela libère, à l'intérieur du groupe, des forces qui peuvent être divergentes : certes, cela ne va pas jusqu'à la menace d'explosion du groupe, et c'est là précisément qu'intervient la fonction majeure du chef : sa vocation de pacificateur, d'« intégrateur » des différences. On voit alors la structure sociale du groupe et la structure de son pouvoir se fonder, s'appeler, se compléter l'une l'autre, et chacune trouver en l'autre le sens de sa nécessité et sa justification : c'est parce qu'il y a une institution centrale, un leader principal exprimant l'existence effective – et vécue comme unification – de la communauté, que celle-ci peut se permettre, en quelque sorte, un certain *quantum* de force centrifuge, actualisé dans la tendance de chaque groupe à conserver sa personnalité ; et c'est, réciproquement, la multiplicité de ces tendances divergentes qui légitime l'activité unifiante de la chefferie principale. L'équilibre, constamment à conqué-

²¹ *American Anthropologist*, vol. LVII, n° 3, p. 472.

rir, entre la dualité du périphérique et du focal, ne saurait être confondu avec la simple homogénéité du tout, plus digne d'une composition géométrique des parties que de l'inventivité sociologique immanente à la culture. Au niveau de l'enquête ethnographique, cela se traduirait par la tâche d'analyser la structure des relations entre les divers sous-groupes, entre les sous-groupes et la chefferie, avec toutes les intrigues, tensions, résistances plus ou moins apparentes, ententes plus ou moins durables qu'implique le devenir concret d'une société.

Ainsi se décèle la présence latente, et comme furtive, de la *contestation* et de son horizon ultime : le conflit ouvert ; présence non extérieure à l'essence du groupe, mais au contraire dimension de la vie collective engendrée par la structure sociale elle-même. Voilà qui nous éloigne de la belle simplicité des sociétés archaïques ; l'observation attentive et prolongée des sociétés primitives montrerait qu'elles ne sont pas plus immédiatement transparentes que les nôtres, et une étude comme celle menée par Buell Quain sur les Trumai du Haut-Xingu contribue à démentir ce préjugé ethnocentrique²². Les sociétés primitives, tout comme les sociétés occidentales, savent parfaitement ménager la possibilité de la différence dans l'identité, de l'altérité dans l'homogène ; et en ce refus du mécanisme peut se lire le signe de leur créativité.

Telle paraît donc être la figure, plus fidèle peut-être à la réalité, de ces sociétés indiennes égrenées au long de l'immense bassin amazonien : ce sont des dèmes exogamiques composés de quelques familles étendues reliées en ligne matri-ou patrilineaire. Et, pour exister et fonctionner comme unités véritables, elles n'en permettent pas moins un certain « jeu » à leurs éléments. La tradition ethnographique a d'autre part mis fortement l'accent sur l'autonomie, l'indépendance politique de ces communautés, sur le séparatisme des cultures indiennes. On se trouverait donc confronté à de petites sociétés vivant comme en vase clos, plus ou moins hostiles les unes aux autres, et inscrivant leurs relations réciproques essentiellement dans le cadre d'un modèle très développé de la guerre. Cette vision de leurs « relations extérieures », si l'on peut dire, est étroitement solidaire de l'image d'abord offerte de leur nature. Et comme l'examen de celle-ci a conduit à des conclusions sensiblement différentes, une analyse de leur « être-ensemble » s'impose donc : c'est à quoi l'on doit s'attacher maintenant.

Une constatation s'impose immédiatement : la très grande majorité de ces populations pratique l'exogamie locale.

Sans doute est-il difficile de fonder rigoureusement, c'est-à-dire sur des faits vérifiés, la généralité de cette institution. Car si la technologie et même la mythologie de nombreuses tribus sud-américaines nous sont souvent bien connues, il n'en est malheureusement pas de même en ce qui concerne leur sociologie. Cependant, quelque dispersée et parfois contradictoire que soit l'information utilisable, certaines données permettent, quant à la quasi-universalité de l'exogamie locale, sinon une certitude absolue, du moins une probabilité extrêmement haute. D'une manière générale, le nombre des populations sur lesquelles nous possédons des renseignements valables est très faible par rapport au nombre total des ethnies recensées. L'exploitation du matériel rassemblé dans le *Handbook* (tome III) et dans le *Outline of South American Cultures* de G. Murdock, permet d'évaluer approximativement à cent trente le nombre des ethnies (d'ailleurs d'inégale importance) ressortissant à l'aire de la Forêt

²² Cf. R. Murphy, B. Quain, *The Trumai Indians of Central Brazil*, New York, J. -J. Augustin, 1955.

Tropicale. Mais c'est seulement pour trente-deux tribus que sont indiqués des faits précis concernant le statut du mariage, soit environ le quart du total. Or, sur ces trente-deux tribus, vingt-six sont présentées comme pratiquant l'exogamie locale, tandis que les six dernières sont formées de communautés endogames. C'est dire par conséquent que l'exogamie locale est présente chez les trois quarts des tribus pour lesquelles nous possédons des données concrètes. Il reste donc une centaine de tribus dont nous ignorons les règles de mariage, du moins à ce point de vue. Mais on peut supposer que la proportion des tribus exogames et endogames telle qu'elle s'établit chez les tribus connues se maintient à peu près identique chez les tribus inconnues : cela nous conduit à admettre, non comme certitude (celle-ci est définitivement inaccessible, puisqu'une grande partie des tribus indiennes ont disparu), mais comme hypothèse partiellement vérifiée, l'idée que les trois quarts au moins des populations de la Forêt pratiquaient l'exogamie locale. Encore doit-on noter que certaines des ethnies nettement identifiées comme endogames (par exemple les Siriono, les Bacaïri, les Tapirapé), sont des groupes numériquement faibles ou isolés au sein de populations culturellement différentes. Il convient enfin de remarquer que les tribus chez qui l'exogamie locale est attestée, appartiennent aux principales familles linguistiques de la Forêt (Arawak, Carib, Tupi, Chibcha, Pano, Péba, etc.), et que, loin d'être localisées, elles sont au contraire dispersées en tous les points de l'aire considérée : du Pérou oriental (tribus amahuaca et yagua), à l'Est brésilien (tribus tupi), et des Guyanes (tribus yecwana), à la Bolivie (tribus tacana).

Si l'examen pour ainsi dire statistique des tribus de la Forêt Tropicale rend vraisemblable la vaste extension de l'exogamie locale, celle-ci, en un grand nombre de cas, est même nécessairement présente, en raison de la nature de la communauté. Quand en effet une seule *maloca* abrite l'ensemble du groupe, les membres qui le composent se reconnaissent réciproquement comme parents consanguins réels lorsque le groupe est constitué d'une ou deux familles étendues, et comme parents consanguins fictifs ou classificatoires lorsque le groupe est plus important. Dans tous les cas, les gens vivant ensemble dans une même *maloca* sont très étroitement parents entre eux, et l'on peut donc s'attendre à une prohibition du mariage à l'intérieur du groupe, c'est-à-dire à l'obligation de l'exogamie locale. Sa présence ne tient pas seulement à l'une de ses fonctions qui, comme on le verra plus loin, est de procurer des avantages politiques : elle tient d'abord à la nature des communautés qui la pratiquent, communautés dont la propriété principale est de ne grouper que des parents assimilés en fait à des *siblings*, ce qui exclut qu'Ego se marie dans son groupe. En bref, la communauté de résidence en une grande maison et l'appartenance culturellement reconnue à un même ensemble de parents posent les groupes de la Forêt Tropicale comme unités sociologiques entre qui s'opèrent les échanges et se concluent les alliances : l'exogamie, qui en est à la fois la condition et le moyen, est essentielle à la structure de ces unités et à leur maintien comme telles. Et, en fait, le caractère local de cette exogamie est seulement contingent, puisqu'il est une conséquence de l'éloignement géographique des diverses communautés ; lorsque celles-ci se rapprochent et se juxtaposent jusqu'à former un village, comme chez les populations tupi, l'exogamie, pour cesser d'être locale, ne disparaît cependant pas : elle se convertit en exogamie de lignage.

D'emblée s'établit donc une ouverture vers l'extérieur, vers les autres communautés, ouverture qui compromet dès lors le principe trop affirmé de l'autonomie absolue de chaque unité. Car il serait surprenant que des groupes engagés dans un processus

d'échange de femmes (lorsque la résidence est patrilocale), ou de gendres (lorsqu'elle est matrilocale), c'est-à-dire en une relation *positive* vitale pour l'existence de chaque groupe comme tel, contestent simultanément la positivité de ce lien par l'affirmation – suspecte d'être trop valorisée – d'une indépendance radicale, à signe négatif, puisqu'elle implique une hostilité réciproque vite développée en guerre. Il n'est pas question, naturellement, de nier que ces communautés mènent une existence tout à fait autonome sur certains plans essentiels : vie économique, rituelle, organisation politique interne. Mais outre qu'on ne peut étendre à tous les aspects de la vie collective une autonomie qui, pour concerner des niveaux importants, n'en reste pas moins partielle, le fait général de l'exogamie locale rend impossible une indépendance totale de chaque communauté. L'échange des femmes de *maloca* à *maloca*, en fondant des liens étroits de parenté entre familles étendues et dèmes, institue par là même des relations politiques, plus ou moins explicites et codifiées certes, mais qui empêchent des groupes voisins et alliés par le mariage de se considérer réciproquement comme de purs étrangers, voire comme des ennemis avérés. Le mariage, en tant qu'alliance de familles, et au-delà d'elles, de dèmes, contribue donc à intégrer les communautés en un ensemble, très diffus et très fluide assurément, mais qui doit se marquer par un système implicite de droits et devoirs mutuels, par une solidarité révélée occasionnellement en des circonstances graves, par la certitude de chaque collectivité de se savoir entourée, par exemple en cas de disette ou d'attaque armée, non d'étrangers hostiles, mais d'alliés et de parents. Car l'élargissement de l'horizon politique au-delà de la simple communauté ne relève pas seulement de la présence contingente de groupes amis à proximité : il renvoie à la nécessité impérieuse où se trouve chaque unité sédentaire d'assurer sa sécurité par la conclusion d'alliances.

Un autre facteur favorise la constitution de tels ensembles multicommunautaires. L'exogamie locale opère en effet entre les conjoints possibles une classification telle que les seuls partenaires sexuels accessibles appartiennent à des unités différentes de celle d'Ego. Mais l'ensemble même de ces partenaires se trouve réduit, puisque parmi eux une minorité seulement tombe dans la catégorie des conjoints préférentiels : en effet la règle du *mariage des cousins croisés* paraît être coextensive à celle de l'exogamie locale. De sorte que l'épouse probable ou souhaitable d'Ego mâle se trouve être non seulement une femme résidant dans une *maloca* autre que la sienne, mais encore la fille du frère de sa mère, ou de la sœur de son père. C'est dire par conséquent que l'échange des femmes ne s'instaure pas entre unités au départ « indifférentes » les unes aux autres, mais bien entre groupes enserrés en un réseau de liens étroits de parenté, même si celle-ci est, comme il est sans doute probable, plus classificatoire que réelle. Les relations de parenté déjà fixées et l'exogamie locale additionnent donc leurs effets pour arracher chaque unité à son unicité, en élaborant un *système* qui transcende chacun de ses éléments. On peut cependant se demander quelle intention profonde anime la pratique de l'exogamie locale : s'il s'agit simplement de sanctionner la prohibition de l'inceste en empêchant le mariage entre corésidents, c'est-à-dire entre parents, le moyen peut sembler disproportionné à la fin ; car, chaque *maloca* abritant en moyenne au moins cent personnes, théoriquement toutes parentes entre elles, le caractère bilatéral de la descendance interdit aux connexions généalogiques la précision et l'extension qui seules permettraient l'estimation exacte des degrés de parenté, et que leur confère exclusivement la descendance unilinéaire. Un homme d'une famille étendue A pourrait donc épouser une femme de la même *maloca* que lui mais appartenant à une famille étendue B sans pour cela risquer formellement la

transgression majeure, puisque l'établissement d'un lien de parenté non fictif entre l'homme A et la femme B pourrait très bien être impossible. La fonction de l'exogamie locale n'est donc pas négative : assurer la prohibition de l'inceste, mais positive : obliger à contracter mariage hors de la communauté d'origine. Ou, en d'autres termes, l'exogamie locale trouve son sens dans sa fonction : *elle est le moyen de l'alliance politique*.

Est-il possible enfin d'évaluer le nombre des communautés qui peuvent composer un tel réseau d'alliances ? L'absence à peu près complète de documents sur ce point paraît interdire toute tentative de réponse, même approximative. Cependant certaines données permettront peut-être de parvenir à un chiffre vraisemblable, ou plutôt de le situer entre un minimum et un maximum. Si en effet l'exogamie locale ne s'instituait d'une manière permanente qu'entre deux communautés, on aurait alors affaire à un véritable système de moitiés exogamiques complémentaires. Mais, comme ce type d'organisation sociale, à peu près universel chez les tribus Gé, n'a été réalisé que très rarement par les populations de la Forêt Tropicale, à l'exception par exemple des Mundurucu ou des Tucano, il est très probable que les échanges matrimoniaux ont lieu au moins entre trois communautés. Il semble donc que l'on puisse considérer ce chiffre comme un minimum. Si l'on accepte d'autre part l'idée que les modèles socio-politiques – et sans doute aussi écologiques – spécifiques des cultures de la Forêt Tropicale ont atteint leur meilleure réalisation surtout avec certaines populations ressortissant au groupe tupi, on peut alors légitimement supposer que ces derniers ont accompli l'extension politique maximale que nous recherchons. Or l'on sait que les villages tupinamba ou guarani étaient composés de quatre à huit grandes maisons collectives. Il s'agit ici d'authentiques villages, c'est-à-dire d'ensembles concentrés sur un territoire réduit, alors que le reste des populations de l'aire vit en communautés parfois très éloignées les unes des autres. De la plus ou moins grande proximité des *maloca*, on peut faire le signe d'une différence au niveau de l'organisation sociale et politique.

Il semble donc possible de caractériser le type d'organisation sociale le plus remarquable de cette aire. Conformément à la nature des unités telle qu'elle est étudiée plus haut, on nommera ces méga-unités de trois à huit communautés locales, des *structures polydémiques*, dont les Tupi ont donné la meilleure illustration. Au lieu donc du traditionnel tableau, « tachiste » pour ainsi dire, d'une myriade de groupes à la fois craintifs et hostiles les uns aux autres, nous voyons le lent travail de forces unifiantes infirmer le pseudo-atomisme de ces cultures, en les groupant en ensembles de dimension variable, mais qui, de toute manière, dissolvent l'image trop facile de sociétés dont l'égoïsme et l'agressivité attesteraient l'infantilisme.

C'est jusqu'à présent du seul point de vue de leur *structure* qu'ont été envisagées ces cultures, c'est-à-dire selon un schéma qui n'exige aucune référence à une dimension diachronique possible. Il est apparu cependant, lors de l'examen de la nature des communautés, que si celles-ci ne sont pas des lignages, c'est-à-dire des organisations formellement unilinéaires, mais des dèmes exogamiques, plusieurs facteurs peuvent favoriser la transformation progressive de ces dèmes bilatéraux en lignages unilinéaires. Ces facteurs sont de deux sortes : les uns sont immanents à la structure même du dème, les autres agissent au niveau des relations politiques inter-démiques. Mais tous contribuent à amorcer chez ces populations primitives, non certes une histoire proprement dite, mais plutôt une *dynamique* dont le mouvement s'accorde aux rythmes fort lents de la vie de ces sociétés.

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, la corésidence crée entre habitants d'une même *maloca* ce lien privilégié qui les situe comme parents. D'autre part, la résidence postmari-tale étant déterminée en patri-ou matrilocale, amène inévitablement un renforcement puissant des relations d'affection et de solidarité des parents en ligne patri-ou matrili-néaire. En cas de résidence patrilocale par exemple, Ego, né dans la même maison que son père et son grand-père paternel, y passera lui-même sa vie entouré de sa pa-renté patrilinéaire, c'est-à-dire des frères de son grand-père et de leurs descendants mâles. L'élément structural permanent qui fournit la charpente du dème, et autour duquel s'organise la vie collective, est constitué par une lignée patrilinéaire et par elle seule, puisque la parenté matrilatérale d'Ego lui restera, sinon complètement incon-nue, du moins beaucoup plus éloignée. La mère d'Ego mâle provient en effet d'une communauté qui, même si elle est liée à celle du père par des relations de parenté, restera cependant pour Ego un groupe plutôt étranger rencontré seulement en de rares circonstances. Le lien entre Ego et sa parenté matrilatérale dépendra pour beaucoup de la distance qui sépare les maisons de ses parents. S'il y a plusieurs jours, ou même plusieurs heures de marche entre les deux, le contact avec la lignée de la mère ne sera que périodique. Or les *maloca* sont édifiées le plus souvent à d'import-antes distances les unes des autres, et c'est donc à l'égard du groupe des parents pa-trilinéaires qu'Ego éprouvera un sentiment d'appartenance presque exclusive.

De plus, ces dèmes présentent également une détermination importante du li-gnage : la continuité. Car, contrairement à ce qu'écrivait Kirchhoff²³, la communauté – pour lui une famille étendue – ne se dissout pas à la mort de son chef, pour la simple raison que la chefferie est presque toujours héréditaire, comme le relève – cu-rieusement – Kirchhoff lui-même. L'hérédité de la charge politique est un signe suffi-sant de la permanence dans le temps de la structure sociale. En fait, ce qui se produit parfois lorsque meurt le chef, comme chez les Witoto, c'est non la dispersion du groupe mais l'abandon de la maison dont le chef est « propriétaire » et la construc-tion d'une *maloca* dans le très proche voisinage de la première. La transmission de la charge de *leader* de père en fils, c'est-à-dire son maintien dans la lignée patrilinéaire qui forme le cœur de la structure sociale, traduit justement la volonté du groupe de maintenir son unité spatiotemporelle. Les Tupinamba poussaient très loin leur res-pect de la patrilinéarité, puisqu'un enfant né d'une mère appartenant au groupe mais d'un père étranger – souvent un prisonnier de guerre – était rapidement dévoré, tan-dis que les enfants d'un homme du groupe étaient affiliés à la lignée de leur père. Ces divers facteurs, à l'œuvre au niveau de l'organisation interne du dème, révèlent bien une tendance à mettre l'accent sur l'une des deux lignées de parents et à en assurer la continuité ; le dème s'oriente vers le lignage, et le moteur, si l'on peut dire, de cette dynamique est la contradiction entre un système bilatéral de descendance et une rési-dence unilocale, c'est-à-dire entre la légalité bilatérale et la réalité unilinéaire.

On sait que l'unilocalité de la résidence ne conduit pas nécessairement à l'unili-néarité de la descendance, même si elle en est une condition nécessaire, ainsi que l'a montré Murdock, en désaccord sur ce point avec Lowie. On ne peut parler de lignages véritables que si l'affiliation est indépendante de la résidence. Les dèmes patrilocaux de la Forêt Tropicale seraient des lignages si les femmes continuaient à faire partie de leur groupe d'origine, même après le départ dû au mariage. Mais, précisément, l'éloi-gnement des grandes maisons, qui donne au départ d'une femme un caractère presque définitif, empêche cette tendance à l'organisation en lignage de se confirmer,

²³ Cf. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXIII, pp. 85-193.

puisque pour une femme le mariage est comme une disparition. On peut donc dire que, dans tous les secteurs de la Forêt Tropicale où les structures polydémiques, du fait de la dispersion des *maloca*, sont fluides, la tendance au lignage ne peut se réaliser. Il n'en est pas de même là où ce type de structure est plus net, plus affirmé, plus cristallisé : les gros villages guarani ou tupinamba. Ici, la contiguïté spatiale des maisons supprime le mouvement des personnes : le jeune homme, pendant les années de « service » dues au beau-père, la jeune fille quand le mariage est définitif, ne font que changer de *maloca*. Chaque individu reste donc en permanence sous le regard de sa famille, et en contact quotidien avec sa lignée d'origine. Rien ne s'oppose donc, chez ces populations, à la conversion des dèmes en lignages. Et ce, d'autant moins que d'autres forces viennent appuyer cette orientation. Car si les Tupi ont réalisé avec vigueur des modèles esquissés seulement par les autres populations de la Forêt, c'est-à-dire une intégration poussée des unités socio-politiques en un ensemble structuré, c'est qu'il y avait des courants centripètes dont la structure villageoise concentrée atteste la présence. Mais, doit-on alors se demander, que deviennent les unités au sein de cette nouvelle organisation ? Deux possibilités sociologiques s'offrent ici : ou bien la tendance à l'unification et à l'intégration se traduit par la dissolution progressive de ces unités élémentaires – ou du moins par une diminution importante de leurs fonctions structurales – et par l'apparition consécutive d'un début de stratification sociale qui peut s'accroître plus ou moins vite ; ou bien les unités subsistent et se renforcent.

La première possibilité a été réalisée par les populations du nord-ouest de l'Amérique du Sud (Chibcha, Arawak des Îles par exemple), unifiées sous la catégorie d'aire culturelle circum-carib²⁴. Ces régions, particulièrement la Colombie et le nord du Venezuela, virent se développer nombre de petits « États », féodalités souvent limitées à une ville ou à une vallée. Là, des aristocraties contrôlant les pouvoirs religieux et militaire, dominaient une masse de « plébéiens », et une classe nombreuse d'esclaves conquis par la guerre sur les populations voisines. La seconde possibilité paraît avoir été adoptée par les Tupi, puisqu'il n'y avait pas chez eux de stratification sociale. On ne peut en effet assimiler les prisonniers de guerre des Tupinamba à une classe sociale d'esclaves dont les maîtres-vainqueurs se seraient approprié la force de travail. Les premiers chroniqueurs du Brésil comme Thevet²⁵, Léry²⁶ ou Staden²⁷ racontent que la possession d'un ou plusieurs prisonniers de guerre était génératrice d'un tel prestige social pour les guerriers tupinamba que ceux-ci préféraient, en cas de disette, se passer eux-mêmes de manger plutôt que de faire jeûner leurs captifs. Ces derniers étaient d'ailleurs très vite intégrés à la communauté de leur maître, et celui-ci n'hésitait pas à donner sa sœur ou sa fille en mariage à ce témoignage vivant de sa gloire. Et l'incorporation s'avérait complète lorsque, au bout d'un temps parfois très long, la mise à mort du prisonnier le transformait en nourriture rituelle de ses maîtres.

Les sociétés tupi n'étaient donc pas stratifiées ; par conséquent les clivages et lignes de force autour de quoi elles s'édifiaient étaient les mêmes que dans le reste de l'aire : sexe, âge, parenté, etc., et précisément le resserrement et la contraction du modèle général d'organisation sociale multi-communautaire, dont le village constitue

²⁴ Cf. HSAI, t. IV et V.

²⁵ A. Thevet, *Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, P.U.F., 1953, p. 93.

²⁶ Jean de Léry, *Journal de bord... en la terre de Brésil, 1557*, Paris, éd. de Paris, 1952.

²⁷ Hans Staden, *Véritable histoire et description d'un pays... situé dans le Nouveau Monde nommé Amérique*, Paris, A. Bertrand, 1837.

l'expression spatiale, n'ont pas opéré comme principe unificateur mettant en question la « personnalité » de chacun des éléments, ici des dèmes ; mais au contraire l'émergence même d'une telle force centripète visant à la cristallisation d'une structure « flottante » a déterminé le renforcement symétrique des tendances centrifuges immanentes à la structure des dèmes. Ou, en d'autres termes, la dynamique ici décrite est de nature *dialectique* : car, au fur et à mesure que s'affirme et se précise la constitution du système, les éléments qui le composent réagissent à cette transformation de leur statut en accentuant leur particularité concrète, leur individualité. De sorte que l'avènement de la structure globale engendre, non pas la suppression des dèmes – ce qui permettrait une différenciation autre, c'est-à-dire une stratification sociale –, mais une modification structurelle des unités. Quel sera le sens de cette transformation ? Il est tout entier contenu dans les déterminations qui leur sont propres : ce sont essentiellement des groupes de parenté. Quels moyens auront donc ces derniers de se remodeler en fonction d'un devenir qui les identifie en les unifiant ? C'est de mettre au premier plan l'unilinéarité latente qui les caractérise, de centrer la loi d'appartenance, non plus sur une corésidence qui cesse d'être primordiale, mais sur la règle de filiation : les dèmes se transforment donc en lignages, et la transformation des éléments apparaît solidaire de la constitution des ensembles. Les populations tupi nous offrent ainsi l'illustration du *passage d'une structure polydémique à une structure multilignagère*.

Est-ce à dire que les lignages n'apparaissent que par réaction à une nouvelle organisation d'un ensemble d'unités résidentielles et en relation avec elle ? Il est évidemment impossible de l'affirmer puisque résidence et filiation ne sont pas concomitantes. Ce passage en lui-même est contingent, c'est-à-dire articulé à l'histoire et non à la structure : en ce qui concerne les Tupi, l'élément catalyseur de ce qui n'était que tendanciel et en puissance chez les autres populations de la Forêt Tropicale fut l'inquiétude qui les poussait à construire des structures sociales plus « contractées ». Des processus historiques différents pourraient très bien opérer ce passage. Mais, ce qu'il est possible de retenir, c'est que la mutation d'un dème en lignage conduit à déployer l'essence *relationnelle* de chaque unité. Il n'y a de lignages qu'au sein d'un système « fort » et, réciproquement, la promotion d'un tel système aboutit ou bien à une stratification sociale négatrice de la valeur structurante des règles de filiation, ou bien à la confirmation et même à la survalorisation de ces règles : le lignage, pourrait-on dire, est de nature *diacritique*. Tout se passe donc comme si le mouvement centripète par quoi s'étend le champ des relations politiques d'une société auparavant fluide, créant un déséquilibre interne, déterminait simultanément le moyen d'y remédier par la mise en jeu, au niveau des éléments, de forces centrifuges répondant à la nouvelle situation, et permettant de rééquilibrer la société. Car c'est finalement à la conquête d'un équilibre constamment menacé que tendent, d'une manière directe ou détournée, les forces qui « travaillent » ces sociétés primitives.

Il est certain par ailleurs que la version tupi du modèle sociologique de la Forêt ne laisse pas subsister identiques à elles-mêmes les relations internes décrites au niveau du dème. D'une part l'émergence de la structure lignagère, c'est-à-dire d'une contraction des connexions généalogiques en quoi s'affirme son caractère unitaire, diminue considérablement la valeur fonctionnelle des sous-groupes composant le lignage, ou familles étendues. C'est pourquoi le problème pertinent est, avec les Tupi, celui des relations interlignagères. Chaque village tupinamba groupait en moyenne quatre à huit grandes maisons, chacune abritant un lignage, et chacune ayant son leader. Mais

le village comme tel se trouvait lui-même sous la direction d'un chef ; la communauté Tupinamba hausse à une échelle inconnue dans le reste de la Forêt la question des relations politiques : en tant que structure multilignagère, elle se donne une autorité « centralisée », et conserve en même temps les sous-chefferies « locales ». Et c'est sans doute à ce dualisme du pouvoir que répondait, chez ces Indiens, l'institution d'un « conseil des anciens », dont l'approbation était nécessaire à l'exercice de l'autorité par le chef principal. Les populations du groupe tupi-guarani se différencient donc des autres ethnies de la même aire culturelle par la plus grande complexité de leur problématique politique, liée à l'élargissement parfois très vaste de leur horizon. Mais il semble justement que les Tupi ne limitaient pas cette extension à la constitution de communautés villageoises multilignagères et que, en diverses zones de la Forêt, se développait une tendance à construire un modèle de l'autorité qui dépassait largement le cadre du seul village. On sait que, d'une manière générale, les relations intertribales en Amérique du Sud étaient beaucoup plus étroites et suivies que ne le laisserait croire l'insistance sur l'humeur belliqueuse de ces peuples, et divers auteurs, Claude Lévi-Strauss²⁸ et Alfred Métraux²⁹ par exemple, ont bien montré l'intensité fréquente des échanges commerciaux entre groupes situés à des distances parfois très considérables. Or, avec les Tupi, il ne s'agit pas seulement de relations commerciales, mais bien d'une véritable *expansion* territoriale et politique, avec exercice de l'autorité de certains chefs sur plusieurs villages. Rappelons ainsi la figure de Quoniambec, ce fameux chef Tamoio, qui impressionna si vivement Thevet et Staden. « Ce Roy estoit fort veneré de tous les Sauvages, voire mesme de ceux qui n'estoient point de sa terre, tant il fut bon soldat en son temps, et si sagement il les conduisoit à la guerre³⁰. » Ces mêmes chroniqueurs nous ont appris d'autre part que l'autorité des chefs tupinamba n'était jamais si forte qu'en temps de guerre, et qu'alors leur pouvoir était quasi absolu, et parfaitement respectée la discipline imposée à leurs troupes. Aussi le nombre des guerriers qu'un chef était capable de rassembler est le meilleur indice de l'étendue de son autorité. Précisément, les chiffres cités sont parfois – et toutes proportions gardées – énormes : Thevet donne un maximum de 12 000 « Tabaiarres et Margageaz » combattant les uns contre les autres en une seule rencontre. Léry donne, en pareille circonstance, un maximum de 10 000 hommes et le chiffre de 4 000 pour une escarmouche à laquelle il assista. Staden, suivant ses maîtres au combat, compte à l'occasion d'une attaque par mer des positions portugaises 38 bateaux de 18 hommes en moyenne, soit près de 700 hommes pour le seul petit village d'Ubatuba³¹. » Comme il convient de multiplier à peu près par quatre le chiffre des guerriers pour obtenir celui de la population totale, on voit qu'il y avait chez les Tupinamba de véritables fédérations groupant dix à vingt villages. Les Tupi, et particulièrement ceux de la côte brésilienne, révèlent donc une tendance très nette vers la constitution de systèmes politiques larges, à chefferies puissantes dont il faudrait analyser la structure ; à s'étendre en effet, le champ d'application d'une autorité centrale suscite des conflits aigus avec les petits pouvoirs locaux ; la question se pose alors de la nature

²⁸ C. Lévi-Strauss, « Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud », *Renaissance*, vol. I, fasc. 1 et 2.

²⁹ A. Métraux, *La Civilisation matérielle des tribus Tupi-Guarani*, Paris, P. Geuthner, 1928, p. 277.

³⁰ *Ibid.*, p. 93.

³¹ *Ibid.*, p. 178, note 2.

des relations entre chefferie principale et sous-chefferies : par exemple entre le « Roy » Quoniambec et les « roytelets, ses vassaux ».

Les Tupi côtiers ne sont d'ailleurs pas les seuls à révéler de telles tendances. Pour évoquer un exemple beaucoup plus récent, signalons également les Tupi-Kawahib ; un de leurs groupes, les Takwatip, étendait peu à peu au début du siècle son hégémonie sur les tribus voisines, sous la direction de son chef Abaitara, dont Claude Lévi-Strauss rencontra le fils³². Des processus analogues ont été notés chez les Omagua et les Cocama, populations tupi établies sur le cours moyen et supérieur de l'Amazone, chez qui l'autorité d'un chef s'exerçait non seulement sur la grande maison, mais sur l'ensemble de la communauté tout entière : celle-ci pouvait être de dimension considérable, puisqu'un village omagua comprenait, dit-on, soixante maisons de cinquante à soixante personnes chacune³³. Les Guarani d'autre part, culturellement si proches des Tupinamba, possédaient également des chefferies fort développées.

Ne risque-t-on pas cependant, à saisir ainsi la culture tupi en sa dynamique politique créatrice de « royautes », de forcer son originalité par rapport à l'ensemble de la Forêt Tropicale, et par suite, de la constituer comme entité culturelle indépendante de l'aire dans laquelle on l'a d'abord située ? Ce serait là négliger des processus identiques, quoique de bien moindre envergure, chez des populations appartenant à d'autres stocks linguistiques. Il convient de rappeler par exemple que les Jivaro présentaient eux aussi ce modèle d'organisation multicommunautaire, puisque des alliances militaires étaient conclues entre groupes locaux : c'est ainsi que plusieurs *jivaria* – les *maloca* de ces Indiens – s'associaient pour guerroyer contre les Espagnols. D'autre part les tribus carib de l'Orénoque utilisaient l'exogamie locale comme moyen d'étendre l'hégémonie politique sur plusieurs communautés. De diverses manières s'atteste donc, caractéristique propre de l'aire de la Forêt, la tendance à constituer des ensembles sociaux plus vastes que dans le reste du continent. Ce que l'on doit simplement retenir, c'est que la force de ce courant variait avec les circonstances concrètes – écologiques, démographiques, religieuses – des cultures où il se manifestait. La différence entre les Tupi et les autres sociétés n'est point de nature, mais de degré ; c'est dire par conséquent que, tout comme ils ont réalisé mieux que les autres sur le plan de la structure sociale un modèle d'organisation qui ne leur est pas exclusif, de même la dynamique immanente à l'ensemble des cultures de la Forêt a trouvé chez les Tupi un rythme et une accélération plus rapides que nulle part ailleurs.

Archaïques, les sociétés amérindiennes le furent, mais si l'on peut dire, négativement et selon nos critères européens. Doit-on pour autant qualifier d'immobiles des cultures dont le devenir ne se conforme pas à nos propres schémas ? Faut-il voir en elles des sociétés sans histoire ? Pour que la question ait un sens, encore faut-il la poser de telle sorte qu'une réponse soit possible, c'est-à-dire sans postuler l'universalité du modèle occidental. L'histoire se dit en de multiples sens et se diversifie en fonction des différentes perspectives en lesquelles on la situe : « L'opposition entre cultures progressives et cultures inertes semble ainsi résulter, d'abord, d'une différence de focalisation³⁴. » La tendance au *système*, inégalement réalisée en extension et profondeur suivant les régions, conduit, par ses différences mêmes, à donner aux cultures de cette aire une dimension « diachronique », repérable notamment chez les Tupi-Gua-

³² C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955, chap. XXXI.

³³ Cf.. HSAI, t. III.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Unesco, 1952, p. 25.

rani : ce ne sont donc pas des sociétés sans histoire. C'est au niveau de l'organisation politique beaucoup plus qu'au plan de l'écologie que se place l'opposition la plus nette entre cultures marginales et cultures de la Forêt. Mais elles ne sont pas non plus des sociétés historiques : en ce sens, l'opposition symétrique et inverse avec les cultures andines est tout aussi forte. La dynamique politique qui confère leur spécificité aux sociétés de la Forêt les situerait donc sur un plan structural – et non à une étape chronologique – que l'on pourrait appeler *préhistorique*, les Marginaux fournissant l'exemple de sociétés a-historiques, les Incas celui d'une culture déjà historique. Il paraît donc légitime de supposer que la dynamique propre à la Forêt Tropicale est une *condition de possibilité* de l'histoire telle qu'elle a conquis les Andes. La problématique politique de la Forêt renvoie donc aux deux plans qui la limitent : celui, génétique, du lieu de naissance de l'institution ; celui, historique, de son destin.

chapitre 4

éléments de démographie amérindienne*

On s'étonnera peut-être de voir prendre place, aux côtés d'études consacrées à l'anthropologie politique, un texte soucieux principalement de démographie. Rien n'oblige en effet, semble-t-il, pour analyser le fonctionnement des relations de pouvoir et des institutions qui les régissent, à en appeler à la taille et à la densité des sociétés envisagées. Il y aurait comme une autonomie de l'espace du pouvoir (ou du non-pouvoir), s'établissant et se reproduisant à l'écart et à l'abri de toute influence externe, le nombre de la population par exemple. Et, de fait, l'idée de ce rapport calme entre le groupe et son pouvoir paraît correspondre assez bien à la réalité qu'offrent les sociétés archaïques, qui connaissent et mettent en œuvre de multiples moyens de contrôler ou d'empêcher la croissance de leur population : avortement, infanticide, tabous sexuels, sevrage tardif, etc. Or, cette capacité des Sauvages à coder le flux de leur démographie a peu à peu accrédité la conviction qu'une société primitive est nécessairement une société « restreinte », d'autant que l'économie dite de subsistance ne saurait, assure-t-on, subvenir aux besoins d'une population nombreuse.

L'image traditionnelle de l'Amérique du Sud (image en bonne partie dessinée, ne l'oublions pas, par l'ethnologie elle-même) illustre particulièrement bien ce mélange de demi-vérités, d'erreurs, de préjugés, qui conduit à traiter les faits avec une légèreté surprenante (cf. dans le *Handbook of South American Indians*, la classification des sociétés sud-américaines³⁵). D'une part, les Andes et les Hautes Cultures qui s'y sont succédé ; de l'autre, le reste : forêts, savanes, pampas où fourmillent de petites sociétés, toutes semblables entre elles, monotone répétition du même que paraît n'affecter aucune différence. La question n'est point tant de savoir dans quelle mesure tout cela est vrai, mais plutôt de mesurer à quel point c'est faux. Et, pour en revenir au point de départ, le problème de la connexion entre démographie et autorité politique se double en deux interrogations :

1. Toutes les sociétés forestières d'Amérique du Sud sont-elles égales entre elles, au niveau des unités socio-politiques qui les composent ?
2. La nature du pouvoir politique demeure-t-elle inchangée lorsque s'étend et s'alourdit son champ d'application démographique ?

C'est en réfléchissant sur la chefferie dans les sociétés tupi-guarani que nous avons rencontré le problème démographique. Cet ensemble de tribus, très homogène du point de vue tant linguistique que culturel, présente deux propriétés assez remarquables pour empêcher de confondre les Tupi-Guarani avec les autres sociétés de la

* Étude initialement parue dans *L'Homme* XIII (1-2), 1973.

³⁵ Pour les données qui concernent les XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, nous renvoyons en bloc aux chroniqueurs français, portugais, espagnols, allemands, etc., ainsi qu'aux textes et lettres des premiers jésuites en Amérique du Sud. Ces sources sont assez connues pour qu'il soit superflu de les préciser davantage. Outre cela, nous avons consulté le *Handbook of South American Indians*, New York, V, 1963.

Forêt. D'abord, la chefferie s'affirmait, chez ces Indiens, avec beaucoup plus de vigueur qu'ailleurs ; ensuite, la densité démographique des unités sociales – les groupes locaux – était nettement supérieure aux moyennes communément admises pour les sociétés sud-américaines. Sans affirmer que la transformation du pouvoir politique était provoquée chez les Tupi-Guarani par l'expansion démographique, il nous paraît à tout le moins légitime de mettre en perspective ces deux dimensions, spécifiques de ces tribus. Mais une question préjudicielle se pose : les groupes locaux des Tupi-Guarani étaient-ils effectivement beaucoup plus nombreux que ceux des autres cultures ?

C'est tout le problème des sources, et du crédit qu'il convient de leur accorder. Les Tupi-Guarani réalisent le paradoxe d'avoir à peu près complètement disparu depuis longtemps (à l'exception de quelques milliers d'entre eux qui survivent au Paraguay) et d'être cependant la population indigène peut-être la mieux connue d'Amérique du Sud. On dispose en effet d'une très abondante littérature à leur sujet : celle des premiers voyageurs, vite suivis des jésuites, qui, venus de France, d'Espagne et du Portugal dès le milieu du XVI^e siècle, purent observer à loisir ces Sauvages qui occupaient tout le littoral brésilien et une grande partie du Paraguay actuel. Des milliers de pages sont ainsi consacrées à décrire la vie quotidienne des Indiens, leurs plantes sauvages et cultivées, leur manière de se marier, d'élever les enfants, de faire la guerre, de tuer rituellement les prisonniers, les relations entre les groupes, etc. Les témoignages de ces chroniqueurs, établis à des moments et en des lieux différents, offrent une cohérence ethnographique unique en Amérique du Sud où l'on est le plus souvent confronté à un extrême morcellement linguistique et culturel. Les Tupi-Guarani présentent la situation inverse : des tribus, situées à des milliers de kilomètres les unes des autres, vivent de la même façon, pratiquent les mêmes rites, parlent la même langue. Un Guarani du Paraguay se fût trouvé en terrain parfaitement familier chez les Tupi du Maragnon, distants pourtant de 4 000 kilomètres. Et si la lecture des anciennes chroniques peut se révéler parfois fastidieuse en ce que leurs auteurs voient et décrivent la même réalité, elles fournissent en tout cas une solide base de travail en ce qu'elles se valident réciproquement : Montoya ou Jarque, missionnaires chez les Guarani, font au Paraguay écho à Thevet ou Léry qui, soixante ans auparavant, visitèrent les Tupinamba de la baie de Rio. Talent des chroniqueurs, presque tous gens instruits et fidèles observateurs, relative uniformité des peuples concernés : de leur rencontre subsiste, pour la chance des américanistes, un matériel d'une richesse exceptionnelle, un matériel sur lequel les chercheurs peuvent faire fond.

Presque tous les chroniqueurs se sont efforcés de compléter leurs descriptions de données chiffrées touchant les dimensions des maisons, la surface des plantations, les distances séparant les villages et, surtout, le nombre des habitants des régions qu'ils visitaient. Certes, les préoccupations qui les animaient étaient diverses : rigueur ethnographique d'un Léry, objectivité militaire d'un Staden, souci administratif des missionnaires qui avaient besoin de recenser les populations tombées sous leur contrôle. Mais, sur ce point comme sur les autres, les informations quantitatives, qu'elles soient recueillies chez les Guarani ou chez les Tupi, dans le Maragnon ou dans le sud du Brésil, ne présentent aucune discordance : d'un bout à l'autre de l'immense territoire occupé par les Tupi-Guarani, les chiffres indiqués sont très voisins. Or, bizarrement, les spécialistes de l'Amérique du Sud ont, jusqu'à présent, complètement négligé ces indications – d'autant plus précieuses cependant qu'elles sont souvent très précises –, quand ils ne les ont pas tout simplement récusées en bloc. Raison invoquée :

les chroniqueurs ont fantastiquement exagéré l'importance de la population indigène. On se trouve ainsi placé devant une situation bien étrange : tout est acceptable chez les chroniqueurs, sauf les chiffres qu'ils donnent ! Que les erreurs, si ce n'est les mensonges, des chroniqueurs se situent tous dans le même ordre de grandeur ne semble troubler personne.

Il s'agit d'examiner tout d'abord la valeur des critiques, directes ou implicites, adressées aux évaluations des chroniqueurs. Elles se trouvent pour l'essentiel rassemblées et exposées dans les travaux du principal spécialiste de démographie amérindienne, Angel Rosenblatt. La méthode qu'utilise cet auteur pour calculer la population indigène d'Amérique du Sud au moment de la Découverte révèle bien le peu de cas qu'il fait des indications fournies par les chroniqueurs. Combien y avait-il d'indiens en Amérique avant l'arrivée des Blancs ? À cette question, depuis longtemps, les américanistes ont apporté des réponses aussi variées qu'arbitraires parce que dépourvues de tout fondement scientifique. On oscille ainsi, pour le Nouveau Monde en son entier de 8 400 000 habitants selon Kroeber à 40 000 000 selon P. Rivet. A. Rosenblatt, abordant à son tour le problème de la population précolombienne d'Amérique, parvient au chiffre de presque 13 500 000, dont 6 785 000 pour l'Amérique du Sud. Il estime que la marge d'erreur que comporte son calcul ne dépasse pas 20 %, que donc sa démarche est rigoureuse, scientifique. Qu'en est-il de cette rigueur ? L'auteur explique que « la densité de population dépend [...] non seulement du milieu, mais aussi de la structure économique et sociale. Dans l'étude de tous les peuples on a observé, comme il est naturel, un certain parallélisme entre densité de population et niveau culturel³⁶ ». Cette détermination est assez vague pour qu'on puisse l'admettre sans difficulté. Plus contestable nous paraît le point de vue de l'auteur, lorsqu'il écrit : « On trouve en particulier un grand centre de population là où se constitue une grande formation politique sur des formes agricoles d'existence. Tel fut, en Amérique, le cas des civilisations aztèque, maya, chibcha et inca. Avec elles atteignit son apogée l'agriculture précolombienne et se rassemblèrent de denses noyaux de population³⁷. » Il y a là, nous semble-t-il, comme un tour de passe-passe : Rosenblatt ne se contente pas, en effet, d'articuler forte densité de population et technologie d'agriculture intensive, il introduit subrepticement, lorsqu'il parle de « grande formation politique », l'idée d'État. Pourtant, bien que lourde d'implications, cette référence à l'État comme signe et producteur de la civilisation ne concerne que de loin notre propos. L'essentiel vient ensuite : « Mais si les grandes cultures atteignirent l'étape agricole, si l'on parvint au Pérou à domestiquer le lama et l'alpaca, *la plus grande partie du continent vivait de la chasse, de la pêche et de la collecte*. Les peuples chasseurs ont besoin de vastes prairies [...], les peuples qui s'alimentent de la chasse et de la pêche sont contraints à un certain nomadisme intermittent. La forêt n'a jamais abrité de grandes populations, à cause de la grande mortalité, des conditions climatologiques difficiles, de la lutte avec les insectes et les bêtes sauvages, de la rareté des plantes alimentaires [...]. Excepté la zone agricole, qui s'étirait sur une étroite bande au long des Andes [...], *le continent était en 1492 une immense forêt ou une steppe*³⁸. » On aurait tort d'estimer perdre son temps à examiner un tel énoncé de sottises, car toute la « démo-

³⁶ A. Rosenblatt, *La Población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103.

³⁷ *Ibid.*, p. 103.

³⁸ *Ibid.*, pp. 104-105; c'est nous qui soulignons.

graphie » de Rosenblatt est fondée là-dessus, et ses travaux sont encore la référence et la source des américanistes qui s'intéressent au problème de la population.

La démarche de l'auteur est sommaire. Les peuples chasseurs, ayant besoin de beaucoup d'espace, ont une population de faible densité ; or l'Amérique du Sud était en quasi-totalité occupée par des tribus de chasseurs ; donc la population indigène du continent était très faible. Sous-entendu : Il ne faut, dès lors, accorder aucun crédit aux estimations des chroniqueurs, par exemple, puisqu'elles font état de chiffres de population relativement élevés.

Il va sans dire que tout cela est archi-faux, mais cela va encore beaucoup mieux en le disant. A. Rosenblatt invente de toutes pièces une Amérique de chasseurs-nomades, afin de faire admettre une évaluation démographique faible. (Encore fait-il remarquer qu'il se montre beaucoup plus généreux que Kroeber.) Qu'en est-il de l'Amérique du Sud en 1500 ? Exactement le contraire de ce qu'affirme Rosenblatt. La plus grande partie du continent était occupée par des sociétés d'agriculteurs sédentaires qui cultivaient une grande variété de plantes, dont on ne reproduira pas ici la liste. On peut même axiomatiser cette donnée de base en disant que *là où écologiquement et technologiquement l'agriculture était possible, elle était présente*. Or, cette détermination de l'espace cultivable possible englobe l'immense système Orénoque-Amazone-Parana-Paraguay et même le Chaco ; ne se trouve exclue de cette aire que la région de pampas qui s'étend de la Terre de Feu au 32° parallèle environ, territoire de chasse et de collecte des tribus tehuelche et puelche. C'est donc seulement une faible partie du continent qui répond à la thèse de Rosenblatt. On nous objectera peut-être qu'à l'intérieur de la zone où l'agriculture est possible certaines populations ne la pratiquent pas. Nous ferons d'abord observer que ces cas sont extrêmement rares et localisés : Guayaki du Paraguay, Siriono de Bolivie, Guahibo de Colombie. Nous rappellerons ensuite que pratiquement, pour chacun de ces cas, il a été possible d'établir qu'il s'agissait non pas de vrais archaïques mais, au contraire, de sociétés *qui avaient perdu l'agriculture*. Nous avons, pour notre part, montré que les Guayaki, purs chasseurs-nomades de forêt, ont renoncé à cultiver le maïs vers la fin du XVI^e siècle. Bref, il ne subsiste rien du soutien qui prétend assurer l'entreprise de Rosenblatt. Certes, cela ne met pas forcément en question le chiffre de 6 785 000 habitants donné par l'auteur pour l'Amérique du Sud. Simplement il est, comme toutes les évaluations antérieures, purement arbitraire, et s'il s'avérait qu'il fût juste, ce serait par hasard. D'autre part, la raison qui porte Rosenblatt à refuser de tenir compte des précisions des chroniqueurs se révélant totalement fantaisiste, nous pouvons à bon droit nous dire : puisque aucun argument valable ne détruit les données démographiques des chroniqueurs – *qui furent des témoins oculaires* –, peut-être convient-il, écartant les préjugés habituels, de prendre pour une fois au sérieux ce qu'ils nous disent. C'est ce que nous allons tenter de faire.

Il n'est pas question pour nous d'emprunter l'ornière classique en calculant la population indienne de l'ensemble de l'Amérique du Sud en 1500, tâche irréalisable en ce qui nous concerne. Mais nous pouvons essayer de savoir combien étaient à cette époque les Indiens Guarani et ce pour deux raisons. La première tient à la disposition de leur territoire, bien homogène, aux limites connues, et donc mesurable. Ce n'est pas le cas des Tupi : ceux-ci occupaient presque tout le littoral brésilien, mais on ignore sur quelle profondeur d'arrière-pays s'étendaient leurs tribus ; impossible par conséquent de mesurer leur territoire. La seconde raison a trait aux données chiffrées. Plus abondantes, comme on le verra, qu'on ne pourrait croire, elles sont de

deux ordres : celles qui furent recueillies au XVI^e siècle et au début du XVII^e ; puis, celles de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e. Ces dernières, fournies par les jésuites, concernent les seuls Guarani. Quant aux premières, elles informent sur les Guarani et sur les Tupi, davantage d'ailleurs sur ceux-ci que sur ceux-là. Mais l'homogénéité de ces sociétés est telle, et à tous points de vue, que les dimensions démographiques des groupes locaux guarani et tupi étaient certainement très voisines. Il s'ensuit que l'on peut, sinon plaquer mécaniquement les chiffres tupi sur la réalité guarani, au moins les tenir pour un ordre vraisemblable de grandeur, au cas où les renseignements feraient défaut à propos des Guarani.

Entre Indiens du Brésil et Européens, les contacts se nouèrent très tôt, sans doute au cours de la première décennie du XVI^e siècle, par l'intermédiaire des commerçants navigateurs français et portugais qui venaient échanger, contre instruments métalliques et pacotille, le brésil ou bois de braise. Les premières lettres des missionnaires jésuites portugais installés chez les Tupinamba datent de 1549. La pénétration blanche au cœur du continent se déroula pendant la première moitié du siècle. Les Espagnols, lancés à la recherche de l'Eldorado inca, remontèrent le Rio de la Plata, puis le Paraguay. La première fondation de Buenos Aires eut lieu en 1536. Les Conquistadors durent, sous la pression des tribus, l'abandonner presque aussitôt pour fonder en 1537 Asunción, depuis capitale du Paraguay. Ce n'était alors qu'un camp de base en vue d'organiser les expéditions de conquête et d'exploration vers les Andes, dont les séparait l'immensité du Chaco. C'est avec les Indiens Guarani, maîtres de toute la région, que s'allièrent les Espagnols. Ces brèves données historiques expliquent pourquoi les Tupi-Guarani furent presque aussi précocement connus que les Aztèques ou les Incas.

Comment étaient constitués les groupes locaux, ou villages, des Tupi-Guarani ? Tous ces faits sont bien connus, mais il n'est pas inutile d'en rappeler l'essentiel. Un village guarani ou tupi se composait de quatre à huit grandes maisons collectives, les *maloca*, disposées autour d'une place centrale réservée à la vie religieuse et rituelle. Les dimensions des *maloca* varient selon les observateurs et, sans doute, selon les groupes visités. Leur longueur se situe entre 40 mètres pour les plus petites et 160 mètres pour les plus grandes. Quant au nombre d'habitants de chaque *maloca*, il oscille de cent (selon Cardim, par exemple) à cinq cents ou six cents (Léry). Il en résulte que la population des villages tupinamba les plus modestes (quatre *maloca*) devait comporter environ quatre cents personnes, tandis que celle des plus importants (sept ou huit *maloca*) atteignait, sinon dépassait, trois mille personnes. Thevet, quant à lui, parle à propos de certains villages où il a séjourné de six mille et même dix mille habitants. Admettons que ces derniers chiffres sont exagérés. Il n'en reste pas moins que la taille démographique des groupes tupi dépasse, et de fort loin, la dimension courante des sociétés sud-américaines. À titre de comparaison, on rappellera que chez les Yanomani du Venezuela, population forestière, intacte de surcroît car encore protégée du contact avec les Blancs, les groupes locaux les plus nombreux rassemblent deux cent cinquante personnes.

Les renseignements des chroniqueurs indiquent clairement que les villages tupi-guarani étaient d'importance inégale. Mais on peut accepter une moyenne de six cents à mille personnes par groupe, hypothèse, nous tenons à le souligner, délibérément basse. Cette évaluation pourra paraître énorme aux américanistes. Elle est confirmée non seulement par les notations impressionnistes des premiers voyageurs – la multitude d'enfants qui grouillent dans les villages –, mais surtout par les indica-

tions chiffrées qu'ils fournissent. Elles concernent souvent les activités militaires des Tupinamba. Unanimement, en effet, les chroniqueurs furent frappés, parfois horrifiés, par le goût fanatique de ces Indiens pour la guerre. Français et Portugais, en compétition armée pour s'assurer la domination du littoral brésilien, surent exploiter cette bellicosité indienne en faisant alliance avec des tribus ennemies entre elles. Staden, par exemple, ou Anchieta, parlent, en témoins oculaires, de flottes de guerre tupinamba comprenant jusqu'à deux cents pirogues, dont chacune transporte de vingt à trente hommes. Les expéditions guerrières pouvaient n'engager que quelques centaines de combattants. Mais certaines, qui duraient plusieurs semaines et même plusieurs mois, mettaient en mouvement jusqu'à douze mille guerriers, sans compter les femmes, chargées de la « logistique » (transport de la « farine de guerre » destinée à nourrir la troupe). Léry raconte comment il participa à un combat sur les plages de Rio, qui dura une demi-journée : il estime à cinq mille ou six mille le nombre de combattants *de chaque faction*. De telles concentrations, même en faisant la part d'erreur inhérente à l'estime « au coup d'œil », n'étaient naturellement possibles que moyennant l'alliance de plusieurs villages. Mais le rapport entre nombre des hommes en âge de combattre et nombre total de la population montre, à l'évidence, l'ampleur démographique des sociétés tupi-guarani. (On se rendra compte que toutes les questions afférentes à la guerre et au nombre des groupes locaux impliqués dans les réseaux d'alliance touchent de fort près à la fois au problème démographique et au problème politique. Nous ne pouvons nous y attarder ici. On signalera seulement au passage que, par leur durée et par les « masses » qu'elles mettent en œuvre, ces expéditions militaires n'ont plus rien de commun avec ce que l'on nomme guerre dans les autres tribus sud-américaines, et qui consiste presque toujours en un raid éclair mené à l'aube par une poignée d'assaillants. Au-delà de la différence dans la nature de la guerre, se profile la différence dans la nature du pouvoir politique.)

Toutes ces données concernent les Tupi du littoral. Mais qu'en est-il des Guarani ? Si les Conquistadors se sont montrés à leur propos avares de chiffres, nous savons en revanche que leurs villages, composés comme ceux des Tupi de quatre à huit *maloca*, laissèrent aux premiers explorateurs une impression de foule. Alvar Nuñez Cabeza de Vaca, parti de l'Atlantique en novembre 1541, parvint à Asunción en mars 1542. Le récit de cette traversée de tout le territoire guarani abonde en remarques sur le nombre de villages visités et d'habitants dans chaque village. Voici, plus convaincantes car plus précises, les premières informations chiffrées sur les Guarani. Lorsque les Espagnols, sous la conduite de Domingo de Irala, parvinrent à l'emplacement de l'actuelle Asunción, ils entrèrent en contact avec les deux chefs qui contrôlaient la région : ceux-ci pouvaient mettre en ligne *quatre mille guerriers*. Très peu de temps après la conclusion de l'alliance, ces deux caciques furent capables de lever ce qu'il faut bien appeler une armée – huit mille hommes qui aidèrent Irala et les siens à combattre les tribus agazes soulevées contre les Espagnols. Ceux-ci, en 1542, durent livrer bataille à un grand chef guarani, Tabaré, qui dirigeait huit mille guerriers. En 1560, nouvelle révolte des Guarani, dont trois mille furent exterminés par les nouveaux maîtres. On n'en finirait pas d'aligner des chiffres, qui tous se situent dans cet ordre de grandeur. Citons-en tout de même quelques-uns encore, fournis, ceux-là, par les jésuites. On sait que les premières « réductions », fondées au début du XVII^e siècle par Ruiz Montoya, subirent immédiatement les assauts de ceux que l'on nommait les *Mamelucos*. Ces bandes d'assassins, constituées de Portugais et de métis, partaient de la région de São Paulo pour aller, en pays guarani, capturer le maximum d'indiens, qu'ils reven-

daient comme esclaves aux colons installés sur le littoral. L'histoire du début des Missions, c'est l'histoire de leur lutte contre les *Mamelucos*. Ceux-ci, disent les archives des jésuites, auraient en quelques années tué ou capturé trois cent mille Indiens. Entre 1628 et 1630, les Portugais enlevèrent soixante mille Guarani *dans les Missions*. En 1631, Montoya se résigna à évacuer les deux dernières réductions du Guaira (donc situées en territoire portugais). Douze mille Indiens se mirent en marche sous sa conduite en une désolante anabase : quatre mille survivants atteignirent le Parana. Dans un village, Montoya recense cent soixante-dix familles, soit au bas mot une population de huit cents à huit cent cinquante personnes.

Ces diverses données, qui couvrent près d'un siècle (de 1537 avec les Conquistadors à 1631 avec les jésuites), ces chiffres, même approximatifs, même massifs, déterminent avec les chiffres tupi un même ordre de grandeur. Anchieta, homologue de Montoya au Brésil, écrit qu'en 1560 la Compagnie de Jésus exerce déjà sa tutelle sur quatre vingt mille Indiens. Cette homogénéité démographique des Tupi-Guarani appelle deux conclusions provisoires. La première est que, pour ces populations, il faut accepter les hypothèses fortes (nous entendons par là fortes par rapport aux taux habituels des autres sociétés indigènes). La seconde est que, s'il en était besoin, on peut à bon droit s'aider des chiffres tupi pour traiter la réalité guarani, sous réserve ensuite – et c'est ce que nous tenterons de faire – de démontrer la validité de notre méthode.

Soit donc la population guarani dont nous voulons calculer l'importance. Il s'agit tout d'abord d'établir la superficie du territoire occupé par ces Indiens. À la différence de l'aire tupi, impossible à mesurer, la tâche est ici relativement aisée, même si elle ne permet pas d'obtenir des résultats d'une précision cadastrale. Le pays guarani était en gros limité à l'ouest par le fleuve Paraguay, du moins par la partie de son cours située entre le 22° parallèle en amont, le 28° en aval. La frontière méridionale se trouvait un peu au sud du confluent du Paraguay et du Parana. Les rivages de l'Atlantique constituaient la limite orientale, à peu près du port brésilien de Paranagua au nord (26° parallèle) à la frontière de l'Uruguay actuel, jadis patrie des Indiens Charrua (33° parallèle). On a ainsi deux lignes parallèles (le cours du Paraguay, le littoral marin), dont il suffit de relier les extrémités pour connaître les limites septentrionale et méridionale du territoire guarani. Ces limites correspondent presque exactement à l'aire d'expansion des Guarani. Ce quadrilatère d'environ 500 000 kilomètres carrés, les Guarani ne l'occupaient pas intégralement, puisque d'autres tribus résidaient dans cette région, principalement les Caingang. On peut évaluer à 350 000 kilomètres carrés la superficie du territoire guarani.

Cela posé, et connaissant la densité *moyenne* des groupes locaux, peut-on parvenir à déterminer la population totale ? Il faudrait pouvoir établir le nombre de groupes locaux compris dans l'ensemble territorial. Il va de soi qu'à ce niveau nos calculs portent sur des moyennes, sur des « grands » nombres, et que les résultats qu'ils permettront d'atteindre sont d'ordre hypothétique, ce qui ne signifie pas arbitraire. Il n'existe à notre connaissance – pour cette période – qu'un seul recensement de population pour un territoire donné. C'est celui qu'effectua, au début du XVII^e siècle, le Père Claude d'Abbeville, dans l'île de Maragnon, lors de la dernière tentative française d'installation au Brésil. Sur cet espace de 1 200 kilomètres carrés, douze mille Indiens Tupi se répartissaient en vingt-sept groupes locaux, ce qui donne une moyenne de quatre cent cinquante personnes par village, chacun d'eux occupant en moyenne un espace de 45 kilomètres carrés. La densité de population dans l'île de Maragnon était ainsi exactement de 10 habitants au kilomètre carré. Mais il n'est pas

possible de reporter cette densité sur l'espace guarani (ce qui donnerait 3 500 000 Indiens). Non qu'un tel chiffre nous inquiète, mais la situation dans l'île de Maragnon n'est pas généralisable. C'était en effet une zone refuge pour les Tupinamba qui voulaient échapper aux Portugais. Donc l'île était surpeuplée. C'est sans doute ce qui explique, paradoxalement, la taille plutôt faible des groupes : il y avait trop de villages. Dans les zones côtières immédiatement voisines de l'île, les missionnaires français avaient recensé quinze à vingt groupes à Tapuytaperá, quinze à vingt groupes à Cuma et vingt à vingt-quatre groupes chez les Caeté. On avait là un total de cinquante à soixante-quatre groupes, qui devait rassembler entre trente mille et quarante mille individus. Et, disent les chroniqueurs, tous ces villages, répartis sur un espace bien plus vaste que celui de l'île, étaient chacun plus peuplé que ceux de l'île. Bref, l'île de Maragnon avec sa densité de population est un cas un peu aberrant, inutilisable.

On trouve fort heureusement chez les chroniqueurs des informations susceptibles de nous faire avancer ; et, particulièrement, une indication très précieuse de Staden. Celui-ci, pendant les neuf mois qu'il fut prisonnier des Tupinamba, traîné de groupe en groupe, eut tout le loisir d'observer la vie de ses maîtres. Il note que les villages étaient, en général, éloignés de 9 à 12 kilomètres les uns des autres, ce qui donnerait environ 150 kilomètres carrés d'espace par groupe local. Retenons ce chiffre et supposons qu'il en allait de même chez les Guarani. Il est dès lors possible de connaître le nombre – hypothétique et statistique – de groupes locaux. Il serait de 350 000 divisé par 150 : 2 340 environ. Acceptons comme vraisemblable le chiffre de 600 personnes en moyenne par unité. On aura donc : $2\,340 \times 600 = 1\,404\,000$ habitants. Donc, près d'un million et demi d'indiens Guarani avant l'arrivée des Blancs. Cela implique une densité de 4 habitants au kilomètre carré. (Dans l'île de Maragnon, elle était de 10 habitants au kilomètre carré.)

Ce chiffre paraîtra énorme, invraisemblable, inacceptable à certains, sinon à beaucoup. Or non seulement il n'y a aucune raison (sauf idéologique) de le refuser, mais nous estimons même modeste notre estimation. C'est maintenant le lieu d'évoquer les recherches de ce que l'on appelle l'École de Berkeley, groupe d'historiens démographes dont les travaux bouleversent de fond en comble les certitudes classiques quant à l'Amérique et sa population. C'est à Pierre Chaunu³⁹ que revient le mérite d'avoir, dès 1960, signalé à l'attention des chercheurs l'extrême importance des découvertes de l'École de Berkeley, et nous renvoyons aux deux textes où cet auteur expose avec vigueur et clarté la méthode et les résultats des chercheurs américains. Nous dirons simplement que leurs études démographiques, menées avec une rigueur irréprochable, conduisent à admettre des chiffres de population et des taux de densité jusqu'à présent insoupçonnés, presque incroyables. C'est ainsi que pour la région mexicaine de l'Anahuac (514 000 kilomètres carrés), Borah et Cook déterminent, en 1519, une population de 25 millions, c'est-à-dire, comme l'écrit P. Chaunu, « une densité comparable à la France de 1789, de 50 habitants au kilomètre carré ». C'est dire que la démographie de Berkeley, non hypothétique, elle, mais démontrée, va, au fur et à mesure de son avance, dans le sens des chiffres les plus élevés. Les travaux récents de Nathan Wachtel, portant sur les Andes, établissent là aussi des taux de population beaucoup plus forts que l'on ne croyait : 10 millions d'indiens dans l'Empire inca en 1530. Il faut donc constater que les recherches menées au Mexique ou dans

³⁹ « Une Histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'œuvre de l'École de Berkeley », *Revue historique*, tome IV, 1960, pp. 339-368. Et : « La Population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches », *Revue historique*, 1963, tome I, p. 118.

les Andes obligent à accepter les hypothèses fortes pour ce qui est de la population indigène d'Amérique. Et c'est pourquoi notre chiffre de 1 500 000 Indiens Guarani, absurde aux yeux de la démographie classique (Rosenblatt et autres), devient très raisonnable lorsqu'on le replace dans la perspective démographique tracée par l'École de Berkeley.

Si nous avons raison, si effectivement 1 500 000 Guarani habitaient un territoire de 350 000 kilomètres carrés, alors il faut transformer radicalement nos conceptions sur la vie économique des populations forestières (bêtise du concept d'économie de subsistance), refuser les sottises croyances sur l'incapacité prétendue de ce genre d'agriculture à soutenir une population importante et, bien entendu, repenser totalement la question du pouvoir politique. Nous ferons observer que rien n'empêchait les Guarani d'être nombreux. Considérons en effet la quantité d'espace cultivé nécessaire. On sait qu'il faut environ un demi-hectare pour une famille de quatre à cinq personnes. Ce chiffre est parfaitement établi par les mesures très précises de Jacques Lizot⁴⁰ chez les Yanomani : il a découvert chez eux (du moins pour les groupes où il a effectué ses mesures) une moyenne de 1 070 mètres carrés cultivés par personne. Donc, s'il faut un demi-hectare pour cinq personnes, il faudra 150 000 hectares de plantations pour 1 500 000 personnes, soit 1 500 kilomètres carrés. Ce qui revient à dire que la superficie totale des terres simultanément cultivées pour subvenir aux besoins de 1 500 000 Indiens n'occupe que la 220^e partie du territoire total. (Dans l'île de Maragnon, cas spécial comme on l'a vu, les jardins n'occupent pourtant que la 90^e partie de la surface de l'île. Et, d'après Yves d'Évreux ou Claude d'Abbeville, il n'apparaît point que les douze mille habitants de l'île fussent particulièrement menacés de disette.) Par conséquent, notre chiffre de 1 500 000 Guarani, hypothétique certes, n'a rien d'in vraisemblable. C'est, bien au contraire, les évaluations de Rosenblatt qui nous paraissent absurdes, puisqu'il accepte 280 000 Indiens au Paraguay en 1492. Sur quelles bases reposent ses calculs, on ne sait. Quand à Steward, il découvre, pour les Guarani, une densité de 28 habitants aux 100 kilomètres carrés, ce qui devrait donner un total de 98 000 Indiens. Pourquoi alors décide-t-il qu'il y en avait 200 000 en 1500 ? Mystère et incohérence de la démographie amérindienne « classique ».

Il ne nous échappe nullement que notre propre chiffre reste hypothétique (encore que l'on puisse tenir pour un succès la possibilité d'avoir établi un ordre de grandeur qui n'a plus rien à voir avec les calculs antérieurs). Or, nous disposons d'un moyen de contrôler la validité de ces calculs. L'utilisation de la *méthode régressive*, brillamment illustrée par l'École de Berkeley, servira de contre-épreuve à la méthode qui mettait en rapport les surfaces et les densités.

Il nous est possible en effet de procéder différemment : à partir du taux de dépopulation. On a la chance de disposer de deux estimations effectuées par les jésuites. Elles portent sur la population indienne rassemblée dans les Missions, c'est-à-dire, en fait, sur la presque totalité des Guarani. La première, on la doit au Père Sepp. Il écrit qu'en 1690 il y avait en tout trente réductions, dont aucune de moins de six mille Indiens, et dont plusieurs dépassaient huit mille habitants. Il y avait donc, à la fin du XVII^e siècle, environ deux cent mille Guarani (sans compter les tribus libres). Il s'agit, avec la seconde estimation, d'un véritable recensement, à l'unité près, de tous les habitants des Missions. C'est le Père Lozano, historien de la Compagnie de Jésus, qui en énonce les résultats dans son irremplaçable *Historia de la Conquista del Paraguay*.

⁴⁰ Communication personnelle.

La population guarani était de 130 000 personnes en 1730. Réfléchissons sur ces données.

Comme en témoigne la disparition, en moins d'un demi-siècle, de plus du tiers de la population, les Missions jésuites ne mirent nullement à l'abri de la dépopulation les Indiens qui y résidaient. Au contraire même, la concentration de populations dans ce qui atteignait la dimension de petites villes devait offrir un terrain de choix à la propagation des épidémies. Les lettres des jésuites sont ponctuées de constats épouvantés sur les ravages périodiques de la variole ou de la grippe. Le Père Sepp, par exemple, écrit qu'en 1687 une épidémie a tué deux mille Indiens *dans une seule Mission*, et qu'en 1695 une épidémie de variole a décimé *toutes les réductions*. Il est bien évident que le processus de dépopulation n'a pas commencé à la fin du XVII^e siècle, mais dès l'arrivée des Blancs, au milieu du XVI^e. Le Père Lozano le constate : à l'époque où il rédige son *Historia*, la population indienne a beaucoup baissé par rapport à celle d'avant la Conquête. Il écrit ainsi qu'à la fin du XVI^e siècle il y avait, dans la seule région d'Asuncion, vingt-quatre mille Indiens d'*encomienda*. En 1730, il n'y en a plus que deux mille. Toutes les tribus qui habitaient cette partie du Paraguay non soumise à l'autorité des jésuites ont complètement disparu à cause de l'esclavage de l'*encomienda* et des épidémies. Et, avec amertume, Lozano écrit : « La province du Paraguay était la plus peuplée des Indes, et aujourd'hui elle est presque déserte, on n'y trouve que ceux des Missions. »

Les chercheurs de Berkeley ont tracé pour la région de l'Anahuac la courbe de dépopulation. Elle est terrifiante, puisque des 25 millions d'indiens en 1500, il n'y en a plus que un million en 1605. Wachtel⁴¹ donne, pour l'Empire inca, des chiffres à peine moins accablants : 10 millions d'indiens en 1530, un million en 1600. Pour diverses raisons, la chute démographique a été moins brutale qu'au Mexique, puisque la population est réduite seulement, si l'on peut dire, des neuf dixièmes, tandis qu'au Mexique elle l'est des 96/100^e. Tant dans les Andes qu'au Mexique on assiste, dès la fin du XVII^e siècle, à une lente remontée démographique des Indiens. Ce n'est pas le cas des Guarani, puisque entre 1690 et 1730 la population passe de 200 000 à 130 000.

On peut estimer qu'à cette époque, les Guarani libres, c'est-à-dire ayant échappé à la fois à l'*encomienda* et aux Missions, n'étaient pas plus de 20 000. Ajoutés aux 130 000 Guarani des Missions, on a donc un total de 150 000 vers 1730. Nous croyons d'autre part devoir accepter un taux de dépopulation relativement faible, si on le compare au cas mexicain, de neuf dixièmes en deux siècles (1530-1730). Par conséquent, les 150 000 Indiens de 1730 étaient dix fois plus nombreux deux siècles plus tôt : ils étaient 1 500 000. Nous considérons le taux de chute de neuf dixièmes comme modéré, même s'il est catastrophique. Là peut-être apparaît une fonction relativement « protectrice » des Missions, puisque les Indiens d'*encomienda* disparaissent à un rythme plus rapide : 24 000 à la fin du XVI^e, 2 000 en 1730.

Le chiffre de 1 500 000 Guarani en 1539, obtenu de cette manière, n'est plus hypothétique, comme dans le mode de calcul antérieur. Nous le considérons même comme minimum. En tout cas, la convergence des résultats obtenus par la méthode régressive et par la méthode des densités moyennes renforce notre conviction que nous ne nous trompons pas. Nous sommes loin des 250 000 Guarani en 1570, selon Rosenblatt, qui n'accepte ainsi, pour une période de près d'un siècle (1570-1650), qu'un

⁴¹ N. Wachtel, *La Vision des vaincus*, Paris, Gallimard, 1971.

taux de dépopulation de 20 % (250 000 Indiens en 1570, 200 000 en 1650). Ce taux est arbitrairement posé, il est en complète contradiction avec les taux connus ailleurs dans toute l'Amérique. Avec Steward, la chose devient encore plus absurde : s'il y avait 100 000 Guarani (d'après sa densité de 28 habitants au kilomètre carré) en 1530, alors, cas unique, leur population n'aurait cessé d'augmenter durant les XVI^e et XVII^e siècles ! Tout cela n'est pas sérieux.

Il faut donc, pour réfléchir sur les Guarani, accepter ces données de base : *ils étaient avant la Conquête 1 500 000, répartis sur 350 000 kilomètres carrés, soit une densité d'un peu plus de 4 habitants au kilomètre carré*. Ce fait est riche en conséquences :

1) En ce qui concerne la « démographie » déductible des estimations massives des chroniqueurs, force est de constater qu'ils avaient raison. Leurs évaluations, toutes cohérentes entre elles en ce qu'elles définissent un même ordre de grandeur, le sont également avec les résultats obtenus par le calcul. Cela disqualifie la démographie traditionnelle en démontrant son manque total de rigueur scientifique et porte à se demander pourquoi Rosenblatt, ou Kroeber, ou Steward ont, systématiquement, choisi – contre l'évidence – les hypothèses les plus faibles possibles quant au nombre de la population indienne.

2) En ce qui concerne la question du pouvoir politique, nous la développerons ultérieurement. On se contentera pour l'instant d'indiquer qu'entre le guide d'une bande de chasseurs nomades guayaki de vingt-cinq ou trente personnes ou le chef d'un parti d'une centaine de guerriers dans le Chaco, et les grands *mburuvicha*, les leaders tupi-guarani qui menaient au combat des armées de plusieurs milliers d'hommes, il y a une différence radicale, une différence de nature.

3) Mais le point essentiel concerne la question générale de la démographie indienne avant l'arrivée des Blancs. Les recherches de l'École de Berkeley pour le Mexique, celles de Wachtel pour les Andes, convergentes par leurs résultats (hypothèses fortes), ont en outre ceci de commun qu'elles portent sur ce que l'on appelle les Hautes Cultures. Or, notre modeste réflexion sur les Guarani, c'est-à-dire sur une population forestière, va, par ses résultats, exactement dans le même sens que les travaux précités : *pour les populations de la Forêt aussi, il faut aller aux hypothèses fortes*. Nous ne pouvons donc ici qu'affirmer notre accord complet avec P. Chaunu : « Les résultats de Borah et Cook conduisent à une révision complète de notre représentation de l'histoire américaine. Ce n'est plus les 40 millions d'hommes jugés excessifs du D^r Rivet qu'il faut supposer à l'Amérique précolombienne, mais 80, 100 millions d'âmes peut-être. La catastrophe de la *Conquista* [...] a été aussi grande que Las Casas l'avait dénoncée. » Conclusion qui glace : « ... C'est le quart de l'humanité, en gros, qu'auront anéanti les chocs microbiens du XVI^e siècle⁴². »

Notre analyse d'un cas forestier très localisé doit, si on l'accepte, apparaître comme une confirmation des hypothèses de Berkeley. Elle contraint à admettre l'hypothèse démographique forte *pour toute l'Amérique*, et pas seulement pour les Hautes Cultures. Et on se sentira comblé si ce travail sur les Guarani emporte la conviction qu'il faut « entreprendre cette grande révision à laquelle, depuis quinze ans, l'École de Berkeley nous invite d'une manière pressante⁴³ ».

⁴² P. Chaunu, *op. cit.*, 1963, p. 117

⁴³ Ibid. 118.

chapitre 5

l'arc et le panier*

Presque sans transition, la nuit s'est emparée de la forêt, et la masse des grands arbres paraît se faire plus proche. Avec l'obscurité s'installe aussi le silence ; oiseaux et singes se sont tus et seules se laissent entendre, lugubres, les six notes désespérées de *l'urutau*. Et, comme par tacite entente avec le recueillement général en quoi se disposent êtres et choses, aucun bruit ne surgit plus de cet espace furtivement habité où campe un petit groupe d'hommes. Là fait étape une bande d'indiens Guayaki. Avivé parfois d'un coup de vent, le rougeoiement de cinq ou six feux familiaux arrache à l'ombre le cercle vague des abris de palme dont chacun, frêle et passagère demeure des nomades, protège la halte d'une famille. Les conversations chuchotées qui ont suivi le repas ont peu à peu cessé ; les femmes, étreignant encore leurs enfants blottis, dorment. On pourrait croire endormis aussi les hommes qui, assis auprès de leur feu, montent une garde muette et rigoureusement immobile. Ils ne dorment pas cependant et leur regard pensif, retenu aux ténèbres voisines, montre une attente rêveuse. Car les hommes s'apprêtent à chanter et ce soir, comme parfois à cette heure propice, ils vont entonner, chacun pour soi, le chant des chasseurs : leur méditation prépare l'accord subtil d'une âme et d'un instant aux paroles qui vont le dire. Une voix bientôt s'élève, presque imperceptible d'abord, tant elle naît intérieure, murmure prudent qui n'articule rien encore de se vouer avec patience à la quête d'un ton et d'un discours exacts. Mais elle monte peu à peu, le chanteur est désormais sûr de lui et soudain, éclatant, libre et tendu, son chant jaillit. Stimulée, une seconde voix se joint à la première, puis une autre ; elles jettent des paroles hâtives, comme réponses à des questions qu'elles devanceraient toujours. Les hommes chantent tous maintenant. Ils sont toujours immobiles, le regard un peu plus perdu ; ils chantent tous ensemble, mais chacun chante son propre chant. Ils sont maîtres de la nuit et chacun s'y veut maître de soi.

Mais précipitées, ardentes et graves, les paroles des chasseurs aché⁴⁴ se croisent, à leur insu, en un dialogue qu'elles voulaient oublier.

Une opposition très apparente organise et domine la vie quotidienne des Guayaki : celle des hommes et des femmes dont les activités respectives, marquées fortement de la division sexuelle des tâches, constituent deux champs nettement séparés et, comme partout ailleurs, complémentaires. Mais à la différence de la plupart des autres sociétés indiennes, les Guayaki ne connaissent point de forme de travail auquel participent à la fois les hommes et les femmes. L'agriculture par exemple relève autant des activités masculines que féminines, puisque, si en général les femmes se consacrent aux semailles, au sarclage des jardins et à la récolte des légumes et céréales, ce sont les hommes qui s'occupent de préparer le lieu des plantations en abattant les arbres et en brûlant la végétation sèche. Mais si les rôles sont bien distincts et

* Étude initialement parue dans *L'Homme* VI (2), 1966.

⁴⁴ Aché : autodénomination des Guayaki.

ne s'échangent jamais, ils n'en assurent pas moins en commun la mise en œuvre et le succès d'une opération aussi importante que l'agriculture. Or, rien de tel chez les Guayaki. Nomades ignorant tout de l'art de planter, leur économie s'appuie exclusivement sur l'exploitation des ressources naturelles qu'offre la forêt. Celles-ci se détaillent sous deux rubriques principales : produits de la chasse et produits de la collecte, cette dernière comprenant surtout le miel, les larves et la moelle du palmier pindo. On pourrait penser que la recherche de ces deux classes de nourriture se conforme au modèle très répandu en Amérique du Sud selon lequel les hommes chassent, ce qui est naturel, laissant aux femmes le soin de collecter. En réalité, les choses se passent de manière très différente puisque, chez les Guayaki, les hommes chassent et *aussi* collectent. Non que, plus attentifs que d'autres aux loisirs de leurs épouses, ils veuillent les dispenser des tâches qui normalement leur reviendraient ; mais en fait les produits de collecte ne sont obtenus qu'au prix d'opérations pénibles dont les femmes viendraient difficilement à bout : repérage des ruches, extraction du miel, abattage des arbres, etc. Il s'agit donc d'un type de collecte qui ressortit bien plutôt aux activités masculines. Ou, en d'autres termes, la collecte connue ailleurs en Amérique et consistant dans le ramassage de baies, fruits, racines, insectes, etc., est à peu près inexistante chez les Guayaki, car la forêt qu'ils occupent n'abonde guère en ressources de ce genre. Donc, si les femmes ne collectent pratiquement pas, c'est parce qu'il n'y a presque rien à collecter.

Par suite, les possibilités économiques des Guayaki se trouvant réduites culturellement par l'absence d'agriculture et naturellement par la relative rareté des aliments végétaux, la tâche chaque jour recommencée de chercher la nourriture du groupe repose essentiellement sur les hommes. Cela ne signifie point que les femmes ne participent pas à la vie matérielle de la communauté. Outre que leur revient la fonction, décisive pour des nomades, du transport des biens familiaux, les épouses des chasseurs fabriquent la vannerie, la poterie, les cordes des arcs ; elles font la cuisine, s'occupent des enfants, etc. Loin donc de se montrer oisives, elles consacrent entièrement leur temps à l'exécution de tous ces travaux nécessaires. Mais il n'en reste pas moins que, sur le plan fondamental de la « production » de nourriture, le rôle tout à fait mineur que jouent les femmes en laisse aux hommes l'absorbant et prestigieux monopole. Ou, plus précisément, la différence des hommes et des femmes au niveau de la vie économique se lit comme l'opposition d'un groupe de producteurs et d'un groupe de consommateurs.

La pensée guayaki, on le verra, exprime clairement la nature de cette opposition qui, d'être située à la racine même de la vie sociale de la tribu, commande l'économie de son existence quotidienne et confère leur sens à tout un ensemble d'attitudes où se noue la trame des relations sociales. L'espace des chasseurs nomades ne peut se répartir selon les mêmes lignes que celui des agriculteurs sédentaires. Divisé pour ceux-ci en espace de la culture, que constituent le village et les jardins, et en espace de la nature occupé par la forêt environnante, il se structure en cercles concentriques. Pour les Guayaki au contraire, l'espace est constamment homogène, réduit à la pure extension où s'abolit, semble-t-il, la différence de la nature et de la culture. Mais, en réalité, l'opposition déjà relevée au plan de la vie matérielle fournit également le principe d'une dichotomie de l'espace qui, pour être plus masquée qu'en des sociétés d'un autre niveau culturel, n'en est pour autant pas moins pertinente. Il y a chez les Guayaki un espace masculin et un espace féminin, respectivement définis par la forêt où chassent les hommes et par le campement où règnent les femmes. Sans doute les

haltes sont-elles très provisoires : elles durent rarement plus de trois jours. Mais elles sont le lieu du repos où l'on consomme la nourriture préparée par les femmes, tandis que la forêt est le lieu du mouvement spécialement voué aux courses des hommes lancés à la recherche du gibier. On n'en saurait conclure, bien entendu, que les femmes sont moins nomades que leurs époux. Mais, en raison du type d'économie à quoi est suspendue l'existence de la tribu, les vrais maîtres de la forêt sont les chasseurs : ils l'investissent effectivement, obligés qu'ils sont de l'explorer avec minutie pour en exploiter systématiquement toutes les ressources. Espace du danger, du risque, de l'aventure toujours renouvelée pour les hommes, la forêt est au contraire, pour les femmes, espace parcouru entre deux étapes, traversée monotone et fatigante, simple étendue neutre. Au pôle opposé, le campement offre au chasseur la tranquillité du repos et l'occasion du bricolage routinier, tandis qu'il est pour les femmes le lieu où s'accomplissent leurs activités spécifiques et se déploie une vie familiale qu'elles contrôlent largement. La forêt et le campement se trouvent ainsi affectés de signes contraires selon qu'il s'agit des hommes ou des femmes. L'espace, pourrait-on dire, de la « banalité quotidienne », c'est la forêt pour les femmes, le campement pour les hommes : pour ceux-ci l'existence ne devient authentique que lorsqu'ils la réalisent comme chasseurs, c'est-à-dire dans la forêt, et pour les femmes lorsque, cessant d'être des moyens de transport, elles peuvent vivre dans le campement comme épouses et comme mères.

On peut donc mesurer la valeur et la portée de l'opposition socio-économique entre hommes et femmes à ce qu'elle structure le temps et l'espace des Guayaki. Or, ils ne laissent point dans l'impensé le vécu de cette *praxis* : ils en ont une conscience claire et le déséquilibre des relations économiques entre les chasseurs et leurs épouses s'exprime, dans la pensée des Indiens, comme l'*opposition de l'arc et du panier*. Chacun de ces deux instruments est en effet le moyen, le signe et le résumé de deux « styles » d'existence à la fois opposés et soigneusement séparés. Il est à peine nécessaire de souligner que l'arc, seule arme des chasseurs, est un outil exclusivement masculin et que le panier, chose même des femmes, n'est utilisé que par elles : les hommes chassent, les femmes portent. La pédagogie des Guayaki s'établit principalement sur cette grande division des rôles. À peine âgé de quatre ou cinq ans, le garçonnet reçoit de son père un petit arc à sa taille ; dès lors, il commencera à s'exercer à l'art de bien décocher la flèche. Quelques années plus tard, on lui offre un arc beaucoup plus grand, des flèches déjà efficaces, et les oiseaux qu'il rapporte à sa mère sont la preuve qu'il est un garçon sérieux et la promesse qu'il sera un bon chasseur. Que s'écoulent quelques années encore et vient le temps de l'initiation ; la lèvre inférieure du jeune homme d'environ quinze ans est perforée, il a le droit de porter l'ornement labial, le *beta*, et est alors considéré comme un véritable chasseur, comme un *kybuchuté*. C'est dire qu'un peu plus tard il pourra prendre femme et devra par conséquent subvenir aux besoins du nouveau ménage. Aussi son premier soin, à peine intégré à la communauté des hommes, est-il de se fabriquer un arc ; désormais membre « producteur » de la bande, il chassera avec une arme taillée de ses propres mains et c'est seulement la mort ou la vieillesse qui le séparera de son arc. Complémentaire et parallèle est le destin de la femme. Fillette de neuf ou dix ans, elle reçoit de sa mère une miniature de panier dont elle suit attentivement la confection. Elle n'y transporte rien, sans doute ; mais le geste gratuit de sa marche, tête baissée et nuque tendue dans cette anticipation de son effort futur, la prépare à son très proche avenir. Car l'apparition, vers douze ou treize ans, de sa première menstruation et le rituel qui

sanctionne l'avènement de sa féminité font de la jeune vierge une *daré*, une femme qui sera bientôt l'épouse d'un chasseur. Première tâche de son nouvel état et marque de sa condition définitive, elle fabrique alors son propre panier. Et chacun des deux, le jeune homme et la jeune fille, à la fois maîtres et prisonniers, l'une de son panier, l'autre de son arc, accède ainsi à l'âge adulte. Enfin, lorsque meurt un chasseur, son arc et ses flèches sont rituellement brûlés, comme l'est aussi le dernier panier d'une femme : car, signes mêmes des personnes, ils ne sauraient leur survivre.

Les Guayaki appréhendent cette grande opposition, selon laquelle fonctionne leur société, à travers un système de prohibitions réciproques : l'une interdit aux femmes de toucher l'arc des chasseurs, l'autre empêche les hommes de manipuler le panier. D'une manière générale, les outils et instruments sont sexuellement neutres, si l'on peut dire : l'homme et la femme peuvent les utiliser indifféremment ; seuls échappent à cette neutralité l'arc et le panier. Ce tabou sur le contact physique avec les insignes les plus évidents du sexe opposé permet ainsi d'éviter toute transgression de l'ordre socio-sexuel qui règle la vie du groupe. Il est scrupuleusement respecté et l'on n'assiste jamais à la conjonction bizarre d'une femme et d'un arc ni à celle, plus que ridicule, d'un chasseur et d'un panier. Les sentiments qu'éprouve chaque sexe par rapport à l'objet privilégié de l'autre sont très différents : un chasseur ne supporterait pas la honte de transporter un panier tandis que son épouse craindrait de toucher son arc. C'est que le contact de la femme et de l'arc est beaucoup plus grave que celui de l'homme et du panier. Si une femme s'avisait de saisir un arc, elle attirerait à coup sûr sur son propriétaire le *pané*, c'est-à-dire la malchance à la chasse, ce qui serait désastreux pour l'économie des Guayaki. Quant au chasseur, ce qu'il voit et refuse dans le panier, c'est précisément la menace possible de ce qu'il craint par-dessus tout, le *pané*. Car, lorsqu'un homme est victime de cette véritable malédiction, étant incapable de remplir sa fonction de chasseur, il perd par là même sa propre nature, sa substance lui échappe : contraint d'abandonner un arc désormais inutile, il ne lui reste plus alors qu'à renoncer à sa masculinité et, tragique et résigné, à se charger d'un panier. La dure loi des Guayaki ne leur laisse point d'échappatoire. Les hommes n'existent que comme chasseurs, et ils maintiennent la certitude de leur être en préservant leur arc du contact de la femme. Inversement, si un individu ne parvient plus à se réaliser comme chasseur, il cesse en même temps d'être un homme : passant de l'arc au panier, métaphoriquement *il devient une femme*. En effet, la conjonction de l'homme et de l'arc ne peut se rompre sans se transformer en son inverse et complémentaire : celle de la femme et du panier.

Or la logique de ce système clos constitué de quatre termes groupés en deux paires opposées avait trouvé à s'accomplir : il y avait chez les Guayaki deux hommes porteurs de paniers. L'un, Chachubutawachugi, était *pané*. Il ne possédait pas d'arc et la seule chasse à laquelle il pût se livrer de temps à autre consistait en la capture à la main de tatous et de coatis : type de chasse qui, bien que couramment pratiqué par tous les Guayaki, est bien loin de revêtir à leurs yeux la même dignité que la chasse à l'arc, le *jyvondy*. D'autre part, Chachubutawachugi était veuf ; et comme il était *pané*, aucune femme ne voulait plus de lui, fût-ce à titre de mari secondaire. Il ne cherchait pas non plus à s'intégrer à la famille d'un de ses parents : ceux-ci auraient jugé indésirable la présence permanente d'un homme qui aggravait son incompetence technique d'un excellent appétit. Sans épouse parce que sans arc, il ne lui restait donc plus qu'à accepter son triste sort. Il n'accompagnait jamais les autres hommes dans leurs expéditions de chasse mais partait, seul ou en compagnie des femmes, chercher les larves,

le miel ou les fruits qu'il avait auparavant repérés. Et, afin de pouvoir transporter le produit de sa collecte, il se chargeait d'un panier dont une femme lui avait fait cadeau. La malchance à la chasse lui fermant l'accès aux femmes, il perdait, partiellement au moins, sa qualité d'homme et se trouvait ainsi rejeté dans le champ symbolique du panier.

Le second cas est quelque peu différent. Krembégi était en effet un sodomite. Il vivait comme les femmes et avec elles, gardait en général les cheveux nettement plus longs que les autres hommes, et n'exécutait que des travaux féminins : il savait « tisser » et fabriquait avec les dents d'animaux que lui offraient les chasseurs des colliers qui montraient un goût et des dispositions artistiques beaucoup mieux affirmés que dans les œuvres des femmes. Enfin, il était évidemment propriétaire d'un panier. Bref, Krembégi attestait ainsi au sein de la culture guayaki l'existence inattendue d'un raffinement habituellement réservé à des sociétés moins rustiques. Ce pédéraste incompréhensible se vivait lui-même comme une femme et avait adopté les attitudes et comportements particuliers à ce sexe. Il refusait par exemple aussi fermement le contact d'un arc qu'un chasseur celui du panier ; il considérait que son lieu naturel était le monde des femmes. Krembégi était homosexuel parce qu'il était *pané*. Peut-être aussi sa malchance à la chasse provenait-elle de ce qu'il était, antérieurement, un inverti inconscient. En tout cas, les confidences de ses compagnons révélaient que son homosexualité était devenue officielle, c'est-à-dire socialement reconnue, lorsqu'était apparue évidente son incapacité à se servir d'un arc : pour les Guayaki eux-mêmes il était un *kyrpy-meno* (anus-faire l'amour) parce qu'il était *pané*.

Les Aché observaient d'ailleurs une attitude très différente envers chacun des deux porteurs de panier que l'on vient d'évoquer. Le premier, Chachubutawachugi, était objet de moquerie générale, au demeurant dépourvue de véritable méchanceté : les hommes le méprisaient assez nettement, les femmes en riaient sous cape, et les enfants le respectaient beaucoup moins que le reste des adultes. Krembégi au contraire n'appelait aucune attention spéciale ; on considérait comme évidentes et acquises son incapacité en tant que chasseur et son homosexualité. De temps à autre, certains chasseurs faisaient de lui leur partenaire sexuel, manifestant en ces jeux érotiques plus de paillardise – semble-t-il – que de perversion. Mais il n'en résulta jamais de leur part aucun sentiment de mépris envers lui. Inversement et se conformant en cela à l'image que se faisait d'eux leur propre société, ces deux Guayaki se montraient inégalement adaptés à leur statut respectif. Autant Krembégi était à l'aise, tranquille et serein en son rôle d'homme devenu femme, autant Chachubutawachugi apparaissait inquiet, nerveux et souvent mécontent. Comment s'explique cette différence introduite par les Aché dans le traitement réservé à deux individus qui, sur le plan formel au moins, étaient *négativement* identiques ? C'est que, occupant l'un et l'autre une même position par rapport aux autres hommes en ce que tous deux étaient *pané*, leur statut *positif* cessait d'être équivalent, car l'un, Chachubutawachugi, bien qu'obligé de renoncer partiellement aux déterminations masculines, était resté un homme, tandis que l'autre, Krembégi, avait assumé jusqu'en ses ultimes conséquences sa condition d'homme non chasseur en « devenant » une femme. Ou, en d'autres termes, celui-ci avait trouvé, par le moyen de son homosexualité, le *topos* à quoi le destinait logiquement son incapacité à occuper l'espace des hommes ; l'autre en revanche, refusant le mouvement de cette même logique, était éliminé du cercle des hommes sans pour autant s'intégrer à celui des femmes. C'est dire par conséquent que, littéralement, *il ne se trouvait nulle part*, et que sa situation était beaucoup plus inconfortable que celle

de Krembégi. Ce dernier occupait aux yeux des Aché une place définie, bien que paradoxale ; et, pure en un sens de toute ambiguïté, sa position dans le groupe en résultait normale, même si cette nouvelle norme était celle des femmes. Chachubutawachugi, au contraire, constituait par lui-même une sorte de scandale logique ; à ne se situer en aucun lieu nettement repérable, il échappait au système et y introduisait un facteur de désordre : l'anormal, d'un certain point de vue, ce n'était pas l'autre, c'était lui. De là sans doute l'agressivité secrète des Guayaki à son égard, qui perceait parfois sous les moqueries. De là aussi probablement les difficultés psychologiques qu'il éprouvait, et un sentiment aigu de délaissement : tant est difficile à maintenir la conjonction absurde d'un homme et d'un panier. Chachubutawachugi voulait pathétiquement rester un homme sans être un chasseur : il s'exposait ainsi au ridicule et donc aux moqueries, car il était le point de contact entre deux régions normalement séparées.

On peut supposer que ces deux hommes maintenaient au niveau de leur panier la différence des rapports qu'ils entretenaient avec leur masculinité. De fait, Krembégi portait son panier comme les femmes, c'est-à-dire le bandeau de portage *sur le front*. Quant à Chachubutawachugi, il passait ce même bandeau par-devant *sur sa poitrine* et jamais sur le front. C'était là une façon de transporter son panier notoirement inconfortable et beaucoup plus fatigante que l'autre ; mais c'était aussi pour lui le seul moyen de montrer que, même sans arc, il était toujours un homme.

Centrale par sa position et puissante en ses effets, la grande opposition des hommes et des femmes impose donc sa marque à tous les aspects de la vie des Guayaki. C'est elle aussi qui fonde la différence entre le chant des hommes et celui des femmes. Le *prerä* masculin et le *chengaruvara* féminin s'opposent totalement en effet par leur style et par leur contenu ; ils expriment deux modes d'existence, deux présences au monde, deux systèmes de valeurs bien différents les uns des autres. C'est à peine d'ailleurs si l'on peut parler de chant à propos des femmes ; il s'agit en réalité d'une « salutation larmoyante » généralisée : même lorsqu'elles ne saluent pas rituellement un étranger ou un parent absent depuis longtemps, les femmes « chantent » en pleurant. Sur un ton plaintif, mais d'une voix forte, accroupies et la face cachée dans leurs mains, elles ponctuent chaque phrase de leur mélodie de sanglots stridents. Souvent les femmes chantent toutes ensemble et le vacarme de leurs gémissements conjugués exerce sur l'auditeur non averti une impression de malaise. On n'en est que plus surpris de voir, lorsque tout est terminé, le visage paisible des pleureuses et leurs yeux parfaitement secs. Il convient d'autre part de souligner que le chant des femmes intervient toujours en des circonstances rituelles : soit pendant les principales cérémonies de la société guayaki, soit au cours des multiples occasions que fournit la vie quotidienne. Par exemple, qu'un chasseur apporte au campement tel animal : une femme le « salue » en pleurant car il évoque tel parent disparu ; ou bien encore, si un enfant se blesse en jouant, sa mère aussitôt entonne un *chengaruvara* exactement semblable à tous les autres. Le chant des femmes n'est, comme on peut s'y attendre, jamais joyeux. Les thèmes en sont toujours la mort, la maladie, la violence des Blancs et les femmes assument ainsi dans la tristesse de leur chant toute la peine et toute l'angoisse des Aché.

Le contraste qu'il forme avec le chant des hommes est saisissant. Il semble qu'il y ait chez les Guayaki comme une division sexuelle du travail linguistique selon laquelle tous les aspects négatifs de l'existence sont pris en charge par les femmes, tandis que les hommes se vouent surtout à en célébrer sinon les plaisirs, du moins les valeurs qui

la leur rendent supportable. Alors que dans ses gestes mêmes la femme se cache et paraît s'humilier pour chanter ou plutôt pour pleurer, le chasseur au contraire, tête haute et corps bien droit, s'exalte dans son chant. La voix est puissante, presque brutale, feignant parfois l'irritation. Dans l'extrême virilité dont le chasseur investit son chant s'affirment une certitude de soi sans faille, un accord avec soi-même que rien ne peut démentir. Le langage du chant masculin est, par ailleurs, extrêmement déformé. À mesure que son improvisation se fait plus facile et plus riche, que les mots jaillissent d'eux-mêmes, le chanteur leur impose une transformation telle que, bientôt, on croirait entendre une autre langue : pour un non-Aché, ces chants sont rigoureusement incompréhensibles. Quant à leur thématique, elle consiste essentiellement en une louange emphatique que s'adresse à soi-même le chanteur. Le contenu de son discours est en effet strictement personnel et tout s'y dit en première personne. L'homme parle à peu près exclusivement de ses exploits de chasseur, des animaux qu'il a rencontrés, des blessures qu'il en a reçues, de son habileté à décocher la flèche. Leitmotiv indéfiniment répété, on l'entend proclamer de manière presque obsessionnelle : *cho rö bretete, cho rö jyvondy, cho rö yma wachu, yma chija* : « Je suis un grand chasseur, j'ai coutume de tuer avec mes flèches, je suis une nature puissante, une nature irritée et agressive ! » Et souvent, comme pour mieux marquer à quel point est indiscutable sa gloire, il ponctue sa phrase en la prolongeant d'un vigoureux *Cho, cho, cho* : « Moi, moi, moi⁴⁵. »

La différence des chants traduit admirablement l'opposition des sexes. Le chant des femmes est une lamentation le plus souvent chorale, entendue seulement pendant la journée ; celui des hommes éclate presque toujours pendant la nuit, et, si leurs voix parfois simultanées peuvent donner l'impression d'un chœur, c'est une fausse apparence, puisque chaque chasseur est en fait un soliste. De plus, le *chengaruvava* féminin paraît consister en formules mécaniquement répétées, adaptées aux diverses circonstances rituelles. Au contraire, le *prerä* des chasseurs ne dépend que de leur seule humeur et ne s'organise qu'en fonction de leur individualité ; il est une pure improvisation personnelle qui autorise, en outre, la recherche d'effets artistiques dans le jeu de la voix. Cette détermination collective du chant des femmes, individuelle de celui des hommes, nous renvoie ainsi à l'opposition d'où l'on était parti : seul élément réellement « producteur » de la société guayaki, le chasseur éprouve sur le plan du langage une liberté de création que leur situation de « groupe consommateur » interdit aux femmes.

Or, cette liberté que les hommes vivent et disent en tant que chasseurs ne pointe pas seulement la nature du rapport qui comme groupe les lie aux femmes et les en sépare. Car, à travers le chant des hommes, se décèle, secrète, une autre opposition, non moins puissante que la première mais inconsciente celle-ci : *celle des chasseurs entre eux*. Et pour mieux écouter leur chant et comprendre ce qui réellement s'y dit, il nous faut revenir encore à l'ethnologie des Guayaki et aux dimensions fondamentales de leur culture.

Il y a pour le chasseur aché un tabou alimentaire qui lui interdit formellement de consommer la viande de ses propres prises : *bai jyvombré ja uéméré* : « Les animaux

⁴⁵ Comme on peut s'y attendre, les deux hommes *pané* dont il vient d'être question observaient quant au chant une attitude bien différente : Chachubutawachugi ne chantait que lors de certaines cérémonies où il se trouvait directement engagé, par exemple la naissance d'un enfant. Krembégi ne chantait jamais.

qu'on a tués, on ne doit pas les manger soi-même. » De sorte que lorsqu'un homme arrive au campement il partage le produit de sa chasse entre sa famille (femme et enfants) et les autres membres de la bande ; naturellement, il ne goûtera pas à la viande préparée par son épouse. Or, comme on a vu, le gibier occupe la place la plus importante dans l'alimentation des Guayaki. Il en résulte que chaque homme passe sa vie à chasser pour les autres et à recevoir d'eux sa propre nourriture. Cette prohibition est strictement respectée, même par les garçons non initiés lorsqu'ils tuent des oiseaux. Une de ses conséquences les plus importantes est qu'elle empêche *ipso facto* la dispersion des Indiens en familles élémentaires : l'homme mourrait de faim, à moins de renoncer au tabou. Il faut donc se déplacer en groupe. Les Guayaki, pour en rendre compte, affirment que manger les animaux qu'on tue soi-même, c'est le moyen le plus sûr de s'attirer le *pané*. Cette crainte majeure des chasseurs suffit à imposer le respect de la prohibition qu'elle fonde : si l'on veut continuer à tuer des animaux, il ne faut pas les manger. La théorie indigène s'appuie simplement sur l'idée que la conjonction entre le chasseur et les animaux morts, sur le plan de la consommation, entraînerait une disjonction entre le chasseur et les animaux vivants, sur le plan de la « production ». Elle a donc une portée explicite surtout négative puisqu'elle se résout en l'interdiction de cette conjonction.

En réalité, cette prohibition alimentaire possède aussi une valeur positive, en ce qu'elle opère comme un principe structurant qui fonde comme telle la société guayaki. En établissant une relation négative entre chaque chasseur et le produit de sa chasse, elle place *tous* les hommes dans la même position l'un par rapport à l'autre, et la réciprocité du don de nourriture se révèle dès lors non seulement possible, mais nécessaire : tout chasseur est à la fois un donneur et un preneur de viande. Le tabou sur le gibier apparaît donc comme l'acte fondateur de l'échange de nourriture chez les Guayaki, c'est-à-dire comme un fondement de leur société elle-même. D'autres tribus sans doute connaissent ce même tabou. Mais il revêt chez les Aché une importance particulièrement grande de ce qu'il porte justement sur leur source principale de nourriture. En contraignant l'individu à se séparer de son gibier, il l'oblige à faire confiance aux autres, permettant ainsi au lien social de se nouer de manière définitive ; l'interdépendance des chasseurs garantit la solidité et la permanence de ce lien, et la société gagne en force ce que les individus perdent en autonomie. La disjonction du chasseur et de son gibier fonde la conjonction des chasseurs entre eux, c'est-à-dire le contrat qui régit la société guayaki. De plus, la disjonction sur le plan de la consommation entre chasseurs et animaux morts assure, en protégeant ceux-là du *pané*, la répétition future de la conjonction entre chasseurs et animaux vivants, c'est-à-dire le succès à la chasse et donc la survivance de la société.

En rejetant du côté de la Nature le contact direct entre le chasseur et son propre gibier, le tabou alimentaire se situe au cœur même de la Culture : entre le chasseur et sa nourriture, il impose la médiation des autres chasseurs. Nous voyons ainsi l'échange du gibier, qui en grande partie circonscrit chez les Guayaki le plan de la vie économique, transformer, par son caractère contraignant, chaque chasseur individuel en une *relation*. Entre le chasseur et son « produit » se creuse l'espace dangereux de la prohibition et de la transgression ; la crainte du *pané* fonde l'échange en privant le chasseur de tout droit sur son gibier : ce droit ne s'exerce que sur celui des autres. Or, il est très frappant de constater que cette même structure relationnelle par quoi se définissent rigoureusement les hommes au niveau de la circulation des biens se répète sur le plan des institutions matrimoniales.

Dès le début du XVII^e siècle, les premiers missionnaires jésuites avaient tenté de prendre contact avec les Guayaki, mais en vain. Ils purent cependant recueillir de nombreuses informations sur cette mystérieuse tribu et apprirent ainsi, très étonnés, qu'à l'inverse de ce qui se passait chez les autres sauvages il y avait chez les Guayaki un excès d'hommes par rapport au nombre de femmes. Ils ne se trompaient pas, car presque quatre cents ans après eux, nous avons pu observer le même déséquilibre du *sex ratio* : dans l'un des deux groupes méridionaux, par exemple, il y avait exactement une femme pour deux hommes. Il n'est pas nécessaire d'envisager ici les causes de cette anomalie⁴⁶, mais il est important d'en examiner les conséquences. Quel que soit le type de mariage préféré par une société, il y a presque toujours un nombre à peu près équivalent d'épouses et de maris potentiels. La société guayaki avait le choix entre plusieurs solutions pour égaliser ces deux nombres. Puisque était impossible la solution-suicide consistant à renoncer à la prohibition de l'inceste, elle aurait pu tout d'abord admettre le meurtre des nouveau-nés de sexe masculin. Mais tout enfant mâle est un futur chasseur, c'est-à-dire un membre essentiel de la communauté : il eût donc été contradictoire de s'en débarrasser. On pouvait aussi accepter l'existence d'un nombre relativement important de célibataires ; mais ce choix eût été encore plus risqué que le précédent car, en des sociétés aussi réduites démographiquement, il n'y a rien de plus dangereux qu'un célibataire pour l'équilibre du groupe. Au lieu donc de diminuer artificiellement le nombre des époux possibles, il ne restait qu'à augmenter, pour chaque femme, le nombre des maris réels, c'est-à-dire instituer un système de mariage polyandrique. Et de fait, tout l'excédent d'hommes est absorbé par les femmes sous forme de maris secondaires, de *japétyva*, qui occuperont auprès de l'épouse commune une place presque aussi enviable que celle de l'*imété* ou mari principal.

La société guayaki a donc su se préserver d'un danger mortel en adaptant la famille conjugale à cette démographie complètement déséquilibrée. Qu'en résulte-t-il du point de vue des hommes ? Pratiquement, aucun d'entre eux ne peut conjuguer, si l'on peut dire, sa femme au singulier, puisqu'il n'en est pas le seul mari et qu'il la partage avec un et parfois même deux autres hommes. On pourrait penser que, pour être la norme de la culture dans et par laquelle ils se déterminent, cette situation n'affecte pas les hommes et qu'ils n'y réagissent pas de manière spécialement marquée. En réalité, le rapport n'est point mécanique entre la culture et les individus en qui elle vit, et les maris guayaki, tout en acceptant la seule solution possible au problème qui leur est posé, s'y résignent mal cependant. Les ménages polyandriques mènent sans doute une existence tranquille et les trois termes du triangle conjugal vivent en bonne entente. Il n'empêche que presque toujours, les hommes éprouvent en secret – car entre eux ils n'en parlent jamais – des sentiments d'agacement, voire d'agressivité à l'égard du copropriétaire de leur épouse. Au cours de notre séjour chez les Guayaki, une femme mariée noua une intrigue amoureuse avec un jeune célibataire. Furieux, le mari frappa d'abord son rival ; puis, devant l'insistance et le chantage de sa femme, il accepta finalement de légaliser la situation en laissant l'amant clandestin devenir le mari secondaire officiel de son épouse. Il n'avait d'ailleurs pas le choix ; s'il avait refusé cet arrangement, sa femme l'aurait peut-être abandonné, le condamnant ainsi au célibat car il n'y avait dans la tribu aucune autre femme disponible. D'autre part, la pression du groupe, soucieux d'éliminer tout facteur de désordre, l'eût tôt ou tard contraint à se conformer à une institution précisément destinée à résoudre ce genre

⁴⁶ Pierre Castres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.

de problèmes. Il se résigna donc à partager sa femme avec un autre, mais tout à fait à contrecœur. À peu près à la même époque mourut l'époux secondaire d'une autre femme. Ses relations avec le mari principal avaient toujours été bonnes : empreintes, sinon d'une extrême cordialité, du moins d'une constante politesse. Mais l'*imété* survivant ne montra pas pour autant un chagrin excessif à voir disparaître le *japétyva*. Il ne dissimula pas sa satisfaction : « Je suis content, dit-il ; maintenant je suis le seul mari de ma femme. »

On pourrait multiplier les exemples. Les deux cas que l'on vient d'évoquer suffisent cependant à montrer que si les hommes guayaki acceptent la polyandrie, ils sont loin de s'y sentir à l'aise. Il y a une sorte de « décalage » entre cette institution matrimoniale qui protège – efficacement – l'intégrité du groupe⁴⁷ et les individus qu'elle concerne. Les hommes approuvent la polyandrie parce qu'elle est nécessaire à cause du déficit en femmes, mais ils la subissent comme une obligation très désagréable. De nombreux maris guayaki doivent partager leur femme avec un autre homme, et quant à ceux qui exercent seuls leurs droits conjugaux, ils risquent à tout moment de voir ce rare et fragile monopole supprimé par la concurrence d'un célibataire ou d'un veuf. Les épouses guayaki jouent par conséquent un rôle médiateur entre preneurs et donneurs de femmes, *et aussi* entre les preneurs eux-mêmes. L'échange par quoi un homme donne à un autre sa fille ou sa sœur n'arrête pas là la circulation, si l'on peut dire, de cette femme : le receveur de ce « message » devra à plus ou moins long terme en partager la « lecture » avec un autre homme. L'échange des femmes est en soi-même créateur d'alliance entre familles ; mais la polyandrie sous sa forme guayaki vient se superposer à l'échange des femmes pour remplir une fonction bien déterminée : elle permet de préserver comme culture la vie sociale à quoi le groupe accède moyennant l'échange des femmes. À la limite, le mariage ne peut être chez les Guayaki, que polyandrique puisque sous cette forme seulement il acquiert la valeur et la portée d'une institution qui crée et maintient à chaque instant la société comme telle. Si les Guayaki repoussaient la polyandrie, leur société n'y survivrait pas ; ne pouvant, à cause de leur faiblesse numérique, se procurer des femmes en attaquant d'autres tribus, ils se trouveraient placés devant la perspective d'une guerre civile entre célibataires et possesseurs de femmes, c'est-à-dire devant un suicide collectif de la tribu. La polyandrie supprime ainsi l'opposition suscitée entre les désirs des hommes par la rareté des biens que sont les femmes.

C'est donc une sorte de raison d'État qui détermine les maris guayaki à accepter la polyandrie. Chacun d'eux renonce à l'usage exclusif de son épouse au profit d'un célibataire quelconque de la tribu, afin que celle-ci puisse subsister comme unité sociale. En aliénant la moitié de leurs droits matrimoniaux, les maris aché rendent possibles la vie en commun et la survie de la société. Mais cela n'empêche pas, comme le montrent les anecdotes plus haut évoquées, des sentiments latents de frustration et de mécontentement : on accepte en fin de compte de partager sa femme avec un autre parce qu'on ne peut pas faire autrement, mais avec une mauvaise humeur évidente.

⁴⁷ Une dizaine d'années auparavant, une scission avait divisé la tribu des Aché Gatu. L'épouse du chef entretenait des relations coupables avec un jeune homme. Le mari, très irrité, s'était séparé du groupe, entraînant avec lui une partie des Guayaki. Il menaça même de massacrer à coups de flèches ceux qui ne le suivaient pas. C'est seulement au bout de quelques mois que la crainte de perdre sa femme et la pression collective des Aché Gatu l'amenèrent à reconnaître l'amant de sa femme comme son *japétyva*.

Tout homme guayaki est, potentiellement, un preneur et un donneur d'épouse car, bien avant de compenser la femme qu'il aura reçue par la fille qu'elle lui donnera, il devra offrir à un autre homme sa propre épouse sans que s'établisse une impossible réciprocité : avant de donner la fille, il faut aussi donner la mère. C'est dire que, chez les Guayaki, un homme n'est un mari qu'en acceptant de l'être à moitié, et la supériorité du mari principal sur le mari secondaire ne change rien au fait que le premier doit tenir compte des droits du second. Ce n'est pas entre beaux-frères que les relations personnelles sont les plus marquées, mais entre les maris d'une même femme, et le plus souvent, comme on a vu, négativement.

Peut-on maintenant déceler une analogie de structure entre la relation du chasseur à son gibier et celle du mari à son épouse ? On constate tout d'abord que par rapport à l'homme comme chasseur et comme époux, les animaux et les femmes occupent une place équivalente. Dans un cas, l'homme se voit radicalement séparé du produit de sa chasse, puisqu'il ne doit pas la consommer ; dans l'autre, il n'est jamais complètement un mari mais, au mieux, seulement un demi-mari : entre un homme et sa femme vient s'interposer le troisième terme qu'est le mari secondaire. De même donc qu'un homme dépend pour se nourrir de la chasse des autres, de même un mari, pour « consommer » son épouse⁴⁸, dépend de l'autre époux dont il doit, sous peine de rendre la coexistence impossible, respecter aussi les désirs. Le système polyandrique limite donc doublement les droits matrimoniaux de chaque mari : au niveau des hommes qui, si l'on peut dire, se neutralisent l'un l'autre, et au niveau de la femme qui, sachant fort bien tirer parti de cette situation privilégiée, ne manque pas quand il le faut de diviser ses maris pour mieux régner sur eux.

Par conséquent, d'un point de vue formel, le gibier est au chasseur ce que la femme est au mari, en ce que l'un et l'autre entretiennent avec l'homme une relation seulement médiatisée : pour chaque chasseur guayaki, le rapport à la nourriture animale et aux femmes passe par les autres hommes. Les circonstances très particulières de leur vie contraignent les Guayaki à affecter l'échange et la réciprocité d'un coefficient de rigueur beaucoup plus fort qu'ailleurs, et les exigences de cet hyperéchange sont assez écrasantes pour surgir à la conscience des Indiens et susciter parfois des conflits occasionnés par la nécessité de la polyandrie. Il faut en effet souligner que, *pour les Indiens*, l'obligation de donner le gibier n'est nullement vécue comme telle, tandis que celle de partager l'épouse est éprouvée comme aliénation. Mais c'est l'identité *formelle* de la double relation chasseur-gibier, mari-épouse que l'on doit retenir ici. Le tabou alimentaire et le déficit en femmes exercent, chacun sur son propre plan, des fonctions parallèles : garantir l'être de la société par l'interdépendance des chasseurs, en assurer la permanence par le partage des femmes. Positives en ce qu'elles créent et recréent à chaque instant la structure sociale elle-même, ces fonctions se doublent aussi d'une dimension négative en ce qu'elles introduisent entre l'homme d'une part, son gibier et sa femme de l'autre, toute la distance que viendra précisément habiter le social. Ici se détermine la relation structurale de l'homme à l'essence du groupe, c'est-à-dire à l'échange. En effet, le don du gibier et le partage des épouses renvoient respectivement à deux des trois supports fondamentaux sur quoi repose l'édifice de la culture : l'échange des biens et l'échange des femmes.

⁴⁸ Il ne s'agit pas d'un jeu de mots : en guayaki, un même verbe désigne l'action de se nourrir et celle de faire l'amour (*tyku*).

Ce double et identique rapport des hommes à leur société, même s'il ne surgit jamais à leur conscience, n'est cependant pas inerte. Au contraire, plus actif encore de subsister inconscient, c'est lui qui définit la relation très singulière des chasseurs au troisième ordre de réalité en et par quoi existe la société : le langage comme échange des messages. Car, dans leur chant, les hommes expriment à la fois le savoir impensé de leur destin de chasseurs et d'époux et la protestation contre ce destin. Ainsi s'ordonne la figure complète de la triple liaison des hommes à l'échange : le chasseur individuel en occupe le centre tandis que la symbolique des biens, des femmes et des mots en trace la périphérie. Mais, alors que la relation de l'homme au gibier et aux femmes consiste en une disjonction qui fonde la société, sa relation au langage se condense dans le chant en une conjonction assez radicale pour nier justement la fonction de communication du langage et, par-delà, l'échange lui-même. Par suite, le chant des chasseurs occupe une position symétrique et inverse de celle du tabou alimentaire et de la polyandrie, dont il marque, par sa forme et par son contenu, que les hommes veulent les nier comme chasseurs et comme maris.

On se rappelle en effet que le contenu des chants masculins est éminemment personnel, toujours articulé à la première personne et strictement consacré à la louange du chanteur en tant qu'il est un bon chasseur. Pourquoi en est-il ainsi ? Le chant des hommes, s'il est assurément du langage, n'est déjà plus cependant le langage courant de la vie quotidienne, celui qui permet l'échange des signes linguistiques. Il en est même le contraire. Si parler est émettre un message destiné à un récepteur, alors le chant des hommes achevé se situe à l'extérieur du langage. Car qui écoute le chant d'un chasseur, hors le chanteur lui-même, et à qui en est destiné le message sinon à celui même qui l'émet ? Soi-même objet et sujet de son chant, le chasseur n'en dédie qu'à soi seul le récitatif lyrique. Prisonniers d'un échange qui les détermine seulement comme éléments d'un système, les Guayaki aspirent à se libérer de ses exigences, mais sans pouvoir le refuser sur le plan même où ils l'accomplissent et le subissent. Comment dès lors séparer les termes sans briser les relations ? Seul s'offrait le recours au langage. Les chasseurs guayaki ont trouvé dans leur chant la ruse innocente et profonde qui leur permet de refuser sur le plan du langage l'échange qu'ils ne peuvent abolir sur celui des biens et des femmes.

Ce n'est pas en vain assurément que les hommes choisissent pour hymne de leur liberté le nocturne *solo* de leur chant. Là seulement peut s'articuler une expérience sans laquelle ils ne pourraient peut-être pas supporter la tension permanente qu'imposent à leur vie quotidienne les nécessités de la vie sociale. Le chant du chasseur, cet endo-langage, est ainsi pour lui le moment de son vrai repos en ce qu'en lui vient s'abriter la liberté de sa *solitude*. C'est pourquoi, la nuit tombée, chaque homme prend possession du prestigieux royaume à lui seul réservé où il peut enfin, réconcilié avec lui-même, rêver dans les mots l'impossible « tête-à-tête avec soi ». Mais les chanteurs achevé, poètes nus et sauvages qui donnent à leur langage une nouvelle sainteté, ne savent pas qu'à tous maîtriser une égale magie des paroles – leurs chants simultanés ne sont-ils pas la même émouvante et naïve chanson de leur propre geste ? – se dissipe alors pour chacun l'espoir de parvenir à sa différence. Que leur importe d'ailleurs ? Lorsqu'ils chantent c'est, disent-ils, *ury uvä*, « pour être contents ». Et se répètent ainsi, au long des heures, ces défis cent fois déclamés : « Je suis un grand chasseur, je tue beaucoup avec mes flèches, je suis une forte nature. » Mais ils sont lancés pour ne pas être relevés, et, si son chant donne au chasseur l'orgueil d'une victoire, c'est parce qu'il se veut l'oubli de tout combat. Précisons qu'on ne veut suggérer

ici aucune biologie de la culture ; la vie sociale n'est pas la vie et l'échange n'est pas une lutte. L'observation d'une société primitive nous montre le contraire ; si l'échange comme essence du social peut prendre la forme dramatique d'une compétition entre ceux qui échangent, celle-ci est condamnée à rester statique car la permanence du « contrat social » exige qu'il n'y ait ni vainqueur ni vaincu et que les gains et les pertes s'équilibrent constamment pour chacun. On pourrait dire en résumé que la vie sociale est un « combat » qui exclut toute victoire et qu'inversement, lorsqu'on peut parler de « victoire », c'est que l'on est hors de tout combat, c'est-à-dire à l'extérieur de la vie sociale. Finalement, ce que nous rappellent les chants des Indiens Guayaki, c'est qu'on ne saurait gagner sur tous les plans, qu'on ne peut pas ne pas respecter les règles du jeu social, et que la fascination de n'y point participer attire vers une grande illusion.

Par leur nature et leur fonction, ces chants illustrent en forme exemplaire la relation générale de l'homme au langage sur quoi ces voix lointaines nous appellent à méditer. Elles nous invitent à emprunter un chemin déjà presque effacé, et la pensée des sauvages, issue de reposer en un langage encore premier, fait signe seulement vers la pensée. On a vu en effet qu'au-delà du contentement qu'il leur procure le chant fournit aux chasseurs – et sans qu'ils le sachent – le moyen d'échapper à la vie sociale en refusant l'échange qui la fonde. Le même mouvement par quoi il se sépare de l'homme *social* qu'il est porte le chanteur à se savoir et se dire en tant *qu'individualité* concrète absolument refermée sur soi. Le même homme existe donc comme pure *relation* sur le plan de l'échange des biens et des femmes, et comme *monade*, si l'on peut dire, sur le plan du langage. C'est par le chant qu'il accède à la conscience de soi comme *Je* et à l'usage dès lors légitime de ce pronom personnel. L'homme existe pour soi dans et par son chant, il est lui-même son propre chant : je chante, donc je suis. Or, il est bien évident que si le langage, sous les espèces du chant, se désigne à l'homme comme le lieu véritable de son être, il ne s'agit plus du langage comme archétype de l'échange, puisque c'est de cela précisément que l'on veut se libérer. En d'autres termes, le modèle même de l'univers de la communication est aussi le moyen de s'en évader. Une parole peut être à la fois un message échangé et la négation de tout message, elle peut se prononcer comme signe et comme le contraire d'un signe. Le chant des Guayaki nous renvoie donc à une double et essentielle nature du langage qui se déploie tantôt en sa fonction ouverte de communication, tantôt en sa fonction fermée de constitution d'un Ego : cette capacité du langage à exercer des fonctions inverses repose sur la possibilité de son dédoublement en *signe* et *valeur*.

Loin d'être innocent comme une distraction ou un simple délassement, le chant des chasseurs guayaki laisse entendre la vigoureuse intention qui l'anime d'échapper à l'assujettissement de l'homme au réseau général des signes (dont les mots ne sont ici que la métaphore privilégiée) par une agression contre le langage sous la forme d'une transgression de sa fonction. Que devient une parole lorsqu'on cesse de l'utiliser comme un moyen de communication, lorsqu'elle est détournée de sa fin « naturelle », qui est la relation à l'Autre ? Séparés de leur nature de signes, les mots ne se destinent plus à nulle écoute, les paroles sont à elles-mêmes leur propre fin, elles se convertissent, pour qui les prononce, en valeurs. D'autre part, à se transformer de système de signes mobiles entre émetteurs et récepteurs en pure position de valeur pour un Ego, le langage ne cesse pas pour autant d'être le lieu du sens : le méta-social n'est point l'infra-individuel, le chant solitaire du chasseur n'est pas le discours d'un fou et ses paroles ne sont pas des cris. Le sens subsiste, dépris de tout message, et

c'est en sa permanence absolue que repose le valoir de la parole comme valeur. Le langage peut n'être plus le langage sans pour cela s'anéantir dans l'insensé, et chacun peut comprendre le chant des Aché bien que rien en fait ne s'y dise. Ou plutôt, ce qu'il nous convie à entendre, c'est que parler n'est pas toujours mettre l'autre en jeu, que le langage peut être manié pour lui-même et qu'il ne se réduit pas à la fonction qu'il exerce : le chant guayaki, c'est la réflexion en soi du langage abolissant l'univers social des signes pour donner lieu à l'éclosion du sens comme valeur absolue. Il n'y a donc point de paradoxe à ce que le plus inconscient et le plus collectif en l'homme – son langage – puisse également en être la conscience la plus transparente et la dimension la plus libérée. *À la disjonction de la parole et du signe dans le chant répond la disjonction de l'homme et du social pour le chanteur*, et la conversion du sens en valeur est celle d'un individu en *sujet* de sa solitude.

L'homme est un animal politique, la société ne se ramène pas à la somme de ses individus, et la différence entre l'addition qu'elle n'est pas et le système qui la définit consiste en l'échange et en la réciprocité par quoi sont liés les hommes. Il serait inutile de rappeler ces trivialités si l'on ne voulait marquer que s'y indique le contraire. À savoir précisément que, si l'homme est un « animal malade », c'est parce qu'il n'est pas seulement un « animal politique », et que de son inquiétude naît le grand désir qui l'habite : celui d'échapper à une nécessité à peine vécue comme destin et de repousser la contrainte de l'échange, celui de refuser son être social pour s'affranchir de sa *condition*. Car c'est bien en ce que les hommes se savent traversés et portés par la réalité du social que s'originent le désir de ne point s'y réduire et la nostalgie de s'en évader. L'écoute attentive du chant de quelques sauvages nous apprend qu'en vérité il s'agit là d'un chant général et qu'en lui s'éveille le rêve universel de ne plus être ce que l'on est.

Situé au cœur même de la condition humaine, le désir de l'abolir se réalise seulement comme un rêve qui peut se traduire de multiples manières, tantôt en mythe, tantôt, comme chez les Guayaki, en chant. Peut-être le chant des chasseurs aché n'est-il rien d'autre que leur mythe individuel. En tout cas, le secret désir des hommes démontre son impossibilité en ce qu'ils ne peuvent que le rêver, et c'est dans le seul espace du langage qu'il vient se réaliser. Or ce voisinage entre songe et parole, s'il marque l'échec des hommes à renoncer à ce qu'ils sont, signifie en même temps le triomphe du langage. Lui seul en effet peut remplir la double mission de rassembler les hommes et de briser les liens qui les unissent. Seule possibilité pour eux de transcender leur condition, le langage se pose alors comme leur *au-delà*, et les mots dits pour ce qu'ils *valent* sont la terre natale des dieux.

En dépit des apparences, c'est encore le chant des Guayaki que nous écoutons. Si l'on vient à en douter, ne serait-ce pas justement parce que nous n'en comprenons plus le langage ? Certes, il ne s'agit plus ici de traduction. En fin de compte, le chant des chasseurs aché nous désigne une certaine parenté entre l'homme et son langage : plus précisément, une parenté telle qu'elle semble subsister seulement chez l'homme primitif. C'est dire que, bien loin de tout exotisme, le discours naïf des sauvages nous oblige à considérer ce que poètes et penseurs sont les seuls à ne pas oublier : que le langage n'est pas un simple instrument, que l'homme peut être de plain-pied avec lui, et que l'Occident moderne perd le sens de sa valeur par l'excès d'usage auquel il le soumet. Le langage de l'homme civilisé lui est devenu complètement *extérieur*, car il n'est plus pour lui qu'un pur moyen de communication et d'information. La qualité du sens et la quantité des signes varient en sens inverse. Les cultures primitives au

contraire, plus soucieuses de célébrer le langage que de s'en servir, ont su maintenir avec lui cette relation *intérieure* qui est déjà en elle-même alliance avec le sacré. Il n'y a pas, pour l'homme primitif, de langage poétique, car son langage est déjà en soi-même un poème naturel où repose la valeur des mots. Et si l'on a parlé du chant des Guayaki comme d'une agression contre le langage, c'est bien plutôt comme l'abri qui le protège que nous devons désormais l'entendre. Mais peut-on encore écouter, de misérables sauvages errants, la trop forte leçon sur le bon usage du langage ?

Ainsi vont les Indiens Guayaki. Le jour ils marchent ensemble à travers la forêt, hommes et femmes, l'arc devant, le panier derrière. La nuit venue les sépare, chacun voué à son rêve. Les femmes dorment et les chasseurs chantent parfois, solitaires. Païens et barbares, la mort seule les sauve du reste.

chapitre 6

de quoi rient les indiens ?*

Prenant résolument *au sérieux* les récits des « sauvages », l'analyse structurale nous enseigne depuis quelques années que de tels récits sont précisément fort sérieux et qu'en eux s'articule un système d'interrogations qui haussent la pensée mythique au plan de la pensée tout court. Sachant désormais, grâce aux *Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss, que les mythes ne parlent pas pour ne rien dire, ils acquièrent à nos yeux un prestige nouveau : et, assurément, ce n'est point leur faire trop d'honneur que de les investir ainsi de gravité. Peut-être cependant, l'intérêt tout récent que suscitent les mythes risque-t-il de nous porter à les prendre trop « au sérieux » cette fois, si l'on peut dire, et à mal évaluer leur dimension de pensée. À laisser en somme dans l'ombre leurs aspects moins tendus, on verrait se diffuser une sorte de *mythomanie* oublieuse d'un trait pourtant commun à nombre de mythes, et non exclusif de leur gravité : à savoir, leur humour.

Non moins sérieux pour ceux qui les racontent (les Indiens, par exemple) que pour ceux qui les recueillent ou les lisent, les mythes peuvent néanmoins déployer une intention marquée de comique, ils remplissent parfois la fonction explicite d'amuser les auditeurs, de déclencher leur hilarité. Si l'on est soucieux de préserver intégralement la vérité des mythes, il faut ne pas sous-estimer la portée réelle du rire qu'ils provoquent et considérer qu'un mythe peut *à la fois* parler de choses graves et faire rire ceux qui l'écoutent. La vie quotidienne des « primitifs », malgré sa dureté, ne se déroule pas toujours sous le signe de l'effort ou de l'inquiétude ; ils savent eux aussi se ménager de vrais moments de détente, et leur sens aigu du ridicule les fait souvent se gausser de leurs propres craintes. Or, il n'est pas rare que ces cultures confient à leurs mythes la charge de distraire les hommes, en dédramatisant, en quelque sorte, leur existence.

Les deux mythes que l'on s'apprête à lire appartiennent à cette catégorie. Ils ont été recueillis l'an dernier, chez les Indiens Chulupi qui vivent dans le sud du Chaco paraguayen. Ces récits, tantôt burlesques, tantôt paillards, mais non dépourvus pour autant de quelque poésie, sont bien connus de tous les membres de la tribu, jeunes et vieux : mais, lorsqu'ils ont vraiment envie de rire, ils demandent à quelque vieillard versé dans le savoir traditionnel de les leur raconter une fois de plus. L'effet ne se dément jamais : les sourires du début deviennent des gloussements à peine réprimés, le rire explose franchement en éclats, et ce ne sont à la fin que hurlements de joie. Pendant que le magnétophone enregistrerait ces mythes, le vacarme des dizaines d'indiens qui écoutaient couvrait parfois la voix du narrateur, lui-même prêt à chaque instant à perdre son sang-froid. Nous ne sommes pas des Indiens, mais peut-être trouverons-nous à écouter leurs mythes quelque raison de nous réjouir avec eux.

* Étude initialement parue dans *Les Temps Modernes* (n° 253, juin 1967).

Premier mythe

L'homme à qui on ne pouvait rien dire⁴⁹

La famille de ce vieux possédait une petite quantité seulement de citrouilles bouillies, lorsqu'un jour on le pria d'aller chercher quelques amis pour les inviter à manger ces citrouilles. Mais lui appela à grands cris les gens de toutes les maisons du village. Il lançait à pleine voix : « Venez manger tous ! Il faut que tout le monde vienne manger !

— On y va ! Tout le monde va venir ! » répondaient les gens. Et cependant il y avait à peine un plat de citrouilles. Aussi les deux ou trois premiers arrivés mangèrent-ils tout et, pour tous ceux qui continuaient à se présenter, il ne restait déjà plus rien. Tout le monde se trouvait rassemblé dans la maison du vieux, et il n'y avait plus rien du tout à manger.

« Comment est-ce possible ? s'étonnait-il. Pourquoi diable m'ont-ils demandé d'inviter les gens à venir manger ? Moi, j'ai fait ce qu'on m'a dit. Je croyais qu'il y avait un tas de citrouilles. Ce n'est pas de ma faute ! C'est toujours les autres qui me font dire des mensonges ! Et après cela, ils m'en veulent, parce qu'on me fait dire ce qui n'est pas ! » Sa femme lui expliqua alors : « Tu dois parler doucement ! Il faut que tu dises tout doucement, à voix très basse : Venez manger des citrouilles !

— Mais pourquoi m'as-tu dit d'inviter les gens qui sont là-bas ? Moi j'ai crié, pour qu'ils puissent entendre ! » La vieille maugréait : « Quel vieux crétin, celui-là, d'aller inviter tous ces gens ! »

Quelque temps après, il s'en fut convier sa parenté à venir récolter ses plantations de pastèques. Mais, là aussi, tout le monde se présenta, alors qu'il n'y en avait que trois pieds. « On va aller ramasser ma récolte de pastèques ! Il y en a beaucoup ! » avait-il proclamé à voix très forte. Et tous les gens étaient là avec leurs sacs, devant les trois pieds de pastèques. « Je croyais qu'il y en avait beaucoup, moi ! s'excusait le vieux. Mais il y a des citrouilles et des anda'i⁵⁰ : prenez-les ! » Les gens remplirent donc leurs sacs de citrouilles et d'anda'i, au lieu de pastèques.

Après la récolte, le vieil Indien rentra chez lui. Il y rencontra sa petite-fille : elle lui apportait son enfant malade pour qu'il le soigne, car c'était un *tôie'éh*, un chamane.

— Grand-père ! Soigne donc ton arrière-petit-fils qui a de la fièvre ! Crache !

— Oui ! je vais le soigner tout de suite.

Et il commença à cracher sur le garçonnet sans s'arrêter, le recouvrant complètement de salive. La mère de l'enfant s'exclama :

— Mais non ! Il faut souffler ! Souffle aussi ! Soigne-le mieux, voyons !

— Oui, oui ! Mais pourquoi tu ne me l'as pas dit plus tôt ? Tu m'as demandé de cracher sur mon arrière-petit-fils, mais pas de souffler. Alors, moi j'ai craché !

⁴⁹ C'est le titre même que nous ont donné les Indiens.

⁵⁰ Cucurbita moschata.

Obéissant à sa petite-fille, le vieux se mit alors à souffler sur l'enfant, à souffler et souffler sans arrêt. Au bout d'un moment, la femme l'arrêta et lui rappela qu'il fallait également chercher l'esprit du malade. Le grand-père se leva aussitôt et se mit à chercher, soulevant les objets dans tous les coins et recoins de la maison.

— Mais non, grand-père ! Assieds-toi ! Souffle ! Et chante donc !

— Mais pourquoi me le dis-tu seulement maintenant ? Tu me demandes de chercher mon arrière-petit-fils : alors, moi je me suis levé pour le chercher !

Il revint s'asseoir et envoya quérir les autres sorciers pour qu'ils l'assistent dans sa cure, pour qu'ils l'aident à retrouver l'esprit de son arrière-petit-fils. Ils se rassemblèrent tous dans sa maison. Le vieux les harangua :

— Notre arrière-petit-fils est malade. Nous allons donc essayer de découvrir la cause de sa maladie.

Comme animal domestique de son esprit, le vieux avait une ânesse. Les esprits des chamanes entreprirent le voyage. Le vieux grimpa sur son ânesse et entonna son chant : « *Kuvo'uitaché ! kuvo'uitaché ! kuvo'uitaché !... Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse...* » Ils marchèrent assez longtemps.

À un certain moment, l'ânesse enfonça une patte dans de la terre molle : là, il y avait des graines de citrouille. L'ânesse s'arrêta. Le vieux chamane signala le fait à ses compagnons : « L'ânesse vient de s'arrêter. Il doit y avoir quelque chose, là ! » Ils observèrent attentivement et découvrirent une grande quantité de citrouilles bouillies : ils se mirent à les manger. Lorsqu'ils eurent tout terminé, le vieux déclara : « Eh bien ! maintenant, nous pouvons continuer notre voyage. »

Ils se remirent en marche, toujours au rythme du même chant : « *Kuvo'uitaché ! kuvo'uitaché ! kuvo'uitaché... â-nesse ! â-nesse ! â-nesse !...* » Soudain, l'oreille de l'animal bougea : « Chchuuuk ! » fit le vieux. À cet instant, il se rappela que là, tout près, se trouvait une ruche qu'il avait jadis rebouchée afin qu'à nouveau les abeilles vinssent y fabriquer leur miel. Pour permettre à l'ânesse de parvenir à cet endroit, les chamanes ouvrirent un chemin à travers la forêt. Arrivés près de la ruche, ils placèrent l'ânesse la croupe contre l'arbre et, avec sa queue, elle se mit à extraire le miel. Le vieux disait : « Sucez le miel ! sucez tout le miel qu'il y a dans les crins de la queue ! On va en extraire encore. » L'animal répéta l'opération et ramassa encore beaucoup de miel : « Allons, allons ! disait le vieux. Mangez tout le miel, hommes au nez identique ! Vous en voulez encore, ou bien vous en avez assez ? » Les autres chamanes n'avaient plus faim. « Très bien ! Nous allons donc continuer ! »

Ils se remirent en marche, toujours chantant : « *Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse...* » Ils cheminèrent un moment. Tout à coup, le vieux s'écria : « Chchuuuk ! Il y a quelque chose devant ! Qu'est-ce que ça peut bien être ? Ça doit être un *ts'ich'é*, un esprit mal-faisant ! » Ils s'approchèrent et le vieux assura : « Oh ! ça, c'est un être très rapide ! On ne peut pas l'atteindre ! » Et cependant, ce n'était qu'une tortue. « Je vais rester au milieu pour l'attraper, dit-il, car je suis plus vieux et plus expérimenté que vous. » Il les disposa en cercle et, à son signal, ils attaquèrent tous ensemble la tortue : « *Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse !...* » Mais l'animal ne fit pas le moindre mouvement, car c'était une tortue. Ils la maîtrisèrent. Le vieux s'exclamait : « Comme c'est joli ! quel beau dessin ! ça sera mon animal domestique. » Il l'emporta et ils repartirent, toujours chantant : « *Â-nesse !...* »

Mais bientôt, « Chchuuuk ! » ils s'arrêtèrent. « L'ânesse n'avance plus ! Il y a quelque chose devant. » Ils observèrent et aperçurent une moufette : « Ce sera notre chien ! décida le vieux. Il est très joli, c'est un chien sauvage. » Ils l'encerclèrent et lui-même se plaça au centre, déclarant : « Je suis plus vieux et plus habile que vous ! » Et, au chant de « Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse !... », ils passèrent à l'attaque. Mais la moufette pénétra dans son terrier : « Il est entré là ! je vais essayer de l'en sortir. » Le vieux sorcier introduisit sa main dans l'ouverture, se pencha bien, et la moufette lui compissa la figure⁵¹. « Miaaaa ! » hurlait-il. Il faillit s'évanouir, tellement ça puait. Les autres chamanes se dispersèrent en désordre, criant : « Ça pue ! ça pue énormément ! »

Ils poursuivirent leur voyage, chantant tous en chœur, et bientôt ils eurent envie de fumer. L'oreille de l'ânesse bougea et l'animal s'arrêta une fois de plus. « Eh bien, maintenant nous allons fumer un peu », décida le vieux. Il transportait tout son attirail de fumeur dans un petit sac ; il se mit à chercher sa pipe et son tabac. « Ah ! Je ne m'attendais pas à avoir oublié ma pipe ! » Il chercha partout, mais sans rien trouver. « Ne bougez pas ! ordonna-t-il aux autres. Je vais à toute allure chercher ma pipe et mon tabac. » Et il partit, s'aidant de son chant : « Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse !... » À la fin du chant, il était déjà de retour parmi eux.

— Me voici !

— Alors, te voilà ? On va donc pouvoir fumer un peu.

Ils se mirent à fumer.

Quand ils eurent bien fumé, ils se remirent en route ; ils chantaient toujours. Soudain, l'oreille de l'animal bougea et le vieux alerta ses compagnons : « Chchuuuk ! On dirait qu'il y a une danse, là-bas ! » On entendait en effet un bruit de tambour. Les chamanes se présentèrent sur le lieu de la fête et se mirent à danser. Chacun d'eux se joignit à un couple de danseurs. Ils dansèrent quelque temps, puis s'entendirent avec les femmes pour aller faire un petit tour avec elles. Ils quittèrent la place des danses, et tous les chamanes firent l'amour avec les femmes. Leur vieux chef aussi copula. Mais à peine eut-il terminé qu'il s'évanouit, car il était très vieux. « Eich ! eich ! eich ! » Il haletait de plus en plus fort et à la fin, au comble de l'effort, il tomba en pâmoison. Au bout d'un moment, il reprit ses sens : « Eich ! eich ! eich ! » faisait-il en poussant de grands soupirs, beaucoup plus calme. Il récupéra peu à peu, rassembla ses compagnons et leur demanda :

— Alors ? Vous aussi, vous vous êtes soulagés ?

— Ah oui ! Maintenant nous sommes libres. On peut s'en aller, et bien plus légers !

Et entonnant leur chant, ils se remirent en marche. Au bout de quelque temps, le chemin devint très étroit : « On va nettoyer ce sentier pour que l'ânesse ne se plante pas d'épines dans les pattes. » Il y avait seulement des cactus. Ils nettoyèrent donc et atteignirent l'endroit où le chemin s'élargissait à nouveau. Ils chantaient toujours : Â-nesse ! â-nesse ! â-nesse !... » Un mouvement de l'oreille de l'animal les arrêta : « Il y a quelque chose devant ! Allons voir ce que c'est. » Ils s'avancèrent et le vieux chamanes s'aperçut que c'étaient ses esprits assistants. Il les avait déjà prévenus de ce qu'il cherchait. Il s'approcha d'eux et ils lui annoncèrent :

⁵¹ En réalité, la moufette projette un liquide nauséabond contenu dans une glande anale.

— C'est *Faiho'ai*, l'esprit du charbon, qui retient l'âme de ton arrière-petit-fils. Il se fait aider aussi de *Op'etsukfai*, l'esprit du cactus.

— Oui ! Oui ! Parfaitement ! C'est cela ! Je les connais très bien, ces esprits !

Il y en avait d'autres, mais il ne les connaissait pas. Averti de tout cela par ses esprits assistants, il savait désormais où se trouvait son arrière-petit-fils : dans un grenier⁵².

Juché sur son ânesse, il s'avança en chantant et parvint à l'endroit indiqué. Mais là, il resta prisonnier des branches épineuses de la construction. Il prit peur et appela les autres sorciers à l'aide. Mais, voyant qu'ils restaient indifférents, il poussa un hurlement. Alors seulement ses compagnons chamanes vinrent l'assister, et il put ainsi récupérer l'esprit du malade. Il le ramena chez lui et le réintroduisit dans le corps de l'enfant. Alors sa petite-fille se releva, prit son enfant guéri et s'en alla.

Ce vieux chamane avait d'autres petites-filles. Elles aimaient beaucoup aller ramasser les fruits de l'*algarrobo*. Le lendemain, à l'aube, elles vinrent le trouver :

— Notre grand-père est-il déjà levé ?

— Oh oui ! Il y a bien longtemps que je suis réveillé !

— Eh bien ! Allons-y, alors !

Et il partit chercher de l'*algarrobo* noir avec une de ses petites-filles qui était encore célibataire. Il la conduisit à un endroit qui portait beaucoup d'arbres et la jeune fille se mit à ramasser les fruits. Quant à lui, il s'assit pour fumer. Mais déjà, peu à peu, lui venait l'envie de faire quelque chose avec sa petite-fille, car la séance de la veille, avec les femmes rencontrées pendant le voyage, l'avait tout émoustillé. Il se mit donc à réfléchir aux moyens de culbuter sa petite-fille.

Il ramassa une épine d'*algarrobo* et se la planta dans le pied. Puis il feignit d'essayer de se l'enlever. Il gémissait plaintivement :

— Ei ! Ei ! Ei !

— Oh ! Mon pauvre grand-père ! Que t'arrive-t-il donc ?

— Un malheur ! J'ai une épine dans le pied ! Et j'ai bien l'impression qu'elle va m'atteindre le cœur !

La jeune fille, émue, s'approcha et le grand-père lui dit : « Enlève ta ceinture, pour me bander la blessure ! Parce que je n'y tiens plus ! » Elle fit comme il lui disait et le grand-père l'engagea à s'asseoir : « Remonte donc un peu ton pagne, que je puisse poser mon pied sur tes cuisses ! Ei ! Ei ! Aia ! Aia ! » Des gémissements affreux ! Il souffrait beaucoup : « Laisse-moi mettre mon pied sur tes cuisses ! Ei ! Ei ! Ei ! Comme je souffre ! Je ne supporte plus ! Écarte un petit peu tes cuisses ! Aia ! Aia ! » Et la jeune fille, compatissante, obéissait. Le vieux était tout excité car elle était maintenant toute nue : « Hum ! Quelles belles jambes elle a, ma petite-fille ! Ne peux-tu mettre mon pied un peu plus haut, ma petite-fille ? »

C'est alors qu'il se jeta sur elle, en s'exclamant :

— Ah, ah ! Maintenant, nous allons oublier ton futur mari !

— Aaah ! Mon grand-père ! fit la jeune fille, qui ne voulait pas.

⁵² Hutte de branchages, où les Indiens entreposent leurs provisions.

- Je ne suis pas ton grand-père !
- Grand-père, je raconterai tout !
- Eh bien ! Moi aussi, je raconterai tout.

Il la renversa et lui introduisit son pénis. Une fois sur elle, il s'exclama : « Tsu ! Tu vois ! Maintenant tu es en train de profiter de mes restes ! Les derniers, vraiment ! » Puis ils rentrèrent au village. Elle ne raconta rien, tellement elle avait honte.

Le vieux chamane avait encore une autre petite-fille, elle aussi célibataire. Et il aurait bien voulu profiter de celle-là également. Il l'invita donc à aller ramasser des fruits d'*algarrobo* et, une fois sur place, répéta la même comédie de l'épine. Mais cette fois, il se pressa davantage, montra l'épine à sa petite-fille et, sans plus attendre, la jeta à terre et s'allongea sur elle. Il commença à la pénétrer. Mais la jeune fille eut un soubresaut violent, et le pénis du vieux alla se planter dans une touffe d'herbe dont un brin s'enfonça à l'intérieur, le blessant un peu : « Aia ! Ma petite-fille m'a piqué le nez⁵³ ! » À nouveau il se jeta sur elle. Ils luttèrent sur le sol. Au moment favorable, le grand-père prit son élan, mais derechef manqua son but et, dans son effort, alla de son pénis arracher toute la touffe d'herbe. Il se mit à saigner, ensanglantant le ventre de sa petite-fille.

Celle-ci fit un gros effort et réussit à s'extraire de sous son grand-père. Elle l'attrapa par la chevelure, le traîna jusqu'à un cactus et se mit à lui frotter le visage contre les épines. Il suppliait :

- Aie pitié de ton grand-père !
- Je ne veux rien savoir de mon grand-père !
- Tu vas perdre ton grand-père !
- Ça m'est égal !

Et elle continuait à lui plonger la figure dans le cactus. Ensuite, elle le reprit par les cheveux et le traîna au milieu d'un buisson de *caraguata*. Le vieux supporta quelques instants, puis tenta de se relever ; mais elle l'en empêcha. Les épines du *caraguata* lui griffaient le ventre, les testicules et le pénis : « Mes testicules ! Mes testicules vont se déchirer ! » clamait le grand-père. *Crr ! Crr !* faisaient les épines en le déchirant. Enfin, la jeune fille l'abandonna sur son tas de *caraguata*. Le vieux avait la tête déjà complètement enflée, de toutes les épines qui s'y étaient plantées. La jeune fille ramassa son sac, rentra chez elle et révéla à sa grand-mère ce que son grand-père avait voulu faire. Quant à lui, qui n'y voyait presque plus à cause des épines qui lui remplissaient les yeux, il rentra en tâtonnant et se traîna jusqu'à sa maison.

Là, sa femme enleva son pagne et l'en frappa à tour de bras au visage : « Viens un peu toucher ce que j'ai là ! » cria-t-elle. Et lui prenant la main, elle lui fit toucher son *hlasu*, son vagin. Elle rageait :

- Oui ! Toi, tu aimes les choses des autres ! Mais ce qui t'appartient, tu n'en veux pas !
- Ton *hlasu*, je n'en veux pas ! Il est trop vieux ! Les vieilles choses, on n'a pas envie de s'en servir !

⁵³ Selon le savoir-vivre Chulupi, il serait grossier d'appeler le pénis par son nom. Il faut donc dire : le nez.

Deuxième mythe

Les aventures du jaguar

Un matin, le jaguar partit se promener et rencontra le caméléon. Celui-ci, comme chacun sait, peut traverser le feu sans se brûler. Le jaguar s'écria :

— Comme j'aimerais moi aussi jouer avec le feu !

— Tu peux t'amuser si tu veux ! Mais tu ne pourras pas supporter la chaleur et tu vas te brûler.

— Euh ! Euh ! Pourquoi ne la supporterais-je pas ? Moi aussi, je suis rapide !

— Eh bien ! Allons là-bas : la braise y est moins forte.

Ils y allèrent, mais en réalité la braise était plus brûlante là qu'ailleurs. Le caméléon expliqua au jaguar comment il fallait procéder et passa une fois à travers le feu pour lui montrer : ça ne lui fit rien. « Bon ! Sors de là ! Moi aussi je vais y aller. Si tu y arrives, j'y arriverai bien moi aussi ! » Le jaguar se jeta dans le feu et se brûla aussitôt : *ffff* ! Il parvint à traverser, mais il était déjà à moitié calciné et mourut, réduit en cendres.

Sur ces entrefaites arriva l'oiseau *ts'a-ts'i*, qui se mit à pleurer : « Ah ! Mon pauvre petit-fils ! Jamais je ne pourrai m'habituer à chanter sur les traces d'un chevreuil ! » Il descendit de son arbre ; puis, de son aile, il se mit à rassembler en tas les cendres du jaguar. Ensuite il versa de l'eau sur les cendres et passa par-dessus le tas : le jaguar se releva. « Aie ! Quelle chaleur ! s'exclama-t-il. Pourquoi diable me suis-je couché en plein soleil ? » Il reprit sa promenade.

Au bout d'un moment, il entendit quelqu'un chanter : c'était le chevreuil, qui se trouvait dans sa plantation de patates. En réalité, les patates étaient des cactus. « *At'ona'i ! At'ona'i !* J'ai sommeil sans raison ! » Et, tout en chantant, il dansait sur les cactus : comme le chevreuil a les pieds très fins, il pouvait facilement éviter les épines. Le jaguar observait son manège :

— Ah ! Comme j'aimerais moi aussi danser là-dessus !

— Je ne pense pas que tu pourras marcher sur les cactus sans t'enfoncer des épines dans les pieds.

— Et pourquoi pas ? Si tu y vas, je peux bien y aller moi aussi !

— Très bien ! En ce cas, allons là-bas : il y a moins d'épines.

Mais en fait, il y en avait beaucoup plus. Le chevreuil passa le premier, pour montrer au jaguar : il dansa sur les cactus puis revint, sans une épine. « Hi ! Hi ! Hi ! fit le jaguar. Comme ça me plaît, tout ça ! » C'était son tour. Il pénétra dans les cactus et, aussitôt, les épines s'enfoncèrent dans ses pattes. En deux sauts, il atteignit le milieu du champ de cactus. Il souffrait beaucoup et ne pouvait plus se tenir debout : il s'étala de tout son long, le corps criblé d'épines.

À nouveau apparut *ts'a-ts'i* qui sortit le jaguar de là et lui enleva toutes les épines, une à une. Puis, de son aile, il le poussa un peu plus loin. « Quelle chaleur ! s'écria le jaguar. Pourquoi diable me suis-je endormi en plein soleil ! »

Il se remit en route. Quelques instants plus tard, il rencontra un lézard : celui-ci peut grimper aux arbres, jusqu'au bout des branches et en redescendre très vite sans tomber. Le jaguar le vit faire et, tout de suite, eut envie de s'amuser aussi. Le lézard le conduisit alors à un autre arbre et lui montra d'abord comment il fallait s'y prendre : il monta au sommet de l'arbre et en redescendit à toute allure. Le jaguar s'élança à son tour. Mais, parvenu en haut de l'arbre, il tomba et une branche se planta dans son anus, ressortant par la bouche. « Oh ! fit le jaguar. Ça me rappelle tout à fait quand j'ai de la diarrhée ! » Une fois de plus, *ts'a-ts'i* vint le sortir de ce mauvais pas, lui soigna l'anus et le jaguar put repartir.

Il rencontra alors un oiseau qui était en train de jouer avec deux branches que le vent faisait se croiser : il s'amusa à passer entre elles rapidement, au moment où elles se croisaient. Ça plut énormément au jaguar :

- Moi aussi, je veux jouer !
- Mais tu n'y arriveras pas ! Tu es trop grand, moi je suis petit.
- Et pourquoi donc n'y arriverais-je pas ?

L'oiseau conduisit donc le jaguar à un autre arbre et passa une fois pour lui montrer : les branches touchèrent presque sa queue au moment où elles se croisèrent. « À toi, maintenant ! » Le jaguar bondit : mais les branches le saisirent par le milieu du corps, le coupant en deux. « Aie ! » cria le jaguar. Les deux morceaux tombèrent et il mourut.

Ts'a-ts'i réapparut et vit son petit-fils mort. Il se mit à pleurer : « Jamais je ne pourrais m'habituer à chanter sur les traces d'un chevreuil ! » Il descendit et raccommoda les deux morceaux du jaguar. Avec une coquille d'escargot, il polit soigneusement la jointure ; puis il marcha sur le jaguar qui se releva alors, vivant.

Il se remit en marche. Il aperçut alors *It'o*, le vautour royal, qui s'amusa à voler de haut en bas et de bas en haut. Ça aussi, ça plut beaucoup au jaguar : il déclara à *It'o* qu'il voulait jouer comme lui :

- Ah ! Mon ami, qu'est-ce que j'aimerais jouer comme toi !
- Ça serait très bien ! Mais tu n'as pas d'ailes.
- Je n'en ai pas, certes, mais toi tu peux m'en prêter.

It'o accepta. Il prépara deux ailes qu'il fixa au corps du jaguar avec de la cire. Cela fait, il engagea son compagnon à voler. Ensemble, ils s'élevèrent jusqu'à une hauteur incroyable et s'amusèrent toute la matinée. Mais vers midi le soleil était brûlant et fit fondre la cire : les deux ailes se détachèrent. Le jaguar s'écrasa à terre de tout son poids, et il mourut, presque réduit en miettes. *Ts'a-ts'i* arriva, raccommoda les os du jaguar et le releva. Celui-ci repartit.

Il ne tarda pas à rencontrer la moufette qui s'amusa avec son fils, en cassant des morceaux de bois. Le jaguar s'approcha pour voir ce que c'était : tout de suite, il sauta sur le fils de la moufette, puis voulut s'attaquer au père. Mais celui-ci lui pissa dans

les yeux et le jaguar en resta aveuglé⁵⁴. Il marchait et n'y voyait plus rien. Mais *ts'a-ts'i* surgit de nouveau et lui lava bien les yeux : c'est pour cela que le jaguar a une si bonne vue. Sans l'oiseau *ts'a-ts'-i*, le jaguar n'existerait plus.

La valeur de ces deux mythes ne se limite pas à l'intensité du rire qu'ils provoquent. Il s'agit de bien comprendre ce qui précisément, dans ces histoires, divertit les Indiens ; il s'agit aussi d'établir que la puissance comique n'est pas la seule propriété commune à ces deux mythes, mais qu'ils constituent au contraire un ensemble fondé sur des raisons moins extérieures, raisons qui permettent de voir dans leur groupement autre chose qu'une juxtaposition arbitraire.

Le personnage central du premier mythe est un vieux chamane. On le voit d'abord prendre tout au pied de la lettre, confondre la lettre et l'esprit (de sorte qu'on *ne peut rien lui dire*), et par suite se couvrir de ridicule aux yeux des Indiens. Nous le suivons ensuite dans les aventures à quoi l'expose son « métier » de médecin. L'expédition farfelue où il s'engage avec les autres chamanes, à la recherche de l'âme de son arrière-petit-fils, est ponctuée d'épisodes qui révèlent chez les médecins une incompetence totale et une capacité prodigieuse à oublier le but de leur mission : ils chassent, ils mangent, ils copulent, ils saisissent le moindre prétexte pour oublier qu'ils sont médecins. Leur vieux chef, après avoir de justesse réussi la guérison, donne libre cours à une paillardise effrénée : il abuse de l'innocence et de la gentillesse de ses propres petites-filles pour les trousse dans la forêt. Bref, c'est un héros grotesque et l'on rit à ses dépens. Le second mythe nous parle du jaguar. Son voyage, pour n'être qu'une simple promenade, ne manque pas d'imprévu. Ce grand nigaud, qui décidément rencontre beaucoup de monde en chemin, tombe systématiquement dans les pièges que lui tendent ceux qu'il méprise avec tant de superbe. Le jaguar est grand, fort et bête, il ne comprend jamais rien à ce qui lui arrive et, sans les interventions répétées d'un insignifiant petit oiseau, il aurait depuis longtemps succombé. Chacun de ses pas atteste sa balourdise et démontre le ridicule du personnage. En résumé, ces deux mythes présentent chamanes et jaguars comme des victimes de leur propre bêtise et de leur propre vanité, victimes qui, à ce titre, méritent, non la compassion, mais l'éclat de rire.

C'est maintenant le lieu de poser la question : de qui se moque-t-on ? Une première conjonction nous montre jaguar et chamane rassemblés par le rire que suscitent leurs mésaventures. Mais, nous interrogeant sur le statut réel de ces deux types d'êtres, sur la relation vécue que les Indiens entretiennent avec eux, nous les découvrirons voisiner en une seconde analogie : c'est que, loin d'être des personnages comiques, ils sont au contraire l'un et l'autre des êtres dangereux, des êtres capables d'inspirer la crainte, le respect, la haine, mais jamais assurément l'envie de rire.

Dans la plupart des tribus sud-américaines, les chamanes partagent avec les chefs – quand ils ne remplissent pas eux-mêmes cette fonction politique – prestige et autorité. Le chamane est toujours une figure très importante des sociétés indiennes et, comme tel, il est à la fois respecté, admiré, craint. C'est qu'en effet il est le seul, dans le groupe, à posséder des pouvoirs surnaturels, le seul à pouvoir maîtriser le monde dangereux des esprits et des morts. Le chamane est donc un savant qui met son savoir au service du groupe en soignant les malades. Mais les mêmes pouvoirs qui font de lui un médecin, c'est-à-dire un homme capable de provoquer la vie, lui permettent

⁵⁴ En réalité, la moufette projette un liquide nauséabond contenu dans une glande anale.

aussi de dominer la mort : c'est un homme qui peut tuer. À ce titre, il est dangereux, inquiétant, on se méfie constamment de lui. Maître de la mort comme de la vie, on le rend immédiatement responsable de tout événement extraordinaire et, très souvent, on le tue, parce qu'on a peur de lui. C'est dire par conséquent que le chamane se meut dans un espace trop lointain, trop extérieur à celui du groupe pour que celui-ci songe à laisser, dans la vie réelle, son rire le rapprocher de lui.

Qu'en est-il du jaguar ? Ce félin est un chasseur très efficace, car il est puissant et rusé. Les proies qu'il attaque le plus volontiers (cochons, cervidés, etc.) sont aussi le gibier généralement préféré des Indiens. Il en résulte que le jaguar est perçu par eux – et les mythes où il apparaît confirment souvent ces données d'observation – plus comme un concurrent à ne pas négliger que comme un ennemi redoutable. On aurait cependant tort d'en déduire que le jaguar n'est pas dangereux. Sans doute attaque-t-il rarement l'homme : mais nous connaissons plusieurs cas d'indiens attaqués et dévorés par ce fauve, qu'il est donc toujours risqué de rencontrer. D'autre part, ses qualités mêmes de chasseur, et la royauté qu'il exerce sur la forêt, incitent les Indiens à l'apprécier à sa juste valeur et à se garder de le sous-estimer : ils respectent leur égal dans le jaguar et, en aucun cas, ne se moquent de lui⁵⁵. Dans la vie réelle, le rire des hommes et le jaguar subsistent toujours dans la disjonction.

Concluons donc la première étape de cet examen sommaire en énonçant que :

1° Les deux mythes considérés font apparaître le chamane et le jaguar comme des êtres grotesques et des objets de rire ;

2° Sur le plan des relations effectivement vécues entre les hommes d'une part, les chamanes et les jaguars de l'autre, la position de ces derniers est exactement le contraire de celle que présentent les mythes : le jaguar et le chamane sont des êtres dangereux, donc respectables, qui par là même demeurent au-delà du rire ;

3° La contradiction entre l'imaginaire du mythe et le réel de la vie quotidienne se résout lorsqu'on reconnaît dans les mythes une intention de dérision : *les Chulupi font au niveau du mythe ce qui leur est interdit au niveau du réel*. On ne rit pas des chamanes réels ou des jaguars réels, car ils ne sont nullement risibles. Il s'agit donc, pour les Indiens, de mettre en question, de démystifier à leurs propres yeux la crainte et le respect que leur inspirent jaguars et chamanes. Cette mise en question peut s'opérer de deux manières : soit réellement, et on tue alors le chamane jugé trop dangereux ou le jaguar rencontré dans la forêt ; soit symboliquement, *par le rire*, et le mythe (dès lors instrument de démystification) invente une variété de chamanes et de jaguars tels que l'on puisse se moquer d'eux, dépouillés qu'ils sont de leurs attributs réels pour se trouver transformés en idiots de village.

Considérons par exemple le premier mythe. Le morceau central en est consacré à la description d'une cure chamanistique. La tâche d'un médecin est chose grave car, pour guérir un malade, il faut découvrir et réintégrer dans le corps du patient l'âme captive au loin. C'est dire que, pendant l'expédition qu'entreprend son esprit, le chamane doit être attentif à son seul travail et ne peut se laisser distraire par rien. Or, qu'arrive-t-il dans le mythe ? Tout d'abord, les chamanes sont nombreux, alors que le

⁵⁵ Nous avons même constaté chez des tribus de culture très différente, comme les Guayaki, les Guarani, les Chulupi, une tendance à exagérer le risque que fait courir cet animal : les Indiens *jouent* à avoir peur du jaguar, parce qu'ils le craignent effectivement.

cas à traiter est relativement bénin : l'enfant a de la fièvre. Un chamane ne fait appel à ses collègues que pour les cas vraiment désespérés. On voit ensuite les médecins, tels des enfants, profiter de la moindre occasion pour faire l'école buissonnière : ils mangent (d'abord des citrouilles bouillies, puis le miel extrait par la queue de l'ânesse), ils chassent (une tortue, puis une moufette) ; ils dansent avec des femmes (au lieu de danser tout seuls, comme ils devraient), et s'empressent de les séduire pour aller copuler avec elles (ce dont doit absolument s'abstenir un chamane au travail). Pendant ce temps, le vieux s'aperçoit qu'il a oublié la seule chose qu'un vrai chamane n'oublierait jamais, c'est-à-dire son tabac. Pour finir, il s'empêtré bêtement dans un tas d'épines où ses compagnons, pour une fois utiles, le laisseraient tranquillement se débattre s'il ne poussait des hurlements. Bref, le chef des chamanes fait exactement le contraire de ce que ferait un authentique médecin. On ne pourrait, sans alourdir démesurément l'exposé, évoquer tous les traits qui tournent en dérision le chamane du mythe. Il faut cependant en signaler brièvement deux : son « animal domestique » et son chant. Lorsqu'un chamane du Chaco entreprend une cure, il envoie (imaginativement, bien sûr) son animal familier en exploration. Tout chamane est maître d'un tel esprit-assistant animal : il s'agit le plus souvent de petits oiseaux ou de serpents, en tout cas jamais d'animaux aussi ridicules (pour les Indiens) qu'une ânesse. En choisissant pour le chamane un animal domestique aussi encombrant et têtue, le mythe indique d'emblée qu'il va parler d'un pauvre diable. D'autre part, les chants des chamanes chulupi sont toujours sans paroles. Ils consistent en une mélodie faiblement modulée, indéfiniment répétée et ponctuée, à rares intervalles, d'un seul mot : le nom de l'animal familier. Or le chant de notre chamane se compose exclusivement du nom de son animal : ainsi, il ne cesse de lancer, comme un cri de triomphe, l'aveu de ses « chamâneries ».

On voit apparaître ici une fonction pour ainsi dire cathartique du mythe : il libère dans son récit une passion des Indiens, l'obsession secrète de rire de ce que l'on craint. Il dévalue sur le plan du langage ce qui ne saurait l'être dans la réalité et, révélant dans le rire un équivalent de la mort, il nous apprend que, chez les Indiens, le ridicule tue.

Jusqu'à présent superficielle, notre lecture des mythes suffit cependant à établir que l'analogie mythologique du jaguar et du chamane n'est que la transformation d'une analogie réelle. Mais l'équivalence entre eux décelée reste extérieure, et les détermination qui les unissent renvoient toujours à un troisième terme : l'attitude réelle des Indiens face aux chamanes et aux jaguars. Pénétrons donc plus avant dans le texte des mythes, afin de voir si la parenté de ces deux êtres n'est pas plus proche qu'il ne paraît.

On remarquera tout d'abord que la partie centrale du premier mythe et le second en son entier parlent exactement de la même chose : dans les deux cas, il s'agit d'un *voyage semé d'obstacles*, celui du chamane lancé à la recherche de l'esprit d'un malade, et celui du jaguar qui, lui, se trouve simplement en promenade. Or, les aventures gaillardes ou burlesques de nos deux héros dissimulent en réalité, sous le masque d'une fausse innocence, une entreprise fort sérieuse, un genre de voyage très important : *celui qui conduit les chamanes jusqu'au Soleil*. Il faut ici faire appel au contexte ethnographique.

Les chamanes du Chaco sont non seulement des médecins, mais aussi des devins capables de prévoir l'avenir (par exemple, l'issue d'une expédition guerrière). Parfois,

lorsqu'ils ne se sentent pas assurés de leur savoir, ils s'en vont consulter le Soleil, qui est un être omniscient. Mais le Soleil, peu soucieux d'être importuné, a disposé sur le trajet qui mène à sa demeure toute une série d'obstacles, fort difficiles à franchir. C'est pourquoi seuls les meilleurs chamanes, les plus rusés et les plus courageux, parviennent à surmonter les épreuves ; le Soleil accepte alors d'éteindre ses rayons et de renseigner ceux qui se présentent à lui. Les expéditions de ce genre sont toujours collectives, en raison justement de leur difficulté, et se déroulent sous la direction du plus expérimenté des sorciers. Or, si l'on compare les péripéties d'un voyage au Soleil aux aventures du vieux chamane et du jaguar, on s'aperçoit que les deux mythes en question décrivent, souvent avec une grande précision les étapes du Grand Voyage des chamanes. Le premier mythe raconte une cure : le médecin envoie son esprit à la recherche de celui du malade. Mais le fait que le voyage se fasse en groupe indique déjà qu'il ne s'agit pas seulement d'un déplacement routinier, mais de quelque chose de beaucoup plus solennel : un voyage vers le Soleil. D'autre part, certains des obstacles que les chamanes rencontrent dans le mythe correspondent aux pièges dont le Soleil a jalonné son chemin : les divers barrages d'épines par exemple, et aussi l'épisode de la moufette. Celle-ci, en *aveuglant* le chamane, répète un des moments du voyage au Soleil : la traversée des ténèbres où l'on ne *voit rien*.

Ce que l'on trouve finalement dans ce mythe, c'est une parodie burlesque du voyage au Soleil, parodie qui prend prétexte d'un thème plus familier aux Indiens (celui de la cure chamanistique) pour se moquer doublement de leurs sorciers. Quant au second mythe, il reprend presque terme à terme le découpage du voyage au Soleil, et les divers jeux où le jaguar perd correspondent aux obstacles que le vrai chamane sait franchir : la danse dans les épines, les branches qui s'entrecroisent, la moufette qui plonge le jaguar dans les ténèbres, et, enfin, le vol icarien vers le soleil en compagnie du vautour. Rien d'étonnant en effet à ce que le soleil fonde la cire qui maintient les ailes du jaguar, puisque, pour que le Soleil consente à éteindre ses rayons, le bon chamane doit avoir franchi les obstacles antérieurs.

Nos deux mythes utilisent ainsi le motif du Grand Voyage pour y caricaturer les chamanes et les jaguars, en les montrant incapables de l'accomplir. La pensée indigène ne choisit pas en vain l'activité la plus étroitement liée à la tâche des chamanes, la dramatique rencontre avec le Soleil ; c'est qu'elle cherche à introduire un espace de démesure entre le chamane et le jaguar du mythe et leur but, espace que vient combler le comique. Et la chute du jaguar perdant ses ailes par imprudence est la métaphore d'une démystification voulue par le mythe.

On constate donc que suivent une même direction les chemins où les mythes engagent respectivement le chamane et le jaguar ; on voit se préciser peu à peu la ressemblance qu'ils cherchent à reconnaître entre les deux héros. Mais ces parallèles sont-elles destinées à se rejoindre ? On pourrait opposer une objection aux observations qui précèdent : s'il est parfaitement cohérent et même, pourrait-on dire, prévisible que le premier mythe évoque la mise en scène du voyage au Soleil pour se moquer de ceux qui l'accomplissent — les chamanes — on ne comprend pas en revanche la conjonction entre le jaguar en tant que jaguar et le motif du Grand Voyage, on ne comprend pas pourquoi la pensée indigène fait appel à cet aspect du chamanisme pour se moquer du jaguar. Les deux mythes examinés ne nous enseignent rien à ce propos, il faut encore s'appuyer sur l'ethnographie du Chaco.

Diverses tribus de cette aire partagent, on l'a vu, la conviction que les bons chamanes sont capables d'accéder à la demeure du Soleil, ce qui leur permet à la fois de démontrer leur talent et d'enrichir leur savoir en questionnant l'astre omniscient. Mais il existe pour ces Indiens un autre critère de la puissance (et de la méchanceté) des meilleurs sorciers : c'est que ceux-ci peuvent *se transformer en jaguars*. Le rapprochement entre nos deux mythes cesse désormais d'être arbitraire et, à la relation jusqu'à présent extérieure entre jaguars et chamanes, se substitue une identité puisque, d'un certain point de vue, *les chamanes sont des jaguars*. Notre démonstration serait complète si l'on parvenait à établir la réciproque de cette proposition : les jaguars sont-ils des chamanes ?

Or, un autre mythe chulupi (trop long pour être transcrit ici) nous donne la réponse : dans les temps anciens, les jaguars étaient effectivement des chamanes. Ils étaient d'ailleurs de mauvais chamanes car, au lieu de tabac, ils fumaient leurs excréments, et au lieu de guérir leurs patients, ils cherchaient plutôt à les dévorer. Le cercle est maintenant, semble-t-il, bouclé, puisque cette ultime information nous permet de confirmer la précédente : *les jaguars sont des chamanes*. Du même coup s'éclaire un aspect obscur du second mythe : s'il fait du jaguar le héros d'aventures habituellement réservées aux sorciers, c'est qu'il ne s'agit pas du jaguar en tant que jaguar mais du jaguar en tant que chamane.

Le fait donc que chamane et jaguar soient en un sens interchangeables confère une certaine homogénéité à nos deux mythes et rend vraisemblable l'hypothèse du début : à savoir qu'ils constituent une sorte de groupe tel que chacun des deux éléments qui le composent ne peut être compris que par référence à l'autre. Sans doute sommes-nous loin maintenant de notre point de départ. L'analogie des deux mythes leur était alors extérieure ; elle se fondait seulement sur la nécessité, pour la pensée indigène, de réaliser mythiquement une conjonction impossible réellement : celle du rire d'une part, du chamane et du jaguar de l'autre. Le commentaire qui précède (et qui n'est, soulignons-le, nullement une analyse, mais plutôt le prélude à un tel traitement) a tenté d'établir que cette conjonction dissimulait, sous son intention comique, l'identification des deux personnages.

Lorsque les Indiens écoutent ces histoires, ils ne songent naturellement qu'à en rire. Mais le comique des mythes ne les prive pas pour autant de leur sérieux. Dans le rire provoqué se fait jour une intention pédagogique : tout en amusant ceux qui les entendent, les mythes véhiculent en même temps et transmettent la culture de la tribu. Ils constituent ainsi le gai savoir des Indiens.

chapitre 7

le devoir de parole*

Parler, c'est avant tout détenir le pouvoir de parler. Ou bien encore, l'exercice du pouvoir assure la domination de la parole : seuls les maîtres peuvent parler. Quant aux sujets : commis au silence du respect, de la vénération ou de la terreur. Parole et pouvoir entretiennent des rapports tels que le désir de l'un se réalise dans la conquête de l'autre. Prince, despote ou chef d'État, l'homme de pouvoir est toujours non seulement l'homme qui parle, mais la seule source de parole légitime : parole appauvrie, parole pauvre certes, mais riche d'efficiences, car elle a nom *commandement* et ne veut que *l'obéissance* de l'exécutant. Extrêmes inertes chacun pour soi, pouvoir et parole ne subsistent que l'un dans l'autre, chacun d'eux est substance de l'autre et la permanence de leur couple, si elle paraît transcender l'Histoire, en nourrit néanmoins le mouvement : il y a événement historique lorsque, aboli ce qui les sépare et donc les voue à l'inexistence, pouvoir et parole s'établissent dans l'acte même de leur rencontre. Toute prise de pouvoir est aussi un gain de parole.

Il va de soi que tout cela concerne en premier lieu les sociétés fondées sur la division : maîtres-esclaves, seigneurs-sujets, dirigeants-citoyens, etc. La marque primordiale de cette division, son lieu privilégié de déploiement, c'est le fait massif, irréductible, peut-être irréversible, d'un pouvoir détaché de la société globale en ce que quelques membres seulement le détiennent, d'un pouvoir qui, séparé de la société, s'exerce sur elle et, au besoin, contre elle. Ce qui est ici désigné, c'est l'ensemble des sociétés à État, depuis les despotismes les plus archaïques jusqu'aux États totalitaires les plus modernes, en passant par les sociétés démocratiques dont l'appareil d'État, pour être libéral, n'en demeure pas moins le maître lointain de la *violence légitime*.

Voisinage, bon voisinage de la parole et du pouvoir : voilà qui sonne clair à nos oreilles dès longtemps accoutumées à l'écoute de cette parole-là. Or, ne peut se méconnaître cet enseignement décisif de l'ethnologie : le monde sauvage des tribus, l'univers des sociétés primitives ou encore – et c'est égal – des sociétés sans État, offre étrangement à notre réflexion cette alliance déjà décelée, mais pour les sociétés à État, entre le pouvoir et la parole. Sur la tribu règne son chef et celui-ci également règne sur les mots de la tribu. En d'autres termes, et tout particulièrement dans le cas des sociétés primitives américaines, les Indiens, le chef – l'homme de pouvoir – détient aussi le monopole de la parole. Il ne faut pas, chez ces Sauvages, demander : qui est votre chef ? mais plutôt : qui est parmi vous celui qui parle ? Maître des mots : ainsi nombre de groupes nomment-ils leur chef.

On ne peut donc, semble-t-il, penser l'un sans l'autre le pouvoir et la parole, puisque leur lien, clairement métahistorique, n'est pas moins indissoluble dans les sociétés primitives que dans les formations étatiques. Il serait cependant peu rigou-

* Étude initialement parue dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (8, automne 1973).

reux de s'en tenir à une détermination structurale de ce rapport. En effet, la coupure radicale qui partage les sociétés, réelles ou possibles, selon qu'elles sont à État ou sans État, cette coupure ne saurait laisser indifférent le mode de liaison entre pouvoir et parole. Comment s'opère-t-elle dans les sociétés sans État ? L'exemple des tribus indiennes nous l'enseigne.

Une différence s'y révèle, à la fois la plus apparente et la plus profonde, dans la conjugaison de la parole et du pouvoir. C'est que si, dans les sociétés à État, la parole est le *droit* du pouvoir, dans les sociétés sans État, au contraire, la parole est le *devoir* du pouvoir. Ou, pour le dire autrement, les sociétés indiennes ne reconnaissent pas au chef le droit à la parole parce qu'il est le chef : elles exigent de l'homme destiné à être chef qu'il prouve sa domination sur les mots. Parler est pour le chef une obligation impérative, la tribu veut l'entendre : un chef silencieux n'est plus un chef.

Et que l'on ne s'y trompe pas. Il ne s'agit pas ici du goût, si vif chez tant de Sauvages, pour les beaux discours, pour le talent oratoire, pour le grand parler. Ce n'est pas d'esthétique qu'il est ici question, mais de politique. Dans l'obligation faite au chef d'être homme de parole transparaît en effet toute la philosophie politique de la société primitive. Là se déploie l'espace véritable qu'y occupe le pouvoir, espace qui n'est pas celui que l'on pourrait croire. Et c'est la nature de ce discours dont la tribu veille scrupuleusement à la répétition, c'est la nature de cette parole capitane qui nous indique le lieu réel du pouvoir.

Que dit le chef ? Qu'est-ce qu'une parole de chef ? C'est, tout d'abord, un acte ritualisé. Presque toujours, le leader s'adresse au groupe quotidiennement, à l'aube ou au crépuscule. Allongé dans son hamac ou assis près de son feu, il prononce d'une voix forte le discours attendu. Et sa voix, certes, a besoin de puissance, pour parvenir à se faire entendre. Nul recueillement, en effet, lorsque parle le chef, pas de silence, chacun tranquillement continue, comme si de rien n'était, à vaquer à ses occupations. *La parole du chef n'est pas dite pour être écoutée.* Paradoxe : personne ne prête attention au discours du chef. Ou plutôt, on feint l'inattention. Si le chef doit, comme tel, se soumettre à l'obligation de parler, en revanche les gens auxquels il s'adresse ne sont tenus, eux, qu'à celle de paraître ne pas l'entendre.

Et, en un sens, ils ne perdent, si l'on peut dire, rien. Pourquoi ? Parce que, littéralement, le chef ne dit, fort prolixement, rien. Son discours consiste, pour l'essentiel, en une célébration, maintes fois répétée, des normes de vie traditionnelles : « Nos aïeux se trouvèrent bien de vivre comme ils vivaient. Suivons leur exemple et, de cette manière, nous mènerons ensemble une existence paisible. » Voilà à peu près à quoi se réduit un discours de chef. On comprend dès lors qu'il ne trouble pas autrement ceux à qui il est destiné.

Qu'est-ce qu'en ce cas parler veut dire ? Pourquoi le chef de la tribu doit-il parler précisément pour ne rien dire ? À quelle demande de la société primitive répond cette parole vide qui émane du lieu apparent du pouvoir ? Vide, le discours du chef l'est justement parce qu'il n'est pas discours de pouvoir : le chef est séparé de la parole parce qu'il est séparé du pouvoir. Dans la société primitive, dans la société sans État, ce n'est pas du côté du chef que se trouve le pouvoir : il en résulte que sa parole ne peut être parole de pouvoir, d'autorité, de commandement. Un ordre : voilà bien ce que le chef ne saurait donner, voilà bien le genre de plénitude refusée à sa parole. Au-delà du refus d'obéissance que ne manquerait pas de provoquer une telle tentative d'un chef oublieux de son devoir, ne tarderait pas à se poser le refus de reconnais-

sance. Le chef assez fou pour songer, non point tant à l'abus d'un pouvoir qu'il ne possède pas, qu'à l'us même du pouvoir, *le chef qui veut faire le chef*, on l'abandonne : la société primitive est le lieu du refus d'un pouvoir séparé, parce qu'elle-même, et non le chef, est le lieu réel du pouvoir.

La société primitive sait, par nature, que la violence est l'essence du pouvoir. En ce savoir s'enracine le souci de maintenir constamment à l'écart l'un de l'autre le pouvoir et l'institution, le commandement et le chef. Et c'est le champ même de la parole qui assure la démarcation et trace la ligne de partage. En contraignant le chef à se mouvoir seulement dans l'élément de la parole, c'est-à-dire dans l'extrême opposé de la violence, la tribu s'assure que toutes choses restent à leur place, que l'axe du pouvoir se rabat sur le corps exclusif de la société et que nul déplacement des forces ne viendra bouleverser l'ordre social. Le devoir de parole du chef, ce flux constant de parole vide qu'il *doit* à la tribu, c'est sa dette infinie, la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir.

chapitre 8

prophètes dans la jungle*

L'Amérique indienne ne cesse de déconcerter ceux qui tentent de déchiffrer son grand visage. De la voir assigner parfois à sa vérité des séjours imprévus, nous oblige à reconsidérer la quiète image que l'on a d'elle et à quoi sa ruse est peut-être de s'accorder. La tradition nous a légué du continent sud-américain et des peuples qui l'habitaient une géographie sommaire et superficiellement véridique : d'une part, les Hautes Cultures andines et tout le prestige de leurs raffinements, d'autre part les cultures dites de la Forêt Tropicale, ténébreux royaume de tribus errantes par savanes et jungles. On décèlera ici l'ethnocentrisme de cet ordre qui fait s'opposer en mode familier à l'Occident la civilisation d'un côté, la barbarie de l'autre. Complémentaire à cet arrangement s'exprime ensuite la conviction plus savante que la vie de l'esprit accède à ses formes nobles seulement lorsque la soutient le sol jugé plus riche d'une grande civilisation : bref, que l'esprit des Sauvages demeure esprit sauvage.

Or, que cela ne soit pas vrai et que le monde indien se révèle capable de surprendre l'auditeur occidental d'un langage qui jadis ne fût point resté sans écho, c'est bien ce que nous enseignent les Mbya-Guarani. Car la pensée religieuse de ces Indiens se charge, à se déployer dans la première fraîcheur d'un monde où voisinent encore dieux et vivants, de la densité d'une méditation rigoureuse et libérée. Les Tupi-Guarani, dont les Mbya sont une des dernières tribus, proposent à l'ethnologie américaniste l'énigme d'une singularité qui, dès avant la Conquête, les vouait à l'inquiétude de rechercher sans trêve l'au-delà promis par leurs mythes, *ywy mara ejj*, la Terre sans Mal. De cette quête majeure et certainement exceptionnelle chez les Indiens sud-américains, nous connaissons la conséquence la plus spectaculaire : les grandes migrations religieuses dont parlent les relations des premiers chroniqueurs. Sous la conduite de chamanes inspirés, les tribus s'ébranlaient et, au travers de jeûnes et danses, tentaient d'accéder aux riches demeures des dieux, situées au levant. Mais alors apparaissait l'obstacle effrayant, la limite douloureuse, le grand océan, plus terrible encore de confirmer les Indiens en leur certitude que sa rive opposée portait la terre éternelle. C'est pourquoi subsistait entier l'espoir de l'atteindre quelque jour et les chamanes, attribuant leur échec au défaut de ferveur et au non-respect des règles du jeûne, attendaient sans impatience la venue d'un signe ou message d'en haut pour renouveler leur tentative.

Les chamanes tupi-guarani exerçaient donc sur les tribus une influence considérable, surtout les plus grands d'entre eux, les *karai*, dont la parole, se plaignaient les missionnaires, recélait en soi toute la puissance du démon. Leurs textes ne donnent malheureusement aucune indication sur le contenu des discours des *karai* : pour la simple raison sans doute que les jésuites étaient peu désireux de se rendre complices

* Étude initialement parue dans *Échanges et Communications* (Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire). J. Pouillon et P. Maranda, éd. Paris-La Haye, Mouton, 1970.

du diable en reproduisant par écrit ce que Satan suggérait à ses suppôts indiens. Mais les Thevet, Nobrega, Anchieta, Montoya, etc., trahissent sans le vouloir leur silence censeur en reconnaissant la capacité séductrice de la parole des sorciers, principal obstacle, disent-ils, à l'évangélisation des Sauvages. Là se glissait, à leur insu, l'aveu que le christianisme rencontrait dans l'univers spirituel des Tupi-Guarani, c'est-à-dire d'hommes "primitifs", quelque chose d'assez fortement articulé pour s'opposer avec succès, et comme sur un plan d'égalité, à l'intention missionnaire. Surpris et amers, les jésuites zélés découvraient sans les comprendre, dans la difficulté de leur prédication, la finitude de leur monde et la dérision de son langage : ils constataient avec stupeur que les superstitions diaboliques des Indiens pouvaient s'exalter aux régions suprêmes de ce qui veut être nommé une religion.

Ainsi occulté, tout cet ancien savoir risquait d'être à jamais perdu si, attentifs à son appel et respectueux de sa mémoire, ne l'eussent silencieusement maintenu vivant les derniers Indiens Guarani. Des puissants peuples de jadis, ils ne sont plus que peu nombreux à survivre dans les forêts de l'Est paraguayen. Admirables en leur persévérance à ne pas renoncer à eux-mêmes, les Mbya, que quatre siècles d'offenses n'ont pu forcer à s'humilier, persistent étrangement à habiter leur vieille terre selon l'exemple des ancêtres, en accord fidèle aux normes qu'édicte les dieux avant d'abandonner la demeure qu'ils commettaient aux hommes. Les Mbya sont parvenus à conserver leur identité tribale envers et contre circonstances et épreuves de leur passé. Au XVIII^e siècle, les jésuites échouèrent à les convaincre de renoncer à l'idolâtrie et rejoindre les autres Indiens dans les missions. Ce que savaient les Mbya et qui les fortifiait en leur refus, c'étaient la honte et la douleur de voir ce qu'ils méprisaient menacer leur propre substance, leur point d'honneur et leur éthique : leurs dieux et le discours de leurs dieux, peu à peu anéantis par celui des nouveaux venus. C'est en ce refus que réside l'originalité des Guarani, que se délimite la place très spéciale qu'ils occupent parmi les autres cultures indiennes, que s'impose l'intérêt qu'ils présentent pour l'ethnologie. Il est rare en effet de voir une culture indienne persister à exister conformément aux normes de son propre système de croyances, et parvenir à conserver à peu près pur d'emprunts ce domaine particulier. Du contact entre monde blanc et monde indien résulte le plus souvent un syncrétisme appauvrissant où, sous un christianisme toujours superficiel, la pensée indigène cherche seulement à différer sa mort. Précisément, cela ne s'est pas produit avec les Mbya qui, jusqu'à présent, continuent à vouer à l'échec toute entreprise missionnaire.

Cette séculaire résistance des Guarani à plier devant la religion des *juru'a*, des Blancs, prend donc force de la conviction des Indiens que leur destin s'ordonne à la promesse des anciens dieux : qu'à vivre sur la terre mauvaise, *ywy mba'é megua*, dans le respect des normes, ils recevront de ceux d'en haut les signes favorables à l'ouverture du chemin qui, par-delà l'effroi de la mer, les mènera à la terre éternelle. On pourrait se surprendre de ce qui se figure presque comme une folie : à savoir la constance de cette rigide certitude capable de traverser l'histoire sans paraître s'en trouver affectée. Ce serait méconnaître l'incidence sociologique de la ferveur religieuse. En effet, si les Mbya actuels se pensent encore comme tribu, c'est-à-dire comme unité sociale visant à préserver sa différence, c'est essentiellement sur fond religieux que se projette cette intention : les Mbya sont une tribu parce qu'ils sont une minorité religieuse non chrétienne, parce que le ciment de leur unité, c'est la communauté de la foi. Le système des croyances et des valeurs constitue donc le groupe comme tel et, réciproquement, cette fermeture décidée sur son soi porte le groupe,

dépositaire jaloux d'un savoir honoré jusqu'au vécu le plus humble, à demeurer le protecteur fidèle de ses dieux et le gardien de leur loi.

Certes, la connaissance de la thématique religieuse se répartit inégalement entre les membres de la tribu. La majorité des Indiens se contente, comme il est normal, de participer avec application aux danses rituelles, de respecter les normes traditionnelles de la vie et d'écouter dans le recueillement les exhortations de leurs *pa'i*, de leurs chamanes. Car eux sont les vrais savants qui, tels les *karai* des temps anciens, habités de la même passion, s'abandonnent à l'exaltation d'interroger leurs dieux. Là se redécouvre le goût des Indiens pour la parole, à la fois comme orateurs et comme auditeurs : maîtres des mots et ardents à les prononcer, les caciques-chamanes trouvent toujours dans le reste des Indiens un public prompt à les entendre.

Il s'agit presque toujours dans ces discours d'aborder les thèmes qui littéralement obsèdent les Mbya : leur destin sur la terre, la nécessité de prêter attention aux normes fixées par les dieux, l'espoir de conquérir l'état de perfection, l'état *d'aguyje*, qui seul permet à ceux qui y accèdent de se voir ouvrir par les habitants du ciel le chemin de la Terre sans Mal. La nature des préoccupations des chamanes, leur signification, leur portée et la manière dont ils les exposent, nous enseignent justement que le terme de chamane qualifie mal la véritable personnalité de ces hommes capables d'ivresse verbale lorsque les touche l'esprit des dieux. Parfois médecins, mais non nécessairement, ils ont souci beaucoup moins de rendre la santé au corps malade que d'acquérir, par danses, discours et méditations, cette force intérieure, cette fermeté du cœur, seules susceptibles de plaire à Ñamandu, à Karai Ru Ete, à toutes les figures du panthéon guarani. Plus donc que praticiens, les *pa'i* mbya sont des méditants. Appuyés au solide terrain des mythes et des traditions, ils se livrent sur ces textes, chacun pour soi, à un véritable travail de glose. On trouve donc chez les Mbya deux sédimentations, pourrait-on dire, de leur "littérature" orale : l'une, profane, qui comprend l'ensemble de la mythologie et notamment le grand mythe dit des jumeaux, l'autre, sacrée, c'est-à-dire secrète pour les Blancs, qui se compose des prières, des chants religieux, de toutes les improvisations enfin qu'arrache aux *pa'i* leur ferveur enflammée lorsqu'ils sentent qu'en eux un dieu désire se faire entendre. À la surprenante profondeur de leur discours, ces *pa'i*, qu'on est tenté de nommer prophètes et non plus chamanes, imposent la forme d'un langage remarquable par sa richesse poétique. Là d'ailleurs s'indique clairement la préoccupation des Indiens de définir une sphère de sacré telle que le langage qui l'énonce soit lui-même une négation du langage profane. La création verbale, issue du souci de nommer êtres et choses selon leur dimension masquée, selon leur être divin, aboutit ainsi à une transmutation linguistique de l'univers quotidien, à un Grand Parler dont on a pu croire qu'il était une langue secrète. De la sorte les Mbya parlent-ils de la "fleur de l'arc" pour désigner la flèche, du "squelette de la brume" pour nommer la pipe, et des "ramures fleuries" pour évoquer les doigts de Ñamandu. Transfiguration admirable d'abolir le désarroi et le ressentiment des apparences en quoi ne désire se retenir la passion des *derniers hommes* : ainsi se dit le véritable nom des Mbya, Indiens résolus à ne pas survivre à leurs dieux.

La première blancheur de l'aube découpe le sommet des grands arbres. S'éveille en même temps au cœur des Indiens guarani le tourment, rebelle à l'apaisement de la nuit, de leur *tekoachy*, de l'existence malade, qu'à nouveau vient éclairer la lumière de l'astre, les rappelant ainsi à leur condition d'habitants de la terre. Il n'est pas rare alors de voir se dresser un *pa'i*. Voix inspirée par les invisibles, lieu d'attente du dia-

logue entre les humains et les dieux, il accorde à la rigueur de son logos l'élan de la foi qui anime les belles formes du savoir. Matines sauvages dans la sylvie, les mots graves de sa lamentation se portent vers l'est, à la rencontre du soleil, messenger visible de Namandu, le puissant seigneur de ceux d'en haut : à lui se destine cette prière exemplaire.

Démentant le premier et légitime mouvement d'espoir, les paroles qu'inspire au récitant l'essor de l'astre l'enferment peu à peu dans le cercle de la détresse où l'abandonne le silence des dieux. Les efforts des hommes pour s'arracher à leur séjour paraissent inutiles, puisqu'ils n'émeuvent pas ceux qu'ils sollicitent. Mais, ainsi parvenu à la pointe extrême de son doute et de son angoisse, reviennent à celui qui les éprouve et les dit la mémoire du passé, le souvenir des ancêtres : de ceux-ci, les danses, les jeûnes et les prières ne furent-ils point jadis récompensés et ne leur fut-il pas donné de franchir la mer, d'en découvrir le passage ? C'est donc que les hommes ont prise sur les dieux, que tout est encore possible. Alors s'affirme la confiance en un destin semblable pour les hommes de maintenant, pour les derniers *Jeguakava* : leur attente des Paroles ne sera pas déçue, les dieux se feront entendre pour ceux qui se tendent à leur écoute.

Tel se construit le mouvement de la supplication tardive et tôt venue. Ñamandu, laissant jaillir à nouveau sa lumière, consent donc à laisser vivre les hommes : leur sommeil nocturne est une mort à quoi l'aube les arrache. Mais vivre, pour les *Jeguakava*, pour les porteurs du *jeguaka*, pour ceux qu'adornent la coiffure rituelle masculine, n'est pas seulement s'éveiller à la neutralité des choses. Les Mbya habitent la terre dans l'espace du questionnement et le Père accepte donc d'entendre la plainte de ses adornés. Mais, en même temps que surgit l'espoir où s'enracine la possibilité même de questionner, œuvre à en ralentir l'élan la terrienne fatigue : la mesurent le sang et la chair et peuvent en avoir raison la prière et la danse, la danse surtout dont le rythme exact allège le corps de sa charge terrestre. Quelle absence dit cette quête si pressante qu'elle inaugure le jour ? Celle des *ñe'ë porä tenonde*, les belles paroles originelles, langage divin où s'abrite le salut des hommes. Pause au seuil de leur véritable demeure : tel est l'habiter des *Jeguakava* sur la terre mauvaise. L'imperfection des corps et des âmes empêche de la désert, elle seule les maintient dans l'en-deçà de la frontière, de la métaphorique mer, moins effrayante en sa réalité le plus souvent inconnue des Indiens que de les porter à pressentir la peut-être définitive répartition de l'humain et du divin, chacun ancré à son propre rivage. Agréer aux dieux, mériter d'eux les Paroles qui ouvrent le chemin de la terre éternelle, les Paroles qui enseignent aux hommes les normes de leur future existence : tel est cependant le désir des Mbya. Que parlent donc les dieux ! Qu'ils reconnaissent l'effort des hommes, leurs jeûnes, leurs danses, leurs prières ! Non moins riches en mérites que leurs pères, les *Jeguakava tenonde porängu'e'i*, les derniers d'entre ceux qui furent les premiers adornés, aspirent à quitter la terre : leur destin s'accomplira donc.

Voici, tragique dans le silence matinal d'une forêt, la prière méditante d'un Indien : la clarté de son appel ne s'altère point de ce que souterrainement s'y pointent le sens et le goût de la mort, vers quoi l'extrême sagesse des Guaraní est de savoir s'acheminer.

*Mon père ! Ñamandu ! Tu fais qu'à nouveau je me dresse !
Semblablement, tu fais qu'à nouveau se dressent les Jeguakava, les adornés en leur totalité.
Et les Jachukava, les adornées, tu fais qu'à nouveau elles aussi se dressent en leur totalité.
Et quant à tous ceux que tu n'as point pourvu de jeguaka, eux aussi tu fais qu'à nouveau ils se*

dressent en leur totalité.

Et voici : à propos des ornés, à propos de ceux qui ne sont pas ornés, à propos d'eux tous, je questionne.

*Et cependant, quant à tout cela,
les paroles tu ne les prononces point, Karai Ru Ete :
ni pour moi, ni pour tes fils destinés à la terre indestructible,
à la terre éternelle que nulle petitesse n'altère
Tu ne les prononces pas les paroles où séjournent les normes futures de notre force, les normes futures de notre ferveur.*

*Car, en vérité,
j'existe de manière imparfaite.
Il est de nature imparfaite, mon sang,
elle de nature imparfaite, ma chair,
elle est épouvantable, elle est dépourvue de toute excellence.
Les choses étant ainsi disposées,
afin que mon sang de nature imparfaite,
afin que ma chair de nature imparfaite,
se secouent et rejettent loin d'eux leur imperfection :
genoux fléchis, je m'incline⁵⁶ en vue d'un cœur valeureux.
Et cependant, voici : tu ne prononces pas les paroles.*

*Aussi, à cause de tout cela,
ce n'est certes nullement en vain que j'ai, quant à moi, besoin de tes paroles :
celles des normes futures de la force,
celles des normes futures d'un cœur valeureux,
celles des normes futures de la ferveur.*

*Plus rien, d'entre la totalité des choses, n'inspire de valeur à mon cœur.
Plus rien ne me fait signe vers les futures normes de mon existence.*

*Et la mer maléfique, la mer maléfique,
tu n'as pas fait que je la franchisse, moi,
C'est pour cela, en vérité, c'est pour cela, qu'ils ne demeurent plus qu'en petit nombre, mes frères,
qu'elles ne demeurent plus qu'en petit nombre, mes sœurs.*

*Voici : à propos des peu nombreux qui demeurent,
je fais entendre ma lamentation.
À propos de ceux-là, à nouveau je questionne :
car Ñamandu fait qu'ils se dressent.*

*Les choses étant ainsi disposées,
quant à ceux qui se dressent, en leur totalité,
c'est à leur nourriture future qu'ils portent l'attention de leur regard, eux tous ;
et de ce que l'attention de leur regard se porte à leur nourriture future,
ils sont alors ceux qui existent, eux tous.*

*Tu fais que prennent essor leurs paroles,
tu inspires leur questionnement,
tu fais que d'eux tous s'élève une grande lamentation.*

*Mais voici : je me dresse en mon effort,
et cependant tu ne prononces pas les paroles, non, en vérité, tu ne prononces pas les paroles.*

*En conséquence, voici ce que je suis porté à dire,
Karai Ru Ete, Karai Chy Ete :
ceux qui n'étaient pas peu nombreux,
les destinés à la terre indestructible, à la terre éternelle que nulle petitesse n'altère,
tous ceux-là, tu as fait qu'en vérité ils questionnent, jadis, à propos des normes futures de leur propre existence.
Et assurément, ils les connurent en leur perfection, jadis.*

⁵⁶ Description du mouvement de la danse rituelle.

*Et si, quant à moi, ma nature se délivre de sa coutumière imperfection,
si le sang se délivre de sa coutumière imperfection d'antan : alors, assurément, cela ne provient
pas de toutes les choses mauvaises,
mais de ce que mon sang de nature imparfaite, ma chair de nature imparfaite se secouent et re-
jettent loin d'eux leur imperfection.*

*C'est pourquoi, tu les prononceras en abondance les paroles, les paroles d'âme excellente,
pour celui dont la face n'est divisée d'aucun signe. ⁵⁷
Tu les prononceras en abondance, les paroles,
oh ! toi, Karai Ru Ete, et toi, Karai Chy Ete,
pour tous les destinés à la terre indestructible, à la terre éternelle
que nulle petitesse n'altère.
Toi, Vous ! ⁵⁸*

⁵⁷ C'est-à-dire pour celui qui refuse le baptême chrétien.

⁵⁸ Ce texte a été recueilli en juin 1966 dans l'Est paraguayen. Il a été enregistré dans la langue indigène et traduit avec l'aide de Léon Cadogan. Qu'il en soit ici remercié.

chapitre 9

de l'Un sans le Multiple*

C'était après le déluge. Un dieu calculateur et narquois enseignait à son fils comment recomposer le monde : « Voici ce que tu feras, mon fils. Dispose les fondements futurs de la terre imparfaite... Place un bon crochet comme fondement futur de la terre... c'est le petit cochon sauvage qui va provoquer la multiplication de la terre imparfaite... Quand elle aura atteint la taille que nous désirons, je te préviendrai, mon fils... Moi, Tupan, je suis celui qui veille sur le soutien de la terre... » Tupan, maître de la grêle, de la pluie et des vents, s'ennuyait, il se trouvait seul pour jouer, il avait besoin de compagnie. Mais pas n'importe qui, pas n'importe où. Les dieux aiment choisir leurs partenaires. Et celui-ci voulait que la nouvelle terre fût une terre imparfaite, une terre mauvaise, capable néanmoins d'accueillir les petits êtres destinés à y demeurer. C'est pourquoi, prévoyant, il savait d'avance qu'il aurait à affronter Ñande Ru Ete, le maître d'une brume qui, pesante et ténébreuse, s'exhale de la pipe qu'il fume, rendant inhabitable la terre imparfaite. « Je chante plus que Ñande Ru Ete. Je saurai quoi faire, je reviendrai. Je ferai que la brume soit légère à la terre imparfaite. C'est seulement ainsi que ces êtres petits que nous envoyons là-bas seront rafraîchis, heureux. Ceux que nous envoyons sur la terre, nos petits enfants, ces morceaux de nous, seront heureux. Ceux-là, nous devons les tromper. » Espiègle : tel était le divin Tupan.

Qui parle ainsi au nom du dieu ? Quel mortel sans crainte s'égale sans trembler à l'un des puissants d'en haut ? Il n'est pas fou, pourtant, ce modeste habitant de la terre. C'est un de ces petits êtres à qui, dès l'aube des temps, Tupan confia le soin de sa propre distraction. C'est un Indien Guarani. Riche en connaissance des choses, il réfléchit au destin des siens, qui se nomment eux-mêmes, d'altière et amère certitude, les Derniers Hommes. Les dieux dévoilent parfois leurs desseins. Et lui, le *karai* habile à les entendre et voué à dire la vérité, la révèle aux compagnons.

Tupan l'inspirait cette nuit-là, sa bouche en était divine, il était lui-même le dieu et racontait la genèse de la terre imparfaite, *ywy mba'emegua*, le séjour malicieusement commis au bonheur des Guarani. Il parla longuement, et la lumière des flammes éclairait des métamorphoses : tantôt le calme visage de l'indifférent Tupan, et l'ampleur accordée du grand langage, tantôt la tension inquiète d'un trop humain faisant retour, et des paroles étranges. Au discours du dieu succédait la recherche de son sens, la pensée d'un mortel s'exerçait à en traduire la trompeuse évidence. Les divins n'ont pas à réfléchir. Et les Derniers Hommes, quant à eux, ne se résignent pas : derniers, sans doute, mais en sachant pourquoi. Et voilà que les lèvres inspirées du *karai* dissipèrent l'énigme du malheur, glose innocente et constat glacé, dont nul ressentiement ne vient altérer l'éclat : « Les choses en leur totalité sont une ; et pour nous qui n'avons pas désiré cela, elles sont mauvaises. »

* Étude initialement parue dans *L'Éphémère* (19-20, 1972-73)

Obscurité et profondeur : elles n'y manquent pas, certes, en ce fragment. La pensée qui s'y dit sollicite doublement : par sa dureté, par son origine. Car c'est une pensée de Sauvage, auteur anonyme, vieux chamane guarani, au fond d'un bois du Paraguay. Et on sent bien qu'elle ne nous est pas tout à fait étrangère.

Il est question de la généalogie du malheur. Les choses *sont mauvaises*, indique le texte, les hommes sont les habitants d'une terre imparfaite, d'une terre mauvaise. Il en fut toujours ainsi. Les Guarani sont des habitués du malheur, ce n'est pas nouveau pour eux, pas surprenant. Ils en savaient long là-dessus, bien avant l'arrivée des Occidentaux, qui ne leur apprirent rien de ce côté-là. Les Guarani ne furent jamais de bons sauvages, eux que hantait sans relâche la conviction de n'être pas faits pour le malheur, et la certitude d'atteindre quelque jour *ywy mara-ej*, la Terre sans Mal. Et leurs sages, sans cesse méditant sur les moyens d'y parvenir, réfléchissaient au problème de l'origine. D'où vient que nous autres habitons une terre imparfaite ? À la grandeur de l'interrogation fait écho l'héroïsme de la réponse : si l'existence est injuste, les hommes ne sont pas coupables ; nous n'avons pas à battre notre coulpe, d'exister sur le mode imparfait ?

Mais où prend racine cette imperfection qui assaille les hommes, *et que nous n'avons pas désirée* ? Elle provient de ce que « *les choses en leur totalité sont une* ». Articulation inattendue, de nature à faire tressaillir jusqu'au vertige la plus lointaine aurore de la pensée occidentale. C'est pourtant bien là ce que disent, ce que proclament toujours — et jusqu'aux conséquences les plus rigoureuses, les plus folles — les penseurs guarani : le malheur s'engendre dans l'imperfection du monde, parce que de toutes les choses qui composent le monde imparfait, on peut dire qu'elles sont une. Être un : c'est la propriété des choses du monde. Un : c'est le nom de l'imparfait. Bref, rassemblant la virulente concision de son discours, que dit la pensée guarani ? Elle dit que l'Un, c'est le Mal.

Malheur de l'existence humaine, imperfection du monde, unité en tant que fêlure inscrite au cœur des choses qui composent le monde : voilà ce que refusent les Indiens Guarani, et les porta de tout temps à rechercher un autre espace, pour y connaître le bonheur d'une existence guérie de sa blessure essentielle, d'une existence déployée sur un horizon libéré de l'Un. Mais quel est-il, ce non-Un si obstinément désiré des Guarani ? La perfection du monde se lit-elle dans le multiple, conformément à un partage familial à la métaphysique occidentale ? Et les Guarani, à l'inverse des anciens Grecs, affirment-ils le Bien là où, spontanément, nous le disqualifions ? Mais si l'on trouve chez les premiers *insurrection active* contre l'empire de l'Un, chez les autres au contraire *nostalgie contemplative* de l'Un, ce n'est pas néanmoins le Multiple qu'affirment les Indiens Guarani, ils ne découvrent pas le Bien, le Parfait, dans la dissolution mécanique de l'Un.

En quoi les choses dites une tombent-elles par là même dans le champ mauvais de l'imperfection ? Une interprétation, apparemment appelée par la lettre du fragment, doit cependant être écartée : celle de l'Un comme Tout. Le sage guarani déclare que « *les choses en leur totalité sont une* » ; mais il ne nomme pas le Tout, catégorie peut-être absente de cette pensée. Il explique que chacune des « choses », prise une par une, qui composent le monde — le ciel et la terre, l'eau et le feu, les végétaux et les animaux, les hommes enfin — est marquée, grevée du sceau maléfique de l'Un. Qu'est-ce qu'une chose une ? À quoi reconnaît-on la marque de l'Un sur les choses ?

Une est toute chose corruptible. Le mode d'existence de l'Un, c'est le transitoire, le passager, l'éphémère. Ce qui naît, croît et se développe en vue seulement de périr, cela sera dit Un. Qu'est-ce que ça signifie ? On accède ici, par le biais d'une bizarre mise en œuvre du principe d'identité, au fondement de l'univers religieux guarani. Rejeté du côté du corruptible, l'Un devient signe du Fini. La terre des hommes ne recèle en soi qu'imperfection, pourriture, laideur : terre laide, l'autre nom de la terre mauvaise. *Ywy mba'e megua*, c'est le royaume de la mort. De toute chose en mouvement sur une trajectoire, de toute chose mortelle, on dira — la pensée guarani dit — qu'elle est une. L'Un : ancrage de la mort. La mort : destin de ce qui est un. Pourquoi les choses qui composent le monde imparfait sont-elles mortelles ? Parce qu'elles sont finies, parce qu'elles sont *incomplètes*. Ce qui est corruptible meurt d'incomplétude, l'Un qualifie l'incomplet.

On y voit peut-être plus clair maintenant. La terre imparfaite où « les choses en leur totalité sont une », c'est le règne de l'incomplet et l'espace du fini, c'est le champ d'application rigoureuse du principe d'identité. Car dire que $A = A$, que ceci c'est ceci, et qu'un homme est un homme, c'est déclarer en même temps que A n'est pas non- A , que le ceci n'est pas le cela, et que les hommes ne sont pas des dieux. Nommer l'unité dans les choses, nommer les choses selon leur unité, c'est aussi bien leur assigner la limite, le fini, l'incomplet. C'est découvrir tragiquement que ce pouvoir de désigner le monde et d'en déterminer les êtres — ceci est ceci, et pas autre chose, les Guarani sont des hommes, et pas autre chose — n'est que la dérision de la vraie puissance, de la puissance secrète qui peut silencieusement énoncer que ceci est ceci, *et en même temps* cela, que les Guarani sont des hommes *et en même temps* des dieux. Découverte tragique, car *nous n'avons pas désiré cela*, nous autres qui savons trompeur notre langage, nous qui n'avons jamais épargné les efforts en vue d'atteindre la patrie du vrai langage, le séjour incorruptible des dieux, la Terre sans Mal, où rien de ce qui existe ne peut être dit Un.

Dans le pays du non-Un, où s'abolit le malheur, le maïs pousse tout seul, la flèche rapporte le gibier à ceux qui n'ont plus besoin de chasser, le flux réglé des mariages est inconnu, les hommes, éternellement jeunes, vivent éternellement. Un habitant de la Terre sans Mal ne peut être qualifié univoquement : il est un homme, certes, mais aussi l'autre de l'homme, un dieu. Le Mal, c'est l'Un. Le Bien, ce n'est pas le multiple, c'est le *deux*, à la fois l'un et son autre, le *deux* qui désigne véridiquement les êtres complets. *Ywy mara-ej*, destination des Derniers Hommes, n'abrite plus d'hommes, n'abrite plus de dieux : seulement des égaux, dieux-hommes, hommes-dieux, tels que nul d'entre eux ne se dit selon l'Un.

Peuple entre tous religieux, au travers des siècles figés en son refus hautain de l'asservissement à la terre imparfaite, peuple de fous orgueilleux qui s'estimait assez pour désirer prendre place au rang des divins, les Indiens Guarani vagabondaient encore, naguère, à la recherche de leur vraie terre natale, qu'ils supposaient, qu'ils savaient située là-bas, du côté du soleil levant, « le côté de notre visage ». Et maintes fois, parvenus là, sur les plages, aux frontières de la terre mauvaise, en vue presque du but, la même ruse des dieux, la même douleur, le même échec : obstacle à l'éternité, *la mer allée avec le soleil*.

Ils ne sont plus qu'en petit nombre, et se demandent s'ils ne sont pas en train de vivre la mort des dieux, de vivre leur propre mort. *Nous sommes les Derniers Hommes*. Et pourtant, ils n'abdiquent pas, ils surmontent vite leur abattement, les

karai, les prophètes. D'où leur vient la force de ne pas renoncer ? Seraient-ils aveugles, insensés ? C'est que la pesanteur de l'échec, le silence dans l'azur, la répétition du malheur ne leur sont jamais acquis. Ne consentent-ils point à parler, parfois, les dieux ? N'y a-t-il pas toujours, quelque part au fond des bois, un Élu à l'écoute de leur discours ? Tupan, cette nuit-là, renouvelait la promesse antique, par la bouche d'un Indien que l'esprit du dieu habitait. « Ceux que nous envoyons sur la terre imparfaite, mon fils, nous ferons qu'ils prospèrent. Ils trouveront leurs futures épouses, ils les épouseront et ils en auront des enfants : *afin qu'ils puissent atteindre les paroles qui surgissent de nous*. S'ils ne les atteignent pas, il n'y aura rien de bon pour eux. Tout cela, nous le savons bien. »

Voilà pourquoi, indifférents à tout le reste – l'ensemble des choses qui sont une –, soucieux seulement d'écarter un malheur qu'ils n'ont pas désiré, voilà pourquoi les Indiens Guarani se réjouissent sans gaieté d'entendre une fois encore la voix du dieu : « Moi, Tupan, je vous donne ces conseils. Si l'un de ces savoirs reste dans vos oreilles, dans votre ouïe, vous connaîtrez mes traces... Ainsi seulement vous atteindrez le terme qui vous fut indiqué... Je m'en vais loin, je m'en vais loin, vous ne me verrez plus. Par conséquent, mes noms, ne les perdez pas. »

chapitre 10

de la torture dans les sociétés primitives*

* Étude initialement parue dans *L'Homme* XIII (3), 19

I. – La loi l'écriture

La dureté de la loi, nul n'est censé l'oublier. *Dura lex sed lex*. Divers moyens furent inventés, selon les époques et les sociétés, afin de maintenir toujours fraîche la mémoire de cette dureté. Le plus simple et le plus récent, chez nous, ce fut la généralisation de l'école, gratuite et obligatoire. Dès lors que l'instruction s'imposait universelle, nul ne pouvait plus sans mensonge – sans transgression – arguer de son ignorance. Car, dure, la loi est en même temps écriture. L'écriture est pour la loi, la loi habite l'écriture ; et connaître l'une, c'est ne plus pouvoir méconnaître l'autre. Toute loi est donc écrite, toute écriture est indice de loi. Les grands despotes qui jalonnent l'histoire nous l'enseignent, tous les rois, empereurs, pharaons, tous les Soleils qui surent imposer aux peuples leur Loi : partout et toujours, l'écriture réinventée dit d'emblée le pouvoir de la loi, gravée sur la pierre, peinte sur les écorces, dessinée sur les papyrus. Il n'est jusqu'aux *quipu* des Incas que l'on ne puisse tenir pour une écriture. Loin de se réduire à de simples moyens mnémotechniques de comptabilité, les cordelettes nouées étaient *d'avance, nécessairement*, une écriture qui affirmait la légitimité de la loi impériale, et la terreur qu'elle devait inspirer.

2. – L'écriture le corps

Que la loi trouve à s'inscrire des espaces inattendus, c'est ce que peut nous apprendre telle ou telle œuvre littéraire. L'officier de *la Colonie pénitentiaire*⁵⁹ explique en détail au voyageur le fonctionnement de *la machine à écrire la loi* :

« Notre sentence n'est pas sévère. On grave simplement à l'aide de la herse le paragraphe violé sur la peau du coupable. On va écrire par exemple sur le corps de ce condamné – et l'officier indiquait l'homme – : “Respecte ton supérieur.” »

Et, au voyageur étonné d'apprendre que le condamné ignore la sentence qui le frappe, l'officier, plein de bon sens,

« Il serait inutile de la lui faire savoir puisqu'il va l'apprendre sur son corps. »

Et plus loin :

« Vous avez vu qu'il n'est pas facile de lire cette écriture avec les yeux ; eh bien, l'homme la déchiffre avec ses plaies. C'est un gros travail, certainement : il lui faut six heures pour finir. »

Kafka désigne ici le corps comme surface d'écriture, comme surface apte à recevoir le texte lisible de la loi.

Et que si l'on objecte l'impossibilité de rabattre sur le plan des faits sociaux ce qui est seulement imaginaire d'écrivain, on répondra que le délire kafkaïen apparaît, en l'occurrence, plutôt anticipateur, et que la fiction littéraire annonce la réalité la plus contemporaine. Le témoignage de Martchenko⁶⁰ illustre sobrement la triple alliance, par Kafka devinée, entre la loi, l'écriture et le corps :

« Et alors naissent les tatouages.

J'ai connu deux anciens droits communs devenus des “politique” ; l'un répondait au surnom de Moussa, l'autre à celui de Mazaï. Ils avaient le front, les joues tatouées : “Communistes = Bourreaux”, “Les communistes sucent le sang du peuple”. Plus tard, je devais rencontrer beaucoup de déportés portant de semblables maximes gravées sur leurs visages. Le plus souvent, tout leur front portait en grosse lettres : “ESCLAVES DE KHROUTCHTCHEV”, “ESCLAVE DU P.C.U.S.” »

Mais quelque chose, en la réalité des camps de l'U.R.S.S. au cours de la décennie 60-70, dépasse même la fiction de la colonie pénitentiaire. C'est qu'ici le système de la loi a besoin d'une machine pour en écrire le texte sur le corps du prisonnier qui subit passivement l'épreuve, tandis que, dans le camp réel, la triple alliance, portée à son point extrême de resserrement, abolit la nécessité même de la machine : ou plutôt, *c'est le prisonnier lui-même qui se transforme en machine à écrire la loi*, et qui l'inscrit sur son propre corps. Dans les colonies pénitentiaires de Mordavie, la dureté

⁵⁹ F. Kafka, *La Colonie pénitentiaire*, Paris, « Le livre de poche », 1971.

⁶⁰ Martchenko, *Mon témoignage* (trad. François Olivier), Paris, Ed. du Seuil (Coll. « Combats »), 1971

de la loi trouve pour s'énoncer la main même, le corps même du coupable-victime. La limite est atteinte, le prisonnier est *absolument hors-la-loi* : son corps écrit le dit.

3. – Le corps le rite

De très nombreuses sociétés primitives marquent l'importance qu'elles attachent à l'entrée des jeunes gens dans l'âge adulte par l'institution des rites dits de passage. Ces rituels d'initiation constituent souvent un axe essentiel par rapport auquel s'ordonne, en sa totalité, la vie sociale et religieuse de la communauté. Or, presque toujours, le rite initiatique passe par la prise en compte du corps des initiés. C'est, immédiatement, le corps que la société désigne comme espace seul propice à porter le signe d'un *temps*, la trace d'un *passage*, l'assignation d'un *destin*. À quel secret initie le rite qui, pour un moment, prend complète possession du corps de l'initié ? Proximité, complicité du corps et du secret, du corps et de la vérité que révèle l'initiation : reconnaître cela conduit à préciser l'interrogation. Pourquoi faut-il que le corps individuel soit le point de rassemblement de l'*éthos* tribal, pourquoi le secret ne peut-il être communiqué que moyennant l'opération *sociale* du rite sur le *corps* des jeunes gens ? Le corps médiatise l'acquisition d'un savoir, ce savoir s'inscrit sur le corps. Nature de ce savoir transmis par le rite, fonction du corps dans le déroulement du rite : double question en quoi se résout celle du sens de l'initiation.

4. – Le rite la torture

« Oh ! *horribile visu, et mirabile dictu* ! Dieu merci, c'est fini, et je vais pouvoir vous raconter tout ce que j'ai vu. »

George Catlin⁶¹ vient d'assister, pendant quatre jours, à la grande cérémonie annuelle des Indiens Mandan. Dans la description qu'il en offre, exemplaire, comme les dessins qui l'illustrent, de finesse, le témoin ne peut s'empêcher, malgré l'admiration qu'il éprouve pour ces grands guerriers des Plaines, de dire son épouvante et son horreur au spectacle du rite. C'est que, si le cérémonial est prise de possession du corps par la société, encore ne s'en empare-t-elle pas de n'importe quelle manière : presque constamment, et c'est ce qui terrifie Catlin, le rituel soumet le corps à la *torture* :

« Un à un, les jeunes gens, déjà marqués par quatre jours de jeûne absolu et trois nuits sans sommeil, s'avancèrent vers leurs bourreaux. L'heure était venue. »

Trous percés dans le corps, broches passées dans les plaies, pendaison, amputation, *la dernière course*, chairs déchirées : les ressources de la cruauté semblent inépuisables. Et cependant :

« L'impassibilité, je dirai même la sérénité avec laquelle ces jeunes hommes supportaient leur martyre était plus extraordinaire encore que le supplice lui-même... Certains même, se rendant compte que je dessinais, parvinrent à me regarder dans les yeux et à sourire, alors que, entendant le couteau grincer dans leur chair, je ne pouvais retenir mes larmes. »

D'une tribu à l'autre, d'une région à l'autre, les techniques, les moyens, les buts explicitement affirmés de la cruauté diffèrent ; mais la fin reste la même : il faut faire souffrir. Nous avons nous-mêmes⁶² décrit ailleurs l'initiation des jeunes gens guayaki, dont on laboure le dos sur toute sa surface. La douleur finit toujours par être insupportable : silencieux, le torturé s'évanouit. Chez les fameux Mbaya-Guaycuru du Chaco paraguayen, les jeunes gens en âge d'être admis dans la classe des guerriers devaient aussi passer par l'épreuve de la souffrance. À l'aide d'un os de jaguar aiguisé, on leur transperçait le pénis et d'autres parties du corps. Le prix de l'initiation, c'était, là aussi, le silence.

On pourrait à l'infini multiplier les exemples qui tous nous apprendraient une seule et même chose : dans les sociétés primitives, la torture est l'essence du rituel d'initiation. Mais cette cruauté imposée au corps, ne vise-t-elle qu'à mesurer la capacité de résistance physique des jeunes gens, à rassurer la société sur la qualité de ses membres ? Le but de la torture dans le rite serait-il seulement de fournir l'occasion de démontrer une *valeur individuelle* ? Ce point de vue classique, Catlin l'exprime parfaitement :

« Mon cœur a souffert à de tels spectacles, et d'aussi abominables coutumes m'ont rempli de dégoût : mais je suis cependant prêt, et de tout mon cœur, à excuser les Indiens, à leur pardon-

⁶¹ G. Cathin, *Les Indiens de la Prairie*, trad. par Fance Franck et Alain Gheerbrant, Club des Libraires de France, 1959.

⁶² P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.

ner les superstitions qui les conduisent à des actes d'une telle sauvagerie, en raison du courage dont ils font preuve, de leur remarquable pouvoir d'endurance, en un mot de leur exceptionnel stoïcisme. »

À s'en tenir là néanmoins, on se condamne à méconnaître la *fonction* de la souffrance, à réduire infiniment la portée de son enjeu, à oublier que la tribu y enseigne quelque chose à l'individu.

5. – La torture la mémoire

L'intensité de la souffrance, les initiateurs veillent à ce qu'elle parvienne à son comble. Un couteau de bambou suffirait amplement, chez les Guayaki, à trancher la peau des initiés. *Mais ce ne serait pas suffisamment douloureux*. Il faut donc utiliser une pierre, un peu coupante, mais pas trop, une pierre qui, au lieu de trancher, déchire. Aussi, un homme à l'œil expert s'en va explorer le lit de certaines rivières, où l'on trouve ces pierres à torturer.

George Catlin constate chez les Mandan un égal souci d'intensité de souffrance :

« ... Le premier docteur soulevait entre les doigts environ deux centimètres de chair, qu'il perçait de part en part avec son couteau à scalper, soigneusement ébréché pour rendre l'opération plus douloureuse. »

Et pas plus que le scarificateur guayaki, le chamane mandan ne manifeste la moindre compassion :

« Les bourreaux s'approchaient ; ils examinaient son corps, scrupuleusement. Pour que le supplice cesse, il fallait qu'il soit, selon leur expression, *entièrement mort*, c'est-à-dire évanoui. »

Dans la mesure exacte où l'initiation est, indéniablement, mise à l'épreuve du courage personnel, celui-ci s'exprime, si l'on peut dire, dans le silence opposé à la souffrance. Mais, après l'initiation, et toute souffrance *oubliée* déjà, subsiste un surplus, un surplus irrévocable, les *traces* que laisse sur le corps l'opération du couteau ou de la pierre, les cicatrices des blessures reçues. Un homme initié, c'est un homme marqué. Le but de l'initiation, en son moment tortionnaire, c'est de marquer le corps : dans le rituel initiatique, *la société imprime sa marque sur le corps* des jeunes gens. Or, une cicatrice, une trace, une marque sont ineffaçables. Inscrites dans la profondeur de la peau, elles attesteront toujours, éternelles, que si la douleur peut n'être plus qu'un mauvais souvenir, elle fut néanmoins éprouvée dans la crainte et le tremblement. La marque est un obstacle à l'oubli, le corps lui-même porte imprimées sur soi les traces du souvenir, *le corps est une mémoire*.

Car il s'agit de ne pas perdre la mémoire du secret confié par la tribu, la mémoire de ce savoir dont sont désormais dépositaires les jeunes initiés. Que savent-ils maintenant le jeune chasseur guayaki, le jeune guerrier mandan ? La marque dit assurément leur appartenance au groupe : « Tu es des nôtres, et tu ne l'oublieras pas. » Les mots manquent au missionnaire jésuite Martin Dobrizhoffer⁶³ pour qualifier les rites des Abipones qui tatouent cruellement le visage des jeunes filles, lors de leur première menstruation. Et à l'une d'elles qui ne peut s'empêcher de gémir sous la morsure des épines, voici ce que crie, furieuse, la vieille femme qui la torture :

« Assez d'insolence ! Tu n'es pas chère à notre race ! Monstre pour qui un léger chatouillis de l'épine se fait insupportable ! Peut-être ne sais-tu point que tu es de la race de ceux qui portent des blessures et qui se rangent parmi les vainqueurs ? Tu fais honte aux tiens, faible femme-

⁶³ M. Dobrizhoffer, *Historia de los Abipones*, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco), 3 vol., 1967.

lette ! Tu parais plus molle que le coton. Il ne fait pas de doute que tu mourras célibataire. Quelqu'un de nos héros te jugera-t-il digne de t'unir à lui, peureuse ? »

Et nous nous rappelons comment, un jour de 1963, les Guayaki s'assurèrent de la vraie « nationalité » d'une jeune Paraguayenne : arrachant complètement ses vêtements, ils découvrirent sur les bras les tatouages tribaux. Les Blancs l'avaient capturée pendant son enfance.

Mesurer l'endurance personnelle, signifier une appartenance sociale : telles sont deux fonctions évidentes de l'initiation comme inscription de marques sur le corps. Mais est-ce vraiment là tout ce que doit retenir la mémoire acquise dans la douleur ? Faut-il réellement passer par la torture pour se souvenir toujours de la valeur du moi et de la conscience tribale, ethnique, nationale ? Où est le secret transmis, où est le savoir dévoilé ?

6. – La mémoire la loi

Le rituel initiatique est une pédagogie qui va du groupe à l'individu, de la tribu aux jeunes gens. Pédagogie d'affirmation, et non dialogue : aussi les initiés doivent-ils rester silencieux sous la torture. Qui ne dit mot consent. À quoi consentent les jeunes gens ? Ils consentent à s'accepter pour ce qu'ils sont désormais : des membres à part entière de la communauté. *Rien de moins, rien de plus.* Et ils sont irréversiblement marqués comme tels. Voilà donc le secret que dans l'initiation le groupe révèle aux jeunes gens : « Vous êtes des nôtres. Chacun de vous est semblable à nous, chacun de vous est semblable aux autres. Vous portez même nom et n'en changerez pas. Chacun de vous occupe parmi nous même espace et même lieu : vous les conserverez. Aucun de vous n'est moins que nous, aucun de vous n'est plus que nous. *Et vous ne pourrez pas l'oublier.* Sans cesse, les mêmes marques que nous avons laissées sur votre corps vous le rappelleront. »

Ou, en d'autres termes, *la société dicte sa loi* à ses membres, elle inscrit le texte de la loi sur la surface des corps. Car la loi qui fonde la vie sociale de la tribu, nul n'est censé l'oublier.

Les premiers chroniqueurs disaient, au XVI^e siècle, des Indiens brésiliens, que c'étaient des gens sans foi, sans roi, sans loi. Certes, ces tribus ignoraient la dure loi séparée, celle qui dans une société divisée, impose le pouvoir de quelques-uns sur tous les autres. Cette loi-là, loi de roi, loi de l'État, les Mandan et les Guaycuru, les Guayaki et les Abipones l'ignorent. La loi qu'ils apprennent à connaître dans la douleur, c'est la loi de la société primitive qui dit à chacun : *Tu ne vaux pas moins qu'un autre, tu ne vaux pas plus qu'un autre.* La loi, inscrite sur les corps, dit le refus de la société primitive de courir le risque de la division, le risque d'un pouvoir séparé d'elle-même, *d'un pouvoir qui lui échapperait.* La loi primitive, cruellement enseignée, est une interdiction d'inégalité dont chacun se souviendra. Substance même du groupe, la loi primitive se fait substance de l'individu, volonté personnelle d'accomplir la loi. Écoutons encore une fois George Catlin :

« Ce jour-là, il semblait qu'une des rondes ne dût jamais finir. Un malheureux, qui portait un crâne d'élan accroché à une jambe, avait beau être indéfiniment traîné autour du cercle, la charge ne voulait pas tomber ni la chair se déchirer. Le pauvre garçon courait un tel danger que des clameurs de pitié s'élevèrent de la foule. Mais la ronde continuait, et elle continua jusqu'à ce que le maître des cérémonies en personne donnât l'ordre d'arrêter.

Ce jeune homme était particulièrement beau. Il recouvra bientôt ses sens et, je ne sais comment, les forces lui revinrent. Il examina calmement sa jambe sanglante et déchirée et la charge encore accrochée à la chair, puis, avec un sourire de défi, il se traîna en rampant à travers la foule qui s'ouvrait devant lui, jusqu'à la Prairie (en aucun cas les initiés n'ont le droit de marcher tant que leurs membres ne sont pas libérés de toutes les broches). Il réussit à faire plus d'un kilomètre, jusqu'à un endroit écarté où il demeura trois jours et trois nuits seul, sans secours ni nourriture, implorant le Grand Esprit. Au bout de ce temps, la suppuration le délivra de la broche, et il s'en revint au village, marchant sur les mains et les genoux, car il était dans un tel état d'épuisement qu'il ne pouvait se redresser. On le soigna, on le nourrit, et il fut bientôt rétabli. »

Quelle force poussait le jeune Mandan ? Non point, certes, quelque pulsion masochiste, mais bien le désir de fidélité à la loi, la volonté d'être, ni plus ni moins, l'égal des autres initiés.

Toute loi, disions-nous, est écrite. Voici que se reconstitue, d'une certaine manière, la triple alliance déjà reconnue : corps, écriture, loi. Les cicatrices dessinées sur le corps, c'est le texte inscrit de la loi primitive, c'est, en ce sens, une *écriture sur le corps*. Les sociétés primitives, ce sont, disent puissamment les auteurs de *l'Anti-Œdipe*, des sociétés du *marquage*. Et dans cette mesure, les sociétés primitives sont, en effet, des sociétés sans écriture, mais pour autant que l'écriture indique d'abord la loi séparée, lointaine, despotique, la loi de l'État qu'écrivent sur leur corps les codétenus de Martchenko. Et précisément, on ne le soulignera jamais avec assez de force, c'est pour conjurer cette loi-là, loi fondatrice et garante de l'inégalité, c'est contre la loi d'État que se pose la loi primitive. Les sociétés archaïques, sociétés de la marque, sont des sociétés sans État, *des sociétés contre l'État*. La marque sur le corps, égale sur tous les corps, énonce : *Tu n'auras pas le désir du pouvoir, tu n'auras pas le désir de soumission*. Et cette loi non séparée ne peut trouver pour s'inscrire qu'un espace non séparé : le corps lui-même.

Profondeur admirable des Sauvages, qui *d'avance* savaient tout cela, et veillaient, au prix d'une terrible cruauté, à empêcher l'avènement d'une plus terrifiante cruauté : *la loi écrite sur le corps, c'est un souvenir inoubliable*.

chapitre 11

la société contre l'état

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État : ce jugement de fait, en lui-même exact, dissimule en vérité une opinion, un jugement de valeur qui grève dès lors la possibilité de constituer une anthropologie politique comme science rigoureuse. Ce qui en fait est énoncé, c'est que les sociétés primitives sont *privées* de quelque chose – l'État – qui leur est, comme à toute autre société – la nôtre par exemple – nécessaire. Ces sociétés sont donc *incomplètes*, Elles ne sont pas tout à fait de vraies sociétés – elles ne sont pas *policées* –, elles subsistent dans l'expérience peut-être douloureuse d'un *manque* – manque de l'État – qu'elles tenteraient, toujours en vain, de combler. Plus ou moins confusément, c'est bien cela que disent les chroniques des voyageurs ou les travaux des chercheurs : on ne peut pas penser la société sans l'État, l'État est le destin de toute société. On décèle en cette démarche un ancrage ethnocentriste d'autant plus solide qu'il est le plus souvent inconscient. La référence immédiate, spontanée, c'est, sinon le mieux connu, en tout cas le plus familier. Chacun de nous porte en effet en soi, intériorisée comme la foi du croyant, cette certitude que la société est pour l'État. Comment dès lors concevoir l'existence même des sociétés primitives, sinon comme des sortes de laissés pour compte de l'histoire universelle, des survivances anachroniques d'un stade lointain partout ailleurs depuis longtemps dépassé ? On reconnaît ici l'autre visage de l'ethnocentrisme, la conviction complémentaire que l'histoire est à sens unique, que toute société est condamnée à s'engager en cette histoire et à en parcourir les étapes qui, de la sauvagerie, conduisent à la civilisation. « Tous les peuples policés ont été sauvages », écrit Raynal. Mais le constat d'une évolution évidente ne fonde nullement une doctrine qui, nouant arbitrairement l'état de civilisation à la civilisation de l'État, désigne ce dernier comme terme nécessaire assigné à toute société. On peut alors se demander ce qui a retenu sur place les derniers peuples encore sauvages.

Derrière les formulations modernes, le vieil évolutionnisme demeure, en fait, intact. Plus subtil de se dissimuler dans le langage de l'anthropologie, et non plus de la philosophie, il affleure néanmoins au ras des catégories qui se veulent scientifiques. On s'est déjà aperçu que, presque toujours, les sociétés archaïques sont déterminées négativement, sous les espèces du manque : sociétés sans État, sociétés sans écriture, sociétés sans histoire. Du même ordre apparaît la détermination de ces sociétés sur le plan économique : sociétés à économie de subsistance. Si l'on veut signifier par là que les sociétés primitives ignorent l'économie de marché où s'écoulent les surplus produits, on ne dit strictement rien, on se contente de relever un manque de plus, et toujours par référence à notre propre monde : ces sociétés qui sont sans État, sans écriture, sans histoire, sont également sans marché. Mais, peut objecter le bon sens, à quoi bon un marché s'il n'y a pas de surplus ? Or l'idée d'économie de subsistance recèle en soi l'affirmation implicite que, si les sociétés primitives ne produisent pas de surplus, c'est parce qu'elles en sont incapables, entièrement occupées qu'elles seraient à produire le minimum nécessaire à la survie, à la subsistance. Image an-

cienne, toujours efficace, de la misère des Sauvages. Et, afin d'expliquer cette incapacité des sociétés primitives de s'arracher à la stagnation du vivre au jour le jour, à cette aliénation permanente dans la recherche de la nourriture, on invoque le sous-équipement technique, l'infériorité technologique.

Qu'en est-il en réalité ? Si l'on entend par technique l'ensemble des procédés dont se dotent les hommes, non point pour s'assurer la maîtrise absolue de la nature (ceci ne vaut que pour notre monde et son dément projet cartésien dont on commence à peine à mesurer les conséquences écologiques), mais pour s'assurer une maîtrise du milieu naturel *adaptée et relative à leurs besoins*, alors on ne peut plus du tout parler d'infériorité technique des sociétés primitives : elles démontrent une capacité de satisfaire leurs besoins au moins égale à celle dont s'enorgueillit la société industrielle et technicienne. C'est dire que tout groupe humain parvient, par force, à exercer le minimum nécessaire de domination sur le milieu qu'il occupe. On n'a jusqu'à présent connaissance d'aucune société qui se serait établie, sauf par contrainte et violence extérieure, sur un espace naturel impossible à maîtriser : ou bien elle disparaît, ou bien elle change de territoire. Ce qui surprend chez les Eskimo ou chez les Australiens, c'est justement la richesse, l'imagination et la finesse de l'activité technique, la puissance d'invention et d'efficacité que démontre l'outillage utilisé par ces peuples. Il n'est d'ailleurs que de se promener dans les musées ethnographiques : la rigueur de fabrication des instruments de la vie quotidienne fait presque de chaque modeste outil une œuvre d'art. Il n'y a donc pas de hiérarchie dans le champ de la technique, il n'y a pas de technologie supérieure ni inférieure ; on ne peut mesurer un équipement technologique qu'à sa capacité de satisfaire, en un milieu donné, les besoins de la société. Et, de ce point de vue, il ne paraît nullement que les sociétés primitives se montrèrent incapables de se donner les moyens de réaliser cette fin. Cette puissance d'innovation technique dont font preuve les sociétés primitives se déploie, certes, dans le temps. Rien n'est donné d'emblée, il y a toujours le patient travail d'observation et de recherche, la longue succession des essais, erreurs, échecs et réussites. Les préhistoriens nous enseignent le nombre de millénaires qu'il fallut aux hommes du paléolithique pour substituer aux grossiers bifaces du début les admirables lames du solutréen. D'un autre point de vue, on remarque que la découverte de l'agriculture et la domestication des plantes sont presque contemporaines en Amérique et dans l'Ancien Monde. Et force est de constater que les Amérindiens ne le cèdent en rien, bien au contraire, dans l'art de sélectionner et différencier de multiples variétés de plantes utiles.

Arrêtons-nous un instant à l'intérêt funeste qui porta les Indiens à vouloir des instruments métalliques. Il se rapporte en effet directement à la question de l'économie dans les sociétés primitives, mais nullement de la manière qu'on pourrait croire. Ces sociétés seraient, dit-on, condamnées à l'économie de subsistance pour cause d'infériorité technologique. Cet argument n'est fondé, on vient de le voir, ni en droit ni en fait. *Ni en droit*, car il n'y a pas d'échelle abstraite à quoi mesurer les « intensités » technologiques : l'équipement technique d'une société n'est pas comparable *directement* à celui d'une société différente, et rien ne sert d'opposer le fusil à l'arc. *Ni en fait*, puisque l'archéologie, l'ethnographie, la botanique, etc., nous démontrent précisément la puissance de rentabilité et d'efficacité des technologies sauvages. Donc, si les sociétés primitives reposent sur une économie de subsistance, ce n'est pas faute de savoir-faire technique. Voilà justement la vraie question : l'économie de ces sociétés est-elle réellement une économie de subsistance ? Si l'on donne un sens aux mots, si

par économie de subsistance on ne se contente pas d'entendre économie sans marché et sans surplus – ce qui serait un simple truisme, le pur constat de la différence –, alors en effet on affirme que ce type d'économie permet à la société qu'il fonde de seulement subsister, on affirme que cette société mobilise en permanence la totalité de ses forces productives en vue de fournir à ses membres le minimum nécessaire à la subsistance.

Il y a là un préjugé tenace, curieusement coextensif à l'idée contradictoire et non moins courante que le Sauvage est paresseux. Si dans notre langage populaire on dit « travailler comme un nègre », en Amérique du Sud en revanche on dit « fainéant comme un Indien ». Alors, de deux choses l'une : ou bien l'homme des sociétés primitives, américaines et autres, vit en économie de subsistance et passe le plus clair de son temps dans la recherche de la nourriture ; ou bien il ne vit pas en économie de subsistance et peut donc se permettre des loisirs prolongés en fumant dans son hamac. C'est ce qui frappa, sans ambiguïté, les premiers observateurs européens des Indiens du Brésil. Grande était leur réprobation à constater que des gaillards pleins de santé préféraient s'attifer comme des femmes de peintures et de plumes au lieu de transpirer sur leurs jardins. Gens donc qui ignoraient délibérément qu'il faut gagner son pain à la sueur de son front. C'en était trop, et cela ne dura pas : on mit rapidement les Indiens au travail, et ils en périrent. Deux axiomes en effet paraissent guider la marche de la civilisation occidentale, dès son aurore : le premier pose que la vraie société se déploie à l'ombre protectrice de l'État ; le second énonce un impératif catégorique : il faut travailler.

Les Indiens ne consacraient effectivement que peu de temps à ce que l'on appelle le travail. Et ils ne mouraient pas de faim néanmoins. Les chroniques de l'époque sont unanimes à décrire la belle apparence des adultes, la bonne santé des nombreux enfants, l'abondance et la variété des ressources alimentaires. Par conséquent, l'économie de subsistance qui était celle des tribus indiennes n'impliquait nullement la recherche angoissée, à temps complet, de la nourriture. Donc une économie de subsistance est compatible avec une considérable limitation du temps consacré aux activités productives. Soit le cas des tribus sud-américaines d'agriculteurs, les Tupi-Guarani par exemple, dont la fainéantise irritait tant les Français et les Portugais. La vie économique de ces Indiens se fondait principalement sur l'agriculture, accessoirement sur la chasse, la pêche et la collecte. Un même jardin était utilisé pendant quatre à six années consécutives. Après quoi on l'abandonnait, en raison de l'épuisement du sol ou, plus vraisemblablement, de l'invasion de l'espace dégagé par une végétation parasitaire difficile à éliminer. Le gros du travail, effectué par les hommes, consistait à défricher, à la hache de pierre et par le feu, la superficie nécessaire. Cette tâche, accomplie à la fin de la saison des pluies, mobilisait les hommes pendant un ou deux mois. Presque tout le reste du processus agricole — planter, sarcler, récolter —, conformément à la division sexuelle du travail, était pris en charge par les femmes. Il en résulte donc cette conclusion joyeuse : les hommes, c'est-à-dire la moitié de la population, travaillaient environ deux mois tous les quatre ans ! Quant au reste du temps, ils le vouaient à des occupations éprouvées non comme peine mais comme plaisir : chasse, pêche ; fêtes et beuveries ; à satisfaire enfin leur goût passionné pour la guerre.

Or ces données massives, qualitatives, impressionnistes trouvent une confirmation éclatante en des recherches récentes, certaines en cours, de caractère rigoureusement démonstratif, puisqu'elles mesurent le temps de travail dans les sociétés à économie de subsistance. Qu'il s'agisse de chasseurs-nomades du désert du Kalahari ou

d'agriculteurs sédentaires amérindiens, les chiffres obtenus révèlent une répartition moyenne du temps quotidien de travail inférieure à quatre heures par jour. J. Lizot, installé depuis plusieurs années chez les Indiens Yanomami d'Amazonie vénézuélienne, a chronométriquement établi que la durée moyenne du temps consacré chaque jour au travail par les adultes, *toutes activités comprises*, dépasse à peine trois heures. Nous n'avons point nous-mêmes effectué de mesures analogues chez les Guayaki, chasseurs nomades de la forêt paraguayenne. Mais on peut assurer que les Indiens, hommes et femmes, passaient au moins la moitié de la journée dans une oisiveté presque complète, puisque chasse et collecte prenaient place, et non chaque jour, entre 6 heures et 11 heures du matin environ. Il est probable que des études semblables, menées chez les dernières populations primitives, aboutiraient, compte tenu des différences écologiques, à des résultats voisins.

Nous voici donc bien loin du misérabilisme qu'enveloppe l'idée d'économie de subsistance. Non seulement l'homme des sociétés primitives n'est nullement contraint à cette existence animale que serait la recherche permanente pour assurer la survie ; mais c'est même au prix d'un temps d'activité remarquablement court qu'est obtenu – et au-delà – ce résultat. Cela signifie que les sociétés primitives disposent, si elles le désirent, de tout le temps nécessaire pour accroître la production des biens matériels. Le bon sens alors questionne : pourquoi les hommes de ces sociétés voudraient-ils travailler et produire davantage, alors que trois ou quatre heures quotidiennes d'activité paisible suffisent à assurer les besoins du groupe ? À quoi cela leur servirait-il ? À quoi serviraient les surplus ainsi accumulés ? Quelle en serait la destination ? C'est toujours par force que les hommes travaillent au-delà de leurs besoins. Et précisément cette force-là est absente du monde primitif, l'absence de cette force externe définit même la nature des sociétés primitives. On peut désormais admettre, pour qualifier l'organisation économique de ces sociétés, l'expression d'économie de subsistance, dès lors que l'on entend par là non point la nécessité d'un *défait*, d'une incapacité, inhérents à ce type de société et à leur technologie, mais au contraire le refus d'un excès inutile, la volonté d'accorder l'activité productrice à la satisfaction des besoins. Et rien de plus. D'autant que, pour cerner les choses de plus près, il y a effectivement production de surplus dans les sociétés primitives : la quantité de plantes cultivées produites (manioc, maïs, tabac, coton, etc.) dépasse toujours ce qui est nécessaire à la consommation du groupe, ce supplément de production étant, bien entendu, inclus dans le temps normal de travail. Ce surplus-là, obtenu sans surtravail, est consommé, consumé, à des fins proprement politiques, lors des fêtes, invitations, visites d'étrangers, etc. L'avantage d'une hache métallique sur une hache de pierre est trop évident pour qu'on s'y attarde : on peut abattre avec la première peut-être dix fois plus de travail dans le même temps qu'avec la seconde ; ou bien accomplir le même travail en dix fois moins de temps. Et lorsque les Indiens découvrirent la supériorité productive des haches des hommes blancs, ils les désirèrent, non pour produire plus dans le même temps, mais pour produire autant en un temps dix fois plus court. C'est exactement le contraire qui se produit, car avec les haches métalliques firent irruption dans le monde primitif indien la violence, la force, le pouvoir qu'exercèrent sur les Sauvages les civilisés nouveaux venus.

Les sociétés primitives sont bien, comme l'écrit J. Lizot à propos des Yanomami, des sociétés de refus du travail : « Le mépris des Yanomami pour le travail et leur

désintérêt pour un progrès technologique autonome est certain⁶⁴ » Premières sociétés du loisir, premières sociétés d'abondance, selon la juste et gaie expression de M. Sah-lins.

Si le projet de constituer une anthropologie économique des sociétés primitives comme discipline autonome a un sens, celui-ci ne peut advenir de la simple prise en compte de la vie économique de ces sociétés : on demeure dans une ethnologie de la description, dans la description d'une dimension *non autonome* de la vie sociale primitive. C'est bien plutôt lorsque cette dimension du « fait social total » se constitue comme sphère autonome que l'idée d'une anthropologie économique apparaît fondée : lorsque disparaît le refus du travail, lorsqu'au sens du loisir se substitue le goût de l'accumulation, lorsqu'en un mot se fait jour dans le corps social cette force externe que nous évoquions plus haut, cette force sans laquelle les Sauvages ne renonceraient pas au loisir et qui détruit la société en tant que société primitive : cette force, c'est la puissance de contraindre, c'est la capacité de coercition, c'est le pouvoir politique. Mais aussi bien l'anthropologie cesse dès lors d'être économique, elle perd en quelque sorte son objet à l'instant où elle croit le saisir, *l'économie devient politique*.

Pour l'homme des sociétés primitives, l'activité de production est exactement mesurée, délimitée par les besoins à satisfaire, étant entendu qu'il s'agit essentiellement des besoins énergétiques : la production est rabattue sur la reconstitution du stock d'énergie dépensée. En d'autres termes, c'est la vie comme nature qui – à la production près des biens consommés socialement à l'occasion des fêtes – fonde et détermine la quantité de temps consacré à la reproduire. C'est dire qu'une fois assurée la satisfaction globale des besoins énergétiques, rien ne saurait inciter la société primitive à désirer produire plus, c'est-à-dire à aliéner son temps en un travail sans destination, alors que ce temps est disponible pour l'oisiveté, le jeu, la guerre ou la fête. À quelles conditions peut se transformer ce rapport de l'homme primitif à l'activité de production ? À quelles conditions cette activité s'assigne-t-elle un but autre que la satisfaction des besoins énergétiques ? C'est là poser la question de l'origine du travail comme travail aliéné.

Dans la société primitive, société par essence égalitaire, les hommes sont maîtres de leur activité, maîtres de la circulation des produits de cette activité : ils n'agissent que pour eux-mêmes, quand bien même la loi d'échange des biens médiatise le rapport direct de l'homme à son produit. Tout est bouleversé, par conséquent, lorsque l'activité de production est détournée de son but initial, lorsque, au lieu de produire seulement pour lui-même, l'homme primitif produit aussi pour les autres, *sans échange et sans réciprocité*. C'est alors que l'on peut parler de travail : quand la règle égalitaire d'échange cesse de constituer le « code civil » de la société, quand l'activité de production vise à satisfaire les besoins des autres, quand à la règle échangiste se substitue la terreur de la dette. C'est bien là en effet qu'elle s'inscrit, la différence entre le Sauvage amazonien et l'Indien de l'empire inca. Le premier produit en somme pour vivre, tandis que le second travaille, en plus, pour faire vivre les autres, ceux qui ne travaillent pas, les maîtres qui lui disent : il faut payer ce que tu nous dois, il faut éternellement rembourser ta dette à notre égard.

⁶⁴ J. Lizot, « Économie ou société ? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens », *Journal de la Société des américanistes* 9, 1973, pp. 137-175.

Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes.

Inachèvement, incomplétude, manque : ce n'est certes point de ce côté-là que se révèle la nature des sociétés primitives. Elle s'impose bien plus comme positivité, comme maîtrise du milieu naturel et maîtrise du projet social, comme volonté libre de ne laisser glisser hors de son être rien de ce qui pourrait l'altérer, le corrompre et le dissoudre. C'est à cela qu'il s'agit de se tenir fermement : les sociétés primitives ne sont pas les embryons retardataires des sociétés ultérieures, des corps sociaux au décollage « normal » interrompu par quelque bizarre maladie, elles ne se trouvent pas au point de départ d'une logique historique conduisant tout droit au terme inscrit d'avance, mais connu seulement a posteriori, notre propre système social. (Si l'histoire est cette logique, comment peut-il exister encore des sociétés primitives ?) Tout cela se traduit, sur le plan de la vie économique, par le refus des sociétés primitives de laisser le travail et la production les engloutir, par la décision de limiter les stocks aux besoins socio-politiques, par l'impossibilité intrinsèque de la concurrence – à quoi servirait, dans une société primitive, d'être un riche parmi des pauvres ? – en un mot, par l'interdiction, non formulée mais dite cependant, de l'inégalité.

Qu'est-ce qui fait que dans une société primitive l'économie n'est pas politique ? Cela tient, on le voit, à ce que l'économie n'y fonctionne pas de manière autonome. On pourrait dire qu'en ce sens les sociétés primitives sont des sociétés sans économie *par refus de l'économie*. Mais doit-on alors déterminer aussi comme absence l'être du politique en ces sociétés ? Faut-il admettre que, puisqu'il s'agit de sociétés « sans loi et sans roi », le champ du politique leur fait défaut ? Et ne retomberions-nous pas ainsi dans l'ornière classique d'un ethnocentrisme pour qui le manque marque à tous les niveaux les sociétés différentes ?

Soit donc posée la question du politique dans les sociétés primitives. Il ne s'agit pas simplement d'un problème « intéressant », d'un thème réservé à la réflexion des seuls spécialistes, car l'ethnologie s'y déploie aux dimensions d'une théorie générale (à construire) de la société et de l'histoire. L'extrême diversité des types d'organisation sociale, le foisonnement, dans le temps et dans l'espace, de sociétés dissemblables, n'empêchent pas cependant la possibilité d'un ordre dans le discontinu, la possibilité d'une réduction de cette multiplicité infinie de différences. Réduction massive puisque l'histoire ne nous offre, en fait, que *deux* types de société absolument irréductibles l'un à l'autre, deux macroclasses dont chacune rassemble en soi des sociétés qui, au-delà de leurs différences, ont en commun quelque chose de fondamental. *Il y a d'une part les sociétés primitives, ou sociétés sans État, il y a d'autre part les sociétés à État*. C'est la présence ou l'absence de la formation étatique (susceptible de

prendre de multiples formes) qui assigne à toute société son lieu logique, qui trace une ligne d'irréversible discontinuité entre les sociétés. L'apparition de l'État a opéré le grand partage typologique entre Sauvages et Civilisés, elle a inscrit l'ineffaçable coupure dans l'au-delà de laquelle tout est changé, car le Temps devient Histoire. On a souvent, et avec raison, décelé dans le mouvement de l'histoire mondiale deux accélérations décisives de son rythme. Le moteur de la première fut ce que l'on appelle la révolution néolithique (domestication des animaux, agriculture, découverte des arts du tissage et de la poterie, sédentarisation consécutive des groupes humains, etc.). Nous vivons encore, et de plus en plus (si l'on peut dire) dans le prolongement de la seconde accélération, la révolution industrielle du XIX^e siècle.

Il n'y a évidemment pas de doute que la coupure néolithique a considérablement bouleversé les conditions d'existence matérielle des peuples auparavant paléolithiques. Mais cette transformation fut-elle assez fondamentale pour affecter en sa plus extrême profondeur l'être des sociétés ? Peut-on parler d'un fonctionnement différent des systèmes sociaux selon qu'ils sont préneolithiques ou postnéolithiques ? L'expérience ethnographique indique plutôt le contraire. Le passage du nomadisme à la sédentarisation serait la conséquence la plus riche de la révolution néolithique, en ce qu'il a permis, par la concentration d'une population stabilisée, la formation des cités et, au-delà, des appareils étatiques. Mais on décide, ce faisant, que tout « complexe » technoculturel dépourvu de l'agriculture est nécessairement voué au nomadisme. Voilà qui est ethnographiquement inexact : une économie de chasse, pêche et collecte n'exige pas obligatoirement un mode de vie nomadique. Plusieurs exemples, tant en Amérique qu'ailleurs, l'attestent : l'absence d'agriculture est compatible avec la sédentarité. Ce qui laisserait supposer au passage que si certains peuples n'ont pas acquis l'agriculture, alors qu'elle était écologiquement possible, ce n'est pas par incapacité, retard technologique, infériorité culturelle, mais, plus simplement, parce qu'ils n'en avaient pas besoin.

L'histoire post-colombienne de l'Amérique présente le cas de populations d'agriculteurs sédentaires qui, sous l'effet d'une révolution technique (conquête du cheval et, accessoirement, des armes à feu) ont choisi d'abandonner l'agriculture pour se consacrer à peu près exclusivement à la chasse, dont le rendement était multiplié par la mobilité décuplée qu'assurait le cheval. Dès lors qu'elles devinrent équestres, les tribus des Plaines en Amérique du Nord ou celles du Chaco en Amérique du Sud intensifièrent et étendirent leurs déplacements : mais on est là bien loin du nomadisme sur lequel on rabat généralement les bandes de chasseurs-collecteurs (tels les Guayaki du Paraguay) et l'abandon de l'agriculture ne s'est pas traduit, pour les groupes en question, par la dispersion démographique ni par la transformation de l'organisation sociale antérieure.

Que nous apprennent ce mouvement du plus grand nombre de sociétés de la chasse à l'agriculture, et le mouvement inverse, de quelques autres, de l'agriculture à la chasse ? C'est qu'il paraît s'accomplir sans rien changer à la nature de la société ; que celle-ci demeure identique à elle-même lorsque se transforment seulement ses conditions d'existence matérielle ; que la révolution néolithique, si elle a considérablement affecté, et sans doute facilité, la vie matérielle des groupes humains d'alors, n'entraîne pas mécaniquement un bouleversement de l'ordre social. En d'autres termes, et pour ce qui concerne les sociétés primitives, le changement au niveau de ce que le marxisme nomme l'infrastructure économique ne détermine pas du tout son reflet corollaire, la superstructure politique, puisque celle-ci apparaît indépendante

de sa base matérielle. Le continent américain illustre clairement l'autonomie respective de l'économie et de la société. Des groupes de chasseurs-pêcheurs-collecteurs, nomades ou non, présentent les mêmes propriétés socio-politiques que leurs voisins agriculteurs sédentaires : « infrastructures » différentes, « superstructure » identique. Inversement, les sociétés méso-américaines – sociétés impériales, sociétés à État – étaient tributaires d'une agriculture qui, plus intensive qu'ailleurs, n'en demeurerait pas moins, du point de vue de son niveau technique, très semblable à l'agriculture des tribus « sauvages » de la Forêt Tropicale : « infrastructure » identique, « superstructures » différentes, puisqu'en un cas il s'agit de sociétés sans État, dans l'autre d'États achevés.

C'est donc bien la coupure politique qui est décisive, et non le changement économique. La véritable révolution, dans la protohistoire de l'humanité, ce n'est pas celle du néolithique, puisqu'elle peut très bien laisser intacte l'ancienne organisation sociale, c'est la révolution politique, c'est cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom d'État. Et si l'on veut conserver les concepts marxistes d'infrastructure et de superstructure, alors faut-il peut-être accepter de reconnaître que l'infrastructure, c'est le politique, que la superstructure, c'est l'économique. Un seul bouleversement structurel, abyssal, peut transformer, en la détruisant comme telle, la société primitive : celui qui fait surgir en son sein, ou de l'extérieur, ce dont l'absence même définit cette société, l'autorité de la hiérarchie, la relation de pouvoir, l'assujettissement des hommes, l'État. Il serait bien vain d'en rechercher l'origine en une hypothétique modification des rapports de production dans la société primitive, modification qui, divisant peu à peu la société en riches et pauvres, exploiters et exploités, conduirait mécaniquement à l'instauration d'un organe d'exercice du pouvoir des premiers sur les seconds, à l'apparition de l'État.

Hypothétique, cette modification de la base économique est, bien plus encore, impossible. Pour qu'en une société donnée le régime de la production se transforme dans le sens d'une plus grande intensité de travail en vue d'une production de biens accrue, il faut ou bien que les hommes de cette société désirent cette transformation de leur genre de vie traditionnel, ou bien que, ne la désirant pas, ils s'y voient contraints par une violence extérieure. Dans le second cas, rien n'advient de la société elle-même, qui subit l'agression d'une force externe au bénéfice de qui va se modifier le régime de production : travailler et produire plus pour satisfaire les besoins des maîtres nouveaux du pouvoir. L'oppression politique détermine, appelle, permet l'exploitation. Mais l'évocation d'un tel « scénario » ne sert de rien, puisqu'elle pose une origine extérieure, contingente, immédiate, de la violence étatique, et non point la lente réalisation des conditions internes, socio-économiques, de son apparition.

L'État, dit-on, est l'instrument qui permet à la classe dominante d'exercer sa domination violente sur les classes dominées. Soit. Pour qu'il y ait apparition d'État, il faut donc qu'il y ait auparavant division de la société en classes sociales antagonistes, liées entre elles par des relations d'exploitation. Donc la *structure* de la société – la division en classes – devrait précéder l'émergence de la *machine* étatique. Observons au passage la fragilité de cette conception purement instrumentale de l'État. Si la société est organisée par des oppresseurs capables d'exploiter les opprimés, c'est que cette capacité d'imposer l'aliénation repose sur l'usage d'une force, c'est-à-dire sur ce qui fait la substance même de l'État, « monopole de la violence physique légitime ». À quelle nécessité répondrait dès lors l'existence d'un État, puisque son essence – la

violence – est immanente à la division de la société, puisqu'il est, en ce sens, donné d'avance dans l'oppression qu'exerce un groupe social sur les autres ? Il ne serait que l'inutile organe d'une fonction remplie avant et ailleurs.

Articuler l'apparition de la machine étatique à la transformation de la structure sociale conduit seulement à reculer le problème de cette apparition. Car il faut alors se demander pourquoi se produit, au sein d'une société primitive, c'est-à-dire d'une société non divisée, la nouvelle répartition des hommes en dominants et dominés. Quel est le moteur de cette transformation majeure qui culminerait dans l'installation de l'État ? Son émergence sanctionnerait la légitimité d'une propriété privée préalablement apparue, l'État serait le représentant et le protecteur des propriétaires. Fort bien. Mais pourquoi y aurait-il apparition de la propriété privée en un type de société qui ignore, parce qu'il la refuse, la propriété ? Pourquoi quelques-uns désirèrent-ils proclamer un jour : *ceci est à moi*, et comment les autres laissèrent-ils ainsi s'établir le germe de ce que la société primitive ignore, l'autorité, l'oppression, l'État ? Ce que l'on sait maintenant des sociétés primitives ne permet plus de rechercher au niveau de l'économie l'origine du politique. Ce n'est pas sur ce sol-là que s'enracine l'arbre généalogique de l'État. Il n'y a rien, dans le fonctionnement économique d'une société primitive, d'une société sans État, rien qui permette l'introduction de la différence entre plus riches et plus pauvres, car personne n'y éprouve le désir baroque de faire, posséder, paraître plus que son voisin. La capacité, égale chez tous, de satisfaire les besoins matériels, et l'échange des biens et services, qui empêche constamment l'accumulation privée des biens, rendent tout simplement impossible l'éclosion d'un tel désir, désir de possession qui est en fait désir de pouvoir. La société primitive, première société d'abondance, ne laisse aucune place au désir de surabondance.

Les sociétés primitives sont des sociétés sans État parce que l'État y est impossible. Et pourtant tous les peuples civilisés ont d'abord été sauvages : qu'est-ce qui a fait que l'État a cessé d'être impossible ? Pourquoi les peuples cessèrent-ils d'être sauvages ? Quel formidable événement, quelle révolution laissèrent surgir la figure du Despote, de celui qui commande à ceux qui obéissent ? *D'où vient le pouvoir politique* ? Mystère, provisoire peut-être, de l'origine.

S'il paraît encore impossible de déterminer les conditions d'apparition de l'État, on peut en revanche préciser les conditions de sa non-apparition, et les textes qui ont été ici rassemblés tentent de cerner l'espace du politique dans les sociétés sans État. Sans foi, sans loi, sans roi : ce qu'au XVI^e siècle l'Occident disait des Indiens peut s'étendre sans difficulté à toute société primitive. Ce peut être même le critère de distinction : une société est primitive si lui fait défaut le roi, comme source légitime de la loi, c'est-à-dire la machine étatique. Inversement, toute société non primitive est une société à État : peu importe le régime socio-économique en vigueur. C'est pour cela que l'on peut regrouper en une seule classe les grands despotismes archaïques – rois, empereurs de Chine ou des Andes, pharaons –, les monarchies plus récentes – l'État c'est moi – ou les systèmes sociaux contemporains, que le capitalisme y soit libéral comme en Europe occidentale, ou d'État comme ailleurs...

Il n'y a donc pas de roi dans la tribu, mais un chef qui n'est pas un chef d'État. Qu'est-ce que cela signifie ? Simplement que le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Le chef n'est pas un commandant, les gens de la tribu n'ont aucun devoir d'obéissance. *L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir*, et la figure (bien mal nommée) du « chef » sau-

vage ne préfigure en rien celle d'un futur despote. Ce n'est certainement pas de la chefferie primitive que peut se déduire l'appareil étatique en général.

En quoi le chef de la tribu ne préfigure-t-il pas le chef d'État ? En quoi une telle anticipation de l'État est-elle impossible dans le monde des Sauvages ? Cette discontinuité radicale – qui rend impensable un passage progressif de la chefferie primitive à la machine étatique – se fonde naturellement sur cette relation d'exclusion qui place le pouvoir politique à l'extérieur de la chefferie. Ce qu'il s'agit de penser, c'est un chef sans pouvoir, une institution, la chefferie, étrangère à son essence, l'autorité. Les fonctions du chef, telles qu'elles ont été analysées ci-dessus, montrent bien qu'il ne s'agit pas de fonctions d'autorité. Essentiellement chargé de résorber les conflits qui peuvent surgir entre individus, familles, lignages, etc., il ne dispose, pour rétablir l'ordre et la concorde, que du seul *prestige* que lui reconnaît la société. Mais prestige ne signifie pas pouvoir, bien entendu, et les moyens que détient le chef pour accomplir sa tâche de pacificateur se limitent à l'usage exclusif de la parole : non pas même pour arbitrer entre les parties opposées, car le chef n'est pas un juge, il ne peut se permettre de prendre parti pour l'un ou l'autre ; mais pour, armé de sa seule éloquence, tenter de persuader les gens qu'il faut s'apaiser, renoncer aux injures, imiter les ancêtres qui ont toujours vécu dans la bonne entente. Entreprise jamais assurée de la réussite, pari chaque fois incertain, car *la parole du chef n'a pas force de loi*. Que l'effort de persuasion échoue, alors le conflit risque de se résoudre dans la violence et le prestige du chef peut fort bien n'y point survivre, puisqu'il a fait la preuve de son impuissance à réaliser ce que l'on attend de lui.

À quoi la tribu estime-t-elle que tel homme est digne d'être un chef ? En fin de compte, à sa seule compétence « technique » : dons oratoires, savoir-faire comme chasseur, capacité de coordonner les activités guerrières, offensives ou défensives. Et, en aucune manière, la société ne laisse le chef passer au-delà de cette limite technique, elle ne laisse jamais une supériorité technique se transformer en autorité politique. Le chef est au service de la société, c'est la société en elle-même – lieu véritable du pouvoir – qui exerce comme telle son autorité sur le chef. C'est pourquoi il est impossible pour le chef de renverser ce rapport à son profit, de mettre la société à son propre service, d'exercer sur la tribu ce que l'on nomme le pouvoir : jamais la société primitive ne tolérera que son chef se transforme en despote.

Haute surveillance en quelque sorte, à quoi la tribu soumet le chef, prisonnier en un espace d'où elle ne le laisse pas sortir. Mais a-t-il envie d'en sortir ? Arrive-t-il qu'un chef désire être chef ? Qu'il veuille substituer au service et à l'intérêt du groupe la réalisation de son propre désir ? Que la satisfaction de son intérêt personnel prenne le pas sur la soumission au projet collectif ? En vertu même de l'étroit contrôle auquel la société – par sa nature de société primitive et non, bien sûr, par souci conscient et délibéré de surveillance – soumet, *comme tout le reste*, la pratique du leader, rares sont les cas de chefs placés en situation de transgresser la loi primitive : *tu n'es pas plus que les autres*. Rares certes, mais non inexistantes : il se produit parfois qu'un chef veuille *faire le chef*, et non point par calcul machiavélique mais bien plutôt parce qu'en définitive il n'a pas le choix, il ne peut pas faire autrement. Expliquons-nous. En règle générale, un chef ne tente pas (il n'y songe même pas) de subvenir la relation normale (conforme aux normes) qu'il entretient avec son groupe, subversion qui, de serviteur de la tribu, ferait de lui le maître. Cette relation normale, le grand cacique Alaykin, chef de guerre d'une tribu abipone du Chaco argentin, l'a définie parfaitement dans la réponse qu'il fit à un officier espagnol qui voulait le

convaincre d'entraîner sa tribu en une guerre qu'elle ne désirait pas : « Les Abipones, par une coutume reçue de leurs ancêtres, font tout à leur gré et non à celui de leur cacique. Moi, je les dirige, mais je ne pourrais porter préjudice à aucun des miens sans me porter préjudice à moi-même ; si j'utilisais les ordres ou la force avec mes compagnons, aussitôt ils me tourneraient le dos. Je préfère être aimé et non craint d'eux. » Et, n'en doutons pas, la plupart des chefs indiens auraient tenu le même discours.

Il y a cependant des exceptions, presque toujours liées à la guerre. On sait en effet que la préparation et la conduite d'une expédition militaire sont les seules circonstances où le chef trouve à exercer un minimum d'autorité, fondée seulement, répétons-le, sur sa compétence technique de guerrier. Une fois les choses terminées, et quelle que soit l'issue du combat, le chef de guerre redevient un chef sans pouvoir, en aucun cas le prestige consécutif à la victoire ne se transforme en autorité. Tout se joue précisément sur cette séparation maintenue par la société entre pouvoir et prestige, entre la gloire d'un guerrier vainqueur et le commandement qu'il lui est interdit d'exercer. La source la plus apte à étancher la soif de prestige d'un guerrier, c'est la guerre. En même temps, un chef dont le prestige est lié à la guerre ne peut le conserver et le renforcer que dans la guerre : c'est une sorte de fuite obligée en avant qui le fait vouloir organiser sans cesse des expéditions guerrières dont il escompte retirer les bénéfices (symboliques) afférents à la victoire. Tant que son désir de guerre correspond à la volonté générale de la tribu, en particulier des jeunes gens pour qui la guerre est aussi le principal moyen d'acquérir du prestige, tant que la volonté du chef ne dépasse pas celle de la société, les relations habituelles entre la seconde et le premier se maintiennent inchangées. Mais le risque d'un dépassement du désir de la société par celui de son chef, le risque pour lui d'aller au-delà de ce qu'il doit, de sortir de la stricte limite assignée à sa fonction, ce risque est permanent. Le chef, parfois, accepte de le courir, il tente d'imposer à la tribu son projet individuel, il tente de substituer son intérêt personnel à l'intérêt collectif. Renversant le rapport normal qui détermine le leader comme moyen au service d'une fin socialement définie, il tente de faire de la société le moyen de réaliser une fin purement privée : *la tribu au service du chef, et non plus le chef au service de la tribu*. Si « ça marchait » alors on aurait là le lieu natal du pouvoir politique, comme contrainte et violence, on aurait la première incarnation, la figure minimale de l'État. Mais ça ne marche jamais.

Dans le très beau récit des vingt années qu'elle passa chez les Yanomami⁶⁵, Elena Valero parle longuement de son premier mari, le leader guerrier Fousiwe. Son histoire illustre parfaitement le destin de la chefferie sauvage lorsqu'elle est, par la force des choses, amenée à transgresser la loi de la société primitive qui, vrai lieu du pouvoir, refuse de s'en dessaisir, refuse de le déléguer. Fousiwe est donc reconnu comme « chef » par sa tribu à cause du prestige qu'il s'est acquis comme organisateur et conducteur de raids victorieux contre les groupes ennemis. Il dirige par conséquent des guerres voulues par sa tribu, il met au service de son groupe sa compétence technique d'homme de guerre, son courage, son dynamisme, il est l'instrument efficace de sa société. Mais le malheur du guerrier sauvage veut que le prestige acquis dans la guerre se perde vite, si ne s'en renouvellent pas constamment les sources. La tribu, pour qui le chef n'est que l'instrument apte à réaliser sa volonté, oublie facilement les victoires passées du chef. Pour lui, rien n'est acquis définitivement et, s'il veut rendre aux gens la mémoire si aisément perdue de son prestige et de sa gloire, ce n'est pas seulement en exaltant ses exploits anciens qu'il y parviendra, mais bien en suscitant

⁶⁵ E. Biocca, *Yanoama*, Plon, 1969.

l'occasion de nouveaux faits d'armes. Un guerrier n'a pas le choix : il est condamné à désirer la guerre. C'est exactement là que passe la limite du consensus qui le reconnaît comme chef. Si son désir de guerre coïncide avec le désir de guerre de la société, celle-ci continue à la suivre. Mais si le désir de guerre du chef tente de se rabattre sur une société animée par le désir de paix – aucune société, en effet, ne désire *toujours* faire la guerre –, alors le rapport entre le chef et la tribu se renverse, le leader tente d'utiliser la société comme instrument de son but individuel, comme moyen de sa fin personnelle. Or, ne l'oublions pas, le chef primitif est un chef sans pouvoir : comment pourrait-il imposer la loi de son désir à une société qui le refuse ? Il est à la fois prisonnier de son désir de prestige et de son impuissance à le réaliser. Que peut-il alors se passer ? Le guerrier est voué à la solitude, à ce combat douteux qui ne le conduit qu'à la mort. Ce fut là le destin du guerrier sud-américain Fousiwe. Pour avoir voulu imposer aux siens une guerre qu'ils ne désiraient pas, il se vit abandonné par sa tribu. Il ne lui restait plus qu'à mener seul cette guerre, et il mourut criblé de flèches. La mort est le destin du guerrier, car la société primitive est telle *qu'elle ne laisse pas substituer au désir de prestige la volonté de pouvoir*. Ou, en d'autres termes, dans la société primitive, le chef, comme possibilité de volonté de pouvoir, est d'avance condamné à mort. Le pouvoir politique séparé est impossible dans la société primitive, il n'y a pas de place, pas de vide que pourrait combler l'État.

Moins tragique en sa conclusion, mais très semblable en son développement est l'histoire d'un autre leader indien, infiniment plus célèbre que l'obscur guerrier amazonien, puisqu'il s'agit du fameux chef apache Geronimo. La lecture de ses Mémoires⁶⁶, bien qu'assez futilement recueillis, se révèle fort instructive. Geronimo n'était qu'un jeune guerrier comme les autres lorsque les soldats mexicains attaquèrent le camp de sa tribu et firent un massacre de femmes et d'enfants. La famille de Geronimo fut entièrement exterminée. Les diverses tribus apaches firent alliance pour se venger des assassins et Geronimo fut chargé de conduire le combat. Succès complet pour les Apaches, qui anéantirent la garnison mexicaine. Le prestige guerrier de Geronimo, principal artisan de la victoire, fut immense. Et, dès ce moment-là, les choses changent, quelque chose se passe en Geronimo, quelque chose passe. Car si, pour les Apaches, satisfaits d'une victoire qui réalise parfaitement leur désir de vengeance, l'affaire est en quelque sorte classée, Geronimo, quant à lui, ne l'entend pas de cette oreille : il veut continuer à se venger des Mexicains, il estime insuffisante la défaite sanglante imposée aux soldats. Mais il ne peut, bien sûr, aller seul à l'attaque des villages mexicains. Il tente donc de convaincre les siens de repartir en expédition. En vain. La société apache, une fois atteint le but collectif – la vengeance – aspire au repos. Le but de Geronimo est donc un objectif individuel pour la réalisation duquel il veut entraîner la tribu. Il veut faire de la tribu l'instrument de son désir, alors qu'il fut auparavant, en raison de sa compétence de guerrier, l'instrument de la tribu. Bien entendu, les Apaches n'ont jamais voulu suivre Geronimo, tout comme les Yanomami refusèrent de suivre Fousiwe. Tout au plus le chef apache réussissait-il (parfois, au prix de mensonges) à convaincre quelques jeunes gens avides de gloire et de butin. Pour l'une de ces expéditions, l'armée de Geronimo, héroïque et dérisoire, se composait de deux hommes ! Les Apaches qui, en fonction des circonstances, acceptaient le leadership de Geronimo pour son habileté de combattant, lui tournaient systématiquement le dos lorsqu'il voulait mener sa guerre personnelle. Geronimo, dernier

⁶⁶ *Mémoires de Geronimo*, Maspero, 1972.

grand chef de guerre nord-américain, qui passa trente années de sa vie à vouloir « faire le chef », et n'y parvint pas...

La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale, dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un pouvoir politique individuel, central et séparé. Société donc à qui rien n'échappe, qui ne laisse rien sortir hors de soi-même, car toutes les issues sont fermées. Société qui, par conséquent, devrait éternellement se reproduire sans que rien de substantiel ne l'affecte à travers le temps.

Il est néanmoins un champ qui, semble-t-il, échappe, en partie au moins, au contrôle de la société, il est un « flux » auquel elle paraît ne pouvoir imposer qu'un « codage » imparfait : il s'agit du domaine démographique, domaine régi par des règles culturelles, mais aussi par des lois naturelles, espace de déploiement d'une vie enracinée à la fois dans le social et dans le biologique, lieu d'une « machine » qui fonctionne peut-être selon une mécanique propre et qui serait, par suite, hors d'atteinte de l'emprise sociale.

Sans songer à substituer à un déterminisme économique un déterminisme démographique, à inscrire dans les causes – la croissance démographique – la nécessité des effets – transformation de l'organisation sociale –, force est pourtant de constater, surtout en Amérique, le poids sociologique du nombre de la population, la capacité que possède l'augmentation des densités d'ébranler – nous ne disons pas détruire – la société primitive. Il est très probable en effet qu'une condition fondamentale d'existence de la société primitive consiste dans la faiblesse relative de sa taille démographique. Les choses ne peuvent fonctionner selon le modèle primitif que si les gens sont peu nombreux. Ou, en d'autres termes, pour qu'une société soit primitive, il faut qu'elle soit petite par le nombre. Et, de fait, ce que l'on constate dans le monde des Sauvages, c'est un extraordinaire morcellement des « nations », tribus, sociétés en groupes locaux qui veillent soigneusement à conserver leur autonomie au sein de l'ensemble dont ils font partie, quitte à conclure des alliances provisoires avec les voisins « compatriotes », si les circonstances – guerrières en particulier – l'exigent. Cette atomisation de l'univers tribal est certainement un moyen efficace d'empêcher la constitution d'ensembles socio-politiques intégrant les groupes locaux et, au-delà, un moyen d'interdire l'émergence de l'État qui, en son essence, est unificateur.

Or, il est troublant de constater que les Tupi-Guarani paraissent, à l'époque où l'Europe les découvre, s'écarter sensiblement du modèle primitif habituel, et sur deux points essentiels : le *taux de densité démographique* de leurs tribus ou groupes locaux dépasse nettement celui des populations voisines ; d'autre part, la *taille des groupes locaux* est sans commune mesure avec celle des unités socio-politiques de la Forêt Tropicale. Bien entendu, les villages tupinamba par exemple, qui rassemblaient plusieurs milliers d'habitants, n'étaient pas des villes ; mais ils cessaient également d'appartenir à l'horizon « classique » de la dimension démographique des sociétés voisines. Sur ce fond d'expansion démographique et de concentration de la population se détache – fait également inhabituel dans l'Amérique des Sauvages, sinon dans celle des Empires – l'évidente tendance des chefferies à acquérir un pouvoir inconnu

ailleurs. Les chefs tupi-guarani n'étaient certes pas des despotes, mais ils n'étaient plus tout à fait des chefs sans pouvoir. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre la longue et complexe tâche d'analyser la chefferie chez les Tupi-Guarani. Qu'il nous suffise simplement de déceler, à un bout de la société, si l'on peut dire, la croissance démographique, et à l'autre, la lente émergence du pouvoir politique. Il n'appartient sans doute pas à l'ethnologie (ou du moins pas à elle seule) de répondre à la question des causes de l'expansion démographique dans une société primitive. Relève en revanche de cette discipline l'articulation du démographique et du politique, l'analyse de la force qu'exerce le premier sur le second par l'intermédiaire du sociologique.

Nous n'avons, au long de ce texte, cessé de proclamer l'impossibilité interne du pouvoir politique séparé dans une société primitive, l'impossibilité d'une genèse de l'État à partir de l'intérieur de la société primitive. Et voilà que, semble-t-il, nous évoquons nous-mêmes, contradictoirement, les Tupi-Guarani comme un cas de société primitive d'où commençait à surgir ce qui aurait pu devenir l'État. Incontestablement se développait, dans ces sociétés, un processus, en cours sans doute depuis fort longtemps, de constitution d'une chefferie dont le pouvoir politique n'était pas négligeable. Au point même que les chroniqueurs français et portugais de l'époque n'hésitent pas à attribuer aux grands chefs de fédérations de tribus les titres de « roys de province » ou « roytelets ». Ce processus de transformation profonde de la société tupi-guarani rencontra une interruption brutale avec l'arrivée des Européens. Cela signifie-t-il que, si la découverte du Nouveau Monde avait été différée d'un siècle par exemple, une formation étatique se serait imposée aux tribus indiennes du littoral brésilien ? Il est toujours facile, et risqué, de reconstruire une histoire hypothétique que rien ne viendrait démentir. Mais, dans le cas présent, nous pensons pouvoir répondre avec fermeté par la négative : ce n'est pas l'arrivée des Occidentaux qui a coupé court à l'émergence possible de l'État chez les Tupi-Guarani, mais bien un sursaut de la société elle-même en tant que société primitive, un sursaut, un soulèvement en quelque sorte dirigé, sinon explicitement contre les chefferies, du moins, par ses effets, destructeur du pouvoir des chefs. Nous voulons parler de cet étrange phénomène qui, dès les dernières décennies du XV^e siècle, agitait les tribus tupi-guarani, la prédication enflammée de certains hommes qui, de groupe en groupe, appelaient les Indiens à tout abandonner pour se lancer à la recherche de la Terre sans Mal, du paradis terrestre.

Chefferie et langage sont, dans la société primitive, intrinsèquement liés, la parole est le seul pouvoir dévolu au chef : plus que cela même, la parole est pour lui un devoir. Mais il est une autre parole, un autre discours, articulé non par les chefs, mais par ces hommes qui aux XV^e et XVI^e siècles entraînaient derrière eux les Indiens par milliers en de folles migrations en quête de la patrie des dieux : c'est le discours des *karai*, c'est la parole prophétique, parole virulente, éminemment subversive d'appeler les Indiens à entreprendre ce qu'il faut bien reconnaître comme la destruction de la société. L'appel des prophètes à abandonner la terre mauvaise, c'est-à-dire la société telle qu'elle était, pour accéder à la Terre sans Mal, à la société du bonheur divin, impliquait la condamnation à mort de la structure de la société et de son système de normes. Or, à cette société s'imposaient de plus en plus fortement la marque de l'autorité des chefs, le poids de leur pouvoir politique naissant. Peut-être alors est-on fondé à dire que si les prophètes, surgis du cœur de la société, proclamaient mauvais le monde où vivaient les hommes, c'est parce qu'ils décelaient le malheur, le mal, dans cette mort lente à quoi l'émergence du pouvoir condamnait, à plus ou moins long

terme, la société tupi-guarani, comme société primitive, comme société sans État. Habités par le sentiment que l'antique monde sauvage tremblait en son fondement, hantés par le pressentiment d'une catastrophe socio-cosmique, les prophètes décidèrent qu'il fallait changer le monde, qu'il fallait changer de monde, abandonner celui des hommes et gagner celui des dieux.

Parole prophétique encore vivante, ainsi qu'en témoignent les textes « Prophètes dans la jungle » et « De l'un sans le multiple ». Les trois ou quatre mille Indiens Guaranis qui subsistent misérablement dans les forêts du Paraguay jouissent encore de la richesse incomparable que leur offrent les *karai*. Ceux-ci ne sont plus, on s'en doute, des conducteurs de tribus, comme leurs ancêtres du XVI^e siècle, il n'y a plus de recherche possible de la Terre sans Mal. Mais le défaut d'action semble avoir permis une ivresse de la pensée, un approfondissement toujours plus tendu de la réflexion sur le malheur de la condition humaine. Et cette pensée sauvage, presque aveuglante de trop de lumière, nous dit que le lieu de naissance du Mal, de la source du malheur, c'est l'Un.

Il faut peut-être en dire un peu plus long et se demander ce que le sage guarani désigne sous le nom de l'Un. Les thèmes favoris de la pensée guarani contemporaine sont les mêmes qui inquiétaient, voici plus de quatre siècles, ceux que déjà on appelait *karai*, prophètes. Pourquoi le monde est-il mauvais ? Que pouvons-nous faire pour échapper au mal ? Questions qu'au fil des générations ces Indiens ne cessent de se poser : les *karai* de maintenant s'obstinent pathétiquement à répéter le discours des prophètes d'antan. Ceux-ci savaient donc que l'Un, c'est le mal, ils le disaient, de village en village, et les gens les suivaient dans la recherche du Bien, dans la quête du non-Un. On a donc, chez les Tupi-Guarani du temps de la Découverte, d'un côté une pratique – la migration religieuse – inexplicable si on n'y lit pas le refus de la voie où la chefferie engageait la société, le refus du pouvoir politique séparé, le refus de l'État ; de l'autre, un discours prophétique qui identifie l'Un comme la racine du Mal et affirme la possibilité de lui échapper. À quelles conditions penser l'Un est-il possible ? Il faut que, de quelque façon, sa présence, haïe ou désirée, soit visible. Et c'est pourquoi nous croyons pouvoir déceler, sous l'équation métaphysique qui égale le Mal à l'Un, une autre équation plus secrète, et d'ordre politique, qui dit que l'Un, c'est l'État. Le prophétisme tupi-guarani, c'est la tentative héroïque d'une société primitive pour abolir le malheur dans le refus radical de l'Un comme essence universelle de l'État. Cette lecture « politique » d'un constat métaphysique devrait alors inciter à poser une question, peut-être sacrilège : ne pourrait-on soumettre à semblable lecture toute métaphysique de l'Un ? Qu'en est-il de l'Un comme Bien, comme objet préférentiel que, dès son aurore, la métaphysique occidentale assigne au désir de l'homme ? Tenons-nous en à cette troublante évidence : la pensée des prophètes sauvages et celle des Grecs anciens pensent la même chose, l'Un ; mais l'Indien Guarani dit que l'Un c'est le Mal, alors qu'Héraclite dit qu'il est le Bien. *À quelles conditions penser l'Un comme Bien est-il possible ?*

Revenons, pour conclure, au monde exemplaire des Tupi-Guarani. Voici une société primitive qui, traversée, menacée par l'irrésistible ascension des chefs, suscite en elle-même et libère des forces capables, fût-ce au prix d'un quasi-suicide collectif, de mettre en échec la dynamique de la chefferie, de couper court au mouvement qui l'eût peut-être portée à transformer les chefs en rois porteurs de loi. D'un côté les chefs, de l'autre, et contre eux, les prophètes : tel est, tracé selon ses lignes essentielles, le tableau de la société tupi-guarani à la fin du XV^e siècle. Et la « machine »

prophétique fonctionnait parfaitement bien puisque les *karai* étaient capables d'entraîner à leur suite des masses étonnantes d'Indiens fanatisés, dirait-on aujourd'hui, par la parole de ces hommes, au point de les accompagner jusque dans la mort.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Les prophètes, armés de leur seul logos, pouvaient déterminer une « mobilisation » des Indiens, ils pouvaient réaliser cette chose impossible dans la société primitive : unifier dans la migration religieuse la diversité multiple des tribus. Ils parvenaient à réaliser, d'un seul coup, le « programme » des chefs ! Ruse de l'histoire ? Fatalité qui malgré tout voue la société primitive elle-même à la dépendance ? On ne sait. Mais, en tout cas, Pacte insurrectionnel des prophètes contre les chefs conférait aux premiers, par un étrange retournement des choses, infiniment plus de pouvoir que n'en détenaient les seconds. Alors peut-être faut-il rectifier l'idée de la parole comme opposé de la violence. Si le chef sauvage est commis à un devoir de parole *innocente*, la société primitive peut aussi, en des conditions certainement déterminées, se porter à l'écoute d'une autre parole, en oubliant que cette parole est dite comme un commandement : c'est la parole prophétique. Dans le discours des prophètes gît peut-être en germe le discours du pouvoir et, sous les traits exaltés du meneur d'hommes qui dit le désir des hommes se dissimule peut-être la figure silencieuse du Despote.

Parole prophétique, pouvoir de cette parole : aurions-nous là le lieu originare du pouvoir tout court, le commencement de l'État dans le Verbe ? Prophètes conquérants des âmes avant d'être maîtres des hommes ? Peut-être. Mais, jusque dans l'expérience extrême du prophétisme (parce que sans doute la société tupi-guarani avait atteint, pour des raisons démographiques ou autres, les limites extrêmes qui déterminent une société comme société primitive), ce que nous montrent les Sauvages, c'est l'effort permanent pour empêcher les chefs d'être des chefs, c'est le refus de l'unification, c'est le travail de conjuration de l'Un, de l'État. L'histoire des peuples qui ont une histoire est, dit-on, l'histoire de la lutte des classes. L'histoire des peuples sans histoire, c'est, dira-t-on avec autant de vérité au moins, l'histoire de leur lutte contre l'État.

COLLECTION « CRITIQUE créée par Jean Piel

PIERRE CLASTRES

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT

« Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes. »

PIERRE CLASTRES

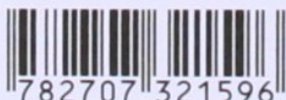
La Société contre l'État

« Quand, dans la société primitive, l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini, quand l'activité de production devient travail aliéné, comptabilisé et imposé par ceux qui vont jouir des fruits de ce travail, c'est que la société n'est plus primitive, c'est qu'elle est devenue une société divisée en dominants et dominés, en maîtres et sujets, c'est qu'elle a cessé d'exorciser ce qui est destiné à la tuer : le pouvoir et le respect du pouvoir. La division majeure de la société, celle qui fonde toutes les autres, y compris sans doute la division du travail, c'est la nouvelle disposition verticale entre la base et le sommet, c'est la grande coupure politique entre détenteurs de la force, qu'elle soit guerrière ou religieuse, et assujettis à cette force. La relation politique de pouvoir précède et fonde la relation économique d'exploitation. Avant d'être économique, l'aliénation est politique, le pouvoir est avant le travail, l'économique est une dérive du politique, l'émergence de l'État détermine l'apparition des classes. »

P.C.

Anthropologue et ethnologue, Pierre Clastres (1934-1977) a effectué de nombreux séjours auprès des Indiens d'Amérique du Sud qui ont été le point de départ de sa réflexion et de ses différents travaux d'anthropologie politique, parmi lesquels *Chronique des Indiens Guayaki* (Plon, 1972 ; Pocket, coll. « Terre Humaine », 2001) et *La Société contre l'État* (Les Éditions de Minuit, 1974).

Isbn : 978-2-7073-2159-6



9 782707 321596

Photo : Pierre Clastres.

9 €