

L'arc et le panier

Pierre Clastres

Citer ce document / Cite this document :

Clastres Pierre. L'arc et le panier. In: L'Homme, 1966, tome 6 n°2. pp. 13-31;

doi : <https://doi.org/10.3406/hom.1966.366783>

https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1966_num_6_2_366783

Fichier pdf généré le 09/05/2018

L'ARC ET LE PANIER

par

PIERRE CLASTRES

Presquesans 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'*urutaï*. 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 aché¹ 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 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

1. Aché : autodénomination des Guayaki.

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. A 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 *kybuchuété*. 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, dès qu'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 perma-

nente 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 fût, 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 *kyrypy-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 sou-

vent 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 perçait 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. A 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. Leit-motiv 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, moi »¹.

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 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

1. 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.

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 s'avère 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 se révèle 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 ^{xviii}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 anomalie¹, 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. Puisqu'était impossible la solution-suicide consis-

1. Les Guayaki ne veulent pas, alors qu'ils le pourraient, supprimer la cause principale du déficit en femmes. Les raisons de ce déséquilibre du sex ratio sont maintenant connues : il est dû au meurtre, dans certaines circonstances, des enfants de sexe féminin. Ici le bon sens s'étonne, indigné : pourquoi ces Indiens n'abandonnent-ils pas cette pratique absurde qui les place dans une situation presque intenable ? Avant de taxer les sauvages d'incohérence et d'aveuglement, il faut peut-être supposer que de solides raisons les poussent à tuer les filles. Ces meurtres appartiennent à un ensemble rituel destiné à protéger la société guayaki des entreprises des morts, car les âmes des défunts sont toujours dangereuses pour les vivants. Lorsqu'un homme meurt, son âme ne veut pas gagner toute seule son ultime séjour. Si on ne lui offre pas le compagnon qu'elle exige, elle reste auprès du campement des Aché pour les rendre malades et les tuer. Pour expulser définitivement cette âme agressive, on tue donc un enfant. Si le rituel rend compte de l'infanticide, il n'explique pas pourquoi c'est presque toujours aux filles qu'il s'applique. De fait, celles-ci n'y sont nullement désignées comme victimes « préférentielles » : l'âme du mort se contenterait d'un garçon, comme cela se produit quelquefois. Mais justement, on tue les filles pour ne pas tuer les garçons, car ceux-ci sont les futurs chasseurs qui fourniront à la tribu sa nourriture quotidienne : c'est une raison de caractère économique qui préside au choix des filles.

Que signifierait maintenant l'abandon par les Guayaki de ce rituel ? On vient de voir que le meurtre des filles s'articule aux conceptions des Indiens sur le destin des âmes et sur les relations des vivants et des morts, c'est-à-dire à toutes les croyances et actions qui définissent la sphère religieuse. Par suite, renoncer aux meurtres rituels entraînerait pour les Indiens l'écroulement de leur religion et, à brève échéance, de leur culture elle-même (les missionnaires savent bien que pour avoir raison d'une société primitive, il faut détruire d'abord sa religion). Une sorte de dilemme se présentait donc aux Aché : soit renoncer à la religion en abandonnant le rituel et accepter à court terme la mort de la culture, soit respecter l'intégrité de la religion en restant fidèles au rituel, ce qui permettait à la culture de se maintenir vivante encore longtemps. Comme aucune culture ne décide de se suicider, les Guayaki ont choisi la seconde solution. On doit d'ailleurs reconnaître que, de leur propre point de vue, elle était meilleure que la première. En effet, le déficit en femmes consécutif au meurtre des filles pouvait être partiellement compensé par la polyandrie ; d'autre part, si l'extinction biologique était inévitable, elle n'était pas d'emblée perceptible aux Indiens (en eussent-ils d'ailleurs tenu compte ?), et ne se produirait pas avant de nombreuses générations.

tant 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 de problèmes. Il se résigna donc à partager sa femme avec un autre, mais tout à fait à contrecœur. A 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 groupe¹ et les individus qu'elle concerne. Les hommes approuvent la polyandrie parce qu'elle est nécessaire à cause du déficit en femmes, mais il 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. A 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

1. 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*.

sa femme avec un autre parce qu'on ne peut pas faire autrement, mais avec une mauvaise humeur évidente. 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 épouse¹, 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 hyper-échange 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 :

1. 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*).

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.

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 aché, 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 vwä*, 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. *A 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. A 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.