

## Une ethnographie sauvage

Pierre Clastres

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Clastres Pierre. Une ethnographie sauvage. In: L'Homme, 1969, tome 9 n°1. pp. 58-65;

doi : 10.3406/hom.1969.367020

[http://www.persee.fr/doc/hom\\_0439-4216\\_1969\\_num\\_9\\_1\\_367020](http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1969_num_9_1_367020)

---

Document généré le 29/03/2016

## NOTES ET COMMENTAIRES

# UNE ETHNOGRAPHIE SAUVAGE (A propos de Yanoama\*)

par

PIERRE CLASTRES

Proclamons d'emblée que nulle chicanante retenue n'altérera le respect et la sympathie mérités par ce livre que, sans réticence, nous avons plaisir à dire grand. Et portons aussi témoignage de l'admiration que suscitera, en l'âme de tout lecteur innocent, l'auteur quasi anonyme de ce livre éclatant, Elena Valero, dont le récit fut recueilli au magnétophone par le chanceux médecin italien Ettore Biocca. Ayant rendu à chacun son dû, passons à l'ordre du jour.

Ce livre est, si l'on veut, une autobiographie qui raconte vingt-deux années de la vie d'une femme sans pour autant, et bien qu'un tel destin soit en lui-même fascinant, en faire le thème exclusif. Car au travers de l'expérience personnelle d'E. Valero se trouve brassée, embrassée, décrite à traits à la fois fermes et fins, la vie sociale, saisie en sa différence la plus massive et en sa richesse la plus raffinée, d'une société primitive : la tribu indienne des Yanoama qui vivent aux confins vénézuélano-brésiliens, dans les montagnes de la Parima. La rencontre entre E. Valero et les Indiens se fit en 1939, alors qu'elle était âgée de onze ans ; une flèche empoisonnée dans le ventre accomplit son premier contact avec eux, lorsqu'une bande en guerre attaqua sa famille, petits Blancs pauvres du Brésil à la recherche de bois précieux en cette zone à l'époque encore inexplorée. Les parents et les deux frères s'enfuirent, Elena resta aux mains des assaillants, spectatrice inconsciente de la rupture la plus brutale et la plus imprévue que l'on puisse imaginer dans la vie d'une fillette sachant lire et écrire et qui avait fait sa première communion. Les Indiens l'emportèrent et l'adoptèrent ; elle devint femme chez eux, ensuite épouse de deux maris successifs, mère de quatre garçons et au bout de vingt-deux ans, en 1961, elle abandonna la tribu et la forêt pour regagner le monde des Blancs. Ce furent donc, pour E. Valero, vingt-deux années — pour nous presque incroyables — d'apprentissage, subi au début dans la douleur et dans les larmes, ensuite beaucoup plus détendu et même

\* Ettore BIOCCHA, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les Indiens*, Paris, Plon, 1968, 470 p. + photos et annexes (« Terre humaine »).

éprouvé comme bonheur, de la vie sauvage des Indiens Yanoama. Autant dire que par la bouche de cette femme — que le hasard projeta dans l'au-delà de notre monde, la contraignant ainsi à intégrer, assimiler et intérioriser comme le plus intime d'elle-même, et jusqu'en sa dimension la plus familière, **la substance même d'un univers culturel subsistant à des années-lumière du sien** —, autant dire donc que par la bouche d'E. Valero parlent vraiment les Indiens, que grâce à elle se dessine peu à peu la figure de leur monde et de leur être-en-ce-monde, et cela sur le mode d'un discours libre, sans contrainte, d'être issu de son propre monde, et non du nôtre, juxtaposé à l'autre sans le toucher.

Bref : pour la première fois sans doute, miraculeusement est-on tenté de dire, une culture primitive se raconte elle-même, **le Néolithique expose directement ses prestiges, une société indienne se décrit soi-même du dedans**. Pour la première fois, nous pouvons nous glisser dans l'œuf sans effraction, sans casser la coquille : occasion assez rare pour mériter d'être célébrée. Comment cela fut-il possible ? La réponse est évidente : parce qu'E. Valero décida un jour d'interrompre son grand voyage, dont autrement le récit n'eût jamais été fait. Donc, en un certain sens, le monde indien, malgré le long commerce qu'elle avait avec lui, a rejeté de son sein Elena, nous permettant ainsi d'y pénétrer par le biais de son livre. Or, le départ de la femme nous invite à réfléchir sur l'arrivée de la fillette, sur cette « acculturation » à rebours qui suscite la question : comment E. Valero a-t-elle pu devenir si profondément indienne et cependant cesser de l'être ? Le cas présente un double intérêt, d'abord en ce qu'il concerne une personnalité exceptionnelle, ensuite par l'éclairage qu'il projette par contrecoup sur le mouvement inverse des Indiens vers le monde blanc, sur cette répugnante dégradation que les cyniques ou les naïfs n'hésitent pas à baptiser du nom d'acculturation. L'âge de la fillette doit retenir notre attention. Son entrée au monde indien se fit violemment, par un rapt. Mais elle avait, nous semble-t-il, l'âge idéal pour à la fois assumer ce traumatisme et finalement s'adapter à sa nouvelle vie, et pour maintenir par rapport à elle une distance, si petite fût-elle, un recul, quelque minime qu'il fût, qui l'empêchassent de devenir *complètement* indienne et l'incitassent plus tard à se décider au retour vers son premier monde qu'elle n'avait jamais totalement oublié<sup>1</sup>. Plus jeune de quelques années, c'est-à-dire n'ayant pas encore parfaitement intégré sa civilisation d'origine, elle aurait certainement accompli un saut radical, serait devenue une Yanoama et n'aurait plus jamais songé à son lieu de départ.

E. Valero n'est pas le seul cas d'enfant blanc enlevé par les Indiens. Mais, presque toujours, ils disparaissent définitivement. La raison en est simple : c'est qu'il s'agit d'enfants très jeunes qui, rapidement, meurent ou plus vraisemblablement

1. Ici se marque, à notre sens, la différence entre un document tel que *Yanoama* et les autobiographies d'indigènes recueillies en d'autres parties du monde, en Amérique du Nord en particulier. Un informateur, si grand soit son talent et si fidèle sa mémoire, demeure trop englué dans son monde, trop proche de lui, ou bien au contraire trop détaché, car son monde a été détruit par le contact avec notre civilisation. A la limite donc : impossibilité de parler, ou discours mortel. Voilà pourquoi un Indien n'aurait jamais pu écrire *Yanoama*, et pourquoi ce livre est unique.

blement perdent toute mémoire de leur lieu originel. La particularité, pour notre chance, d'Elena, c'est qu'à onze ans elle était déjà et irréversiblement une Blanche, une personne de l'Occident. On voit nettement d'après son récit qu'au bout de vingt-deux ans, elle n'avait même pas complètement oublié de parler son portugais natal, qu'elle comprenait encore bien. Et notons que, de longues années après sa capture, elle pouvait encore réciter quelques *Pater* et quelques *Ave* si elle se trouvait en situation critique. Plus âgée d'autre part, c'est-à-dire quasi adulte (pour une fille), elle n'aurait peut-être pas supporté aussi bien ce choc et n'aurait pas manifesté cette étonnante volonté de vivre dont fit preuve E. Valero, et qui lui permit de sortir saine et sauve de difficultés que l'on a peine à imaginer. Encore impubère, elle dut fuir le *chapuno* (maison collective) de ses hôtes et vécut sept mois seule dans la forêt, sans feu ; elle tenta d'ailleurs, mais en vain, de l'obtenir selon la méthode des Indiens, par friction. Par conséquent son âge et sa personnalité lui facilitèrent sûrement la tâche. Et n'oublions pas surtout qu'il s'agit d'une femme, c'est-à-dire d'un être beaucoup moins vulnérable qu'un homme : en d'autres termes pour un garçon pris au même âge qu'elle, le travail d'apprendre le monde indien n'eût probablement pas été aussi aisé. Peu de temps après sa capture, la fillette rencontra un garçon brésilien de son âge, enlevé depuis peu lui aussi. Ensuite elle n'en entendit plus jamais parler. Une femme enlevée est un bien de plus pour la communauté, un don gratuit, une aubaine, tandis qu'un homme est un preneur de femme qui ne donnerait rien en échange ; le groupe n'aurait en principe rien à gagner à le laisser en vie.

Tout au long du livre, on remarquera qu'E. Valero était autant *face* au monde indien qu'*en* lui : on décèle chez elle un goût évident de l'observation, une capacité d'étonnement, une tendance à questionner et à comparer. Ces dons proprement ethnographiques, Elena a pu les exercer précisément parce qu'elle ne se laissa pas englober dans la vie indienne, parce qu'elle se maintint toujours un peu en retrait, parce qu'elle fut toujours Napagnouma, Fille de Blancs, non seulement pour ses compagnons yanoama, mais pour elle-même. L'ethnologie sauvage que pratique notre héroïne va même jusqu'à la contestation ; elle resta par exemple très longtemps sceptique quant aux certitudes religieuses des Indiens et à l'existence des *Hékoura*, « esprits » des plantes, des animaux, de la nature qui inspirent les chamanes et protègent les gens. « Les femmes me demandaient : ' Tu n'y crois pas ? ' Je répondais : ' Non, je n'y crois pas, je ne vois rien et je n'ai jamais vu aucun *Hékoura*. ' » Certaines pratiques lui inspirent une répulsion qu'assez imprudemment elle ne dissimule pas aux Indiens. Il s'agit surtout du rituel endocannibale au cours duquel on consomme les cendres des os des parents morts. Là apparaît, en sa dimension la plus nue, un trait vivace de notre culture, à savoir l'horreur provoquée par l'anthropophagie. Elena rapporte la discussion (car c'est vraiment une *disputatio* argumentée) qu'elle eut à ce propos avec son mari, lequel lui disait : « Vous, vous mettez vos parents sous terre, et les vers les mangent ; vous n'aimez pas les vôtres. » Ce à quoi elle objectait vaillamment : « ' Ce que je dis est vrai. Vous brûlez le corps, puis vous rassemblez les ossements, vous les pilez. Même après qu'il est mort, vous le faites encore souffrir. Ensuite vous mettez les cendres dans la bouillie de bananes et vous les mangez. Enfin,

après les avoir mangées, vous allez dans la forêt faire vos saletés ; ces ossements doivent encore passer par là. ' Le *touchawa* me regarda, sérieux, et dit : ' Que personne ne t'entende dire cela. ' » Tous ces faits et mille autres encore montrent bien qu'Elena conservait une certaine liberté dans son rapport aux Indiens, qu'elle fit toujours effort pour maintenir parmi eux sa différence. Ce qui signifie que jamais ne l'abandonna totalement l'idée d'un retour chez les siens, sauf, il convient de le souligner, pendant le temps où elle fut l'épouse de son premier mari Fusiwe. Au cours de la seconde partie de son récit, elle dresse de lui un portrait plein de chaleur et d'affection, et d'amertume aussi à la fin, d'où se dégage la figure écrasante d'un héros antique. Sans nul doute Thevet, qui inclut en ses *Portraits des hommes illustres* celui du grand chef Tupinamba Coniambec, y eût ajouté celui de Fusiwe. La pudeur et la discrétion, tout indiennes, d'Elena lorsqu'elle parle de son mari, n'en soulignent que mieux la profondeur du lien qui l'unissait à cet homme, malgré parfois des accès de fureur, comme lorsqu'il lui brisa un bras d'un coup de massue. « Je restai avec les Namoétéri — raconte-t-elle lorsque Fusiwe la prit pour femme —. Depuis ce jour, je ne tentai plus la fuite. Fusiwe était grand, il était fort. »

\*

Voilà pour Elena Valero. Que dire maintenant de l'horizon sur fond de quoi se dessine la trajectoire quasi légendaire de cette vie ? Légendaire en effet en ce que cette Eurydice revient, elle, de l'au-delà : et doublement de l'au-delà dirions-nous, puisque les sociétés primitives comme celles des Indiens Yanoama constituent la limite, l'au-delà de notre propre civilisation, et pour cela même le miroir peut-être de sa vérité, et que d'autre part ces mêmes cultures sont d'ores et déjà mortes ou moribondes. Revenante donc à ce double titre, telle est Napagnouma.

Qu'en est-il des Yanoama ? La richesse ethnographique abritée par le livre qui les décrit est telle que l'on a peine à maîtriser le foisonnement des détails, la profondeur et la variété d'observations énoncées en passant, la précision et l'abondance dans la description des multiples facettes de la vie de ces groupes. Renonçant donc à retenir le trop riche matériau que draine le récit, nous nous bornerons à en signaler quelques traits saillants. Non sans, malgré tout, nous distraire à suggérer une entreprise qui, pas forcément inutile, serait en tout cas curieuse. Il s'agirait, s'interdisant toute autre lecture que celle de *Yanoama*, d'ordonner et d'analyser tout le donné brut qui s'y trouve recueilli afin d'en extraire une sorte d'étude monographique, dont les résultats seraient ensuite confrontés à ceux des quatre volumes que Biocca a consacrés à ces Indiens. La comparaison serait peut-être fructueuse.

La description de l'endocannibalisme a particulièrement retenu notre attention. Le fait en lui-même est connu depuis longtemps et l'on sait que le nord-ouest amazonien est une aire à anthropophagie rituelle, mais sous une forme plus atténuée qu'en d'autres régions. Lorsqu'une personne meurt, on suspend dans un arbre son cadavre enfermé dans un panier jusqu'à ce que les chairs aient disparu, ou bien on brûle tout de suite le corps. Mais dans tous les cas, les os

sont recueillis, pilés, réduits en poudre et conservés dans unealebasse. Au fur et à mesure des besoins cérémoniels, on les consomme mélangés à de la purée de bananes. Il est frappant de retrouver dans la bouche des Yanoama la même théorie de l'endocannibalisme que celle formulée par les Guayaki. Et cependant l'anthropophagie guayaki — non atténuée, elle — est le symétrique inverse de celle des Yanoama, puisqu'ils mangent la chair rôtie et abandonnent les os brûlés. Mais dans les deux cas, la pensée indigène appréhende ce rituel comme un moyen de réconciliation entre les vivants et les morts. On constate aussi que chez ces deux tribus les parents morts sont mangés collectivement en de grandes fêtes où l'on convie les amis même lointains et que, poudre des os ou chair rôtie, l'homme n'est jamais consommé seul, mais toujours mélangé à une substance végétale (ici purée de bananes, moelle de pindo chez les Guayaki). L'endocannibalisme s'inscrit en un espace homogène qui relève sûrement, en dépit des formes diverses qu'il prend, d'une théorie unitaire. Peut-on cependant élaborer une telle théorie sans y inclure aussi l'exocannibalisme, tel que le pratiquaient par exemple les Tupi-Guarani ? Et les deux formes de l'anthropophagie ne tomberaient-elles pas à leur tour à l'intérieur d'un même champ qu'engloberait une seule analyse ? L'hypothèse de Volhard et Boglar n'est pas en tout cas absolument convaincante, qui articule l'endocannibalisme du nord amazonien à l'« agriculture débutante ». Des recherches en cours apporteront peut-être plus de lumière sur ce point. (Reste mystérieux pour nous l'intitulé d'un chapitre du livre : « L'endocannibalisme et la suppression des veuves », où il n'est question ni de l'une ni de l'autre, ni d'une quelconque relation entre les deux.)

Précieuses également pour une meilleure compréhension du chamanisme sont les très nombreuses indications qu'offre sur ce thème *Yanoama*. On y peut lire des descriptions complètes et minutieuses de cures opérées par les médecins yanoama, des transcriptions littérales des chants par quoi les chamanes évoquent et appellent à l'aide leurs *Hékoura*, peuple des « esprits » protecteurs des hommes. Pour être chamane, il faut connaître les chants d'appel de tous les *Hékoura* et un chapitre nous montre précisément comment un jeune homme apprend ce métier, sous la sévère direction des vieux médecins. Ses études ne sont point faciles ; l'abstinence, les jeûnes, l'insufflation répétée de l'*épéna*, cette drogue hallucinogène dont les Yanoama font si grand usage, l'effort intellectuel permanent pour retenir des chants qu'enseignent les maîtres, tout cela conduit le néophyte à un état d'épuisement physique et de quasi-désespoir, nécessaire pour conquérir la bonne grâce des *Hékoura* et mériter leur bienveillance : « Père, voici que les *Hékoura* arrivent ; ils sont nombreux. Ils arrivent vers moi en dansant, Père. Maintenant oui, maintenant moi aussi je serai *Hékoura* !... » On aurait tort de penser les *Hékoura* selon une vision instrumentale : loin d'exister comme outils neutres extérieurs au chamane qui se contenterait de les convoquer et de les utiliser suivant ses besoins professionnels, ils deviennent pour lui la propre substance de son moi, la racine de son existence, la force vitale même qui le maintient à la fois dans le cercle des hommes et dans la mouvance des dieux. Indice de ce statut ontique des chamanes est l'un des noms qui les désignent : *Hékoura* justement. Et le montre bien la fin sobre et tragique d'un jeune chamane,

blessé à mort d'une flèche : « tourné vers son père, il murmura : ' Père, le dernier *Hékoura* qui était près de moi, qui m'a fait vivre jusqu'à ton arrivée, Pachoriwe [*Hékoura* de singe] maintenant m'abandonne ' [...] Il se serra contre le tronc, devint raide et tomba mort. » Qu'ont à dire sur cela les conceptions courantes des phénomènes chamanistiques ? Et quoi « possède » ce jeune homme qui lui permet de différer sa mort de plusieurs heures, jusqu'à pouvoir jeter un dernier regard sur son père pour alors, ce vœu ultime exaucé, mourir ? En réalité les maigres catégories de la pensée ethnologique ne nous paraissent point capables de mesurer la profondeur et la densité de la pensée indigène, plus simplement même, sa différence. L'anthropologie laisse échapper par là, au nom d'on ne sait quelles certitudes falotes, un champ à quoi elle reste aveugle (comme l'autruche, peut-être ?) : celui que défont à borner des concepts tels que ceux d'esprit, d'âme, de corps, d'extase, etc., mais au centre duquel narquoisement la Mort pose sa question.

Le hasard, qui n'en est peut-être pas un, voulut que Napagnouma devînt l'épouse d'un chef, Fusiwe, lequel avait déjà quatre femmes. Pour être la cinquième, elle ne fut pas la dernière. Elle était même visiblement la préférée, et son mari l'encourageait à commander aux autres, ce à quoi elle répugnait fortement. Mais là n'est pas le problème. Ce qui est pour nous d'un intérêt inestimable, c'est qu'elle brosse, à parler de son mari, le portrait même du chef indien tel qu'en mode récurrent il apparaît à travers tout le continent sud-américain. On retrouve ici les traits qui qualifient ordinairement le modèle de l'autorité politique, de la chefferie chez les Indiens : talent oratoire ou dons de chanteur, générosité, polygynie, vaillance, etc. Cette énumération en vrac ne signifie pas qu'aucun système n'organise ces propriétés ni qu'aucune logique ne les rassemble en un tout signifiant. Bien au contraire. Disons simplement que la personne de Fusiwe illustre parfaitement la conception indienne du pouvoir, radicalement différente de la nôtre en ce que tout l'effort du groupe tend précisément à séparer chefferie et coercition et donc à rendre en un sens le pouvoir impuissant. Concrètement, un chef — dirigeant ou guide, faudrait-il plutôt le nommer — ne dispose sur ses gens absolument d'aucun pouvoir, hors celui — tout différent — de son prestige auprès d'eux et du respect qu'il sait inspirer. D'où ce jeu subtil entre le chef et son groupe, jeu lisible entre les lignes du récit d'Elena, et qui consiste pour le premier à savoir à chaque instant apprécier et mesurer les intentions du second, pour s'en faire ensuite le porte-parole. Tâche délicate, toute en finesses, de s'accomplir sous le discret mais vigilant contrôle du groupe. Que celui-ci repère le moindre abus de pouvoir (c'est-à-dire l'us de pouvoir), et c'en est fait du prestige de chef : on l'abandonne, au profit d'un autre plus conscient de ses devoirs. Pour avoir tenté d'entraîner sa tribu en une expédition guerrière qu'elle refusait, pour avoir confondu son *désir* et les intentions du groupe, Fusiwe se perdit. Délaissé de presque tous, il persista néanmoins à faire sa guerre pour y laisser finalement la vie. Car sa mort, presque solitaire, est en fait un suicide : le suicide d'un chef qui ne put supporter le désaveu infligé par ses compagnons, d'un homme qui, faute de pouvoir survivre comme chef aux yeux de ses gens et de sa femme blanche, préféra mourir comme un guerrier. La question du

pouvoir dans ce type de sociétés, posée en termes adéquats, rompt avec l'académisme de la simple description (vue voisine et complice du plus plat exotisme) et fait un signe familier aux hommes de nos sociétés : la ligne de partage entre sociétés archaïques et sociétés « occidentales » passe peut-être moins par le développement de la technique que par la transformation de l'autorité politique. Là aussi se laisse surplomber un lieu qu'il serait essentiel pour la science de l'homme de savoir habiter, ne fût-ce que pour mieux occuper sa propre place dans la pensée de l'Occident.

Il est une circonstance cependant où les sociétés indiennes tolèrent la rencontre provisoire de la chefferie et de l'autorité : la guerre, seul moment peut-être où un chef accepte de donner des ordres et ses hommes de les exécuter (et encore il y faudrait voir de plus près). Or, la guerre est presque constamment présente dans le texte qui nous occupe, et ceci nous porte à nous demander : que seront, après coup, les impressions d'un lecteur même un peu averti ? Il est à craindre qu'elles ne soient très défavorables. Que penser en effet de gens qui ne cessent de s'entre-tuer avec une ardeur jamais relâchée, qui n'hésitent pas à cribler de flèches aujourd'hui ceux qui hier encore étaient leurs meilleurs amis ? Et s'écroulent dès lors les illusions sur les mœurs paisibles du bon sauvage, puisqu'on ne voit ici, et même au pied de la lettre, que la guerre de tous contre tous, l'état pré-social de l'homme selon Hobbes. Il convient d'être clair : pas plus que l'état de nature de Rousseau, le « bellum omnium contra omnes » de Hobbes ne correspond à un moment historique de l'évolution humaine, bien que l'abondance des épisodes guerriers puisse suggérer le contraire à propos des Yanoama. D'abord le récit d'Elena Valero s'étale sur vingt-deux années ; ensuite elle a probablement rapporté en priorité ce qui l'impressionnait le plus, à savoir les combats. Enfin n'oublions pas que, sans chercher à réduire l'importance sociologique de la guerre dans ces cultures, partout en Amérique tant du Nord que du Sud, l'arrivée des Blancs entraîna presque mécaniquement un redoublement de l'hostilité et de la guerre entre les tribus. Ces précisions apportées, il nous paraît même que le terme de guerre ne décrit pas convenablement les faits. Car quelles sont les unités opposées ? Ce sont des groupes locaux *alliés*, c'est-à-dire des groupes qui échangent leurs femmes et qui, de ce fait, deviennent parents entre eux. On aura peut-être de la peine à comprendre que des beaux-frères songent surtout à se massacrer, mais il paraît évident qu'il faut penser la « guerre » chez ces Indiens à partir de la circulation des femmes, lesquelles ne sont jamais tuées. Les Yanoama d'ailleurs le savent très bien qui, lorsque c'est possible, substituent à l'affrontement sanglant avec les flèches, des combats rituels à la massue grâce à quoi s'épuise la vengeance. De sorte que deviennent très floues les frontières entre la paix et la violence, entre le mariage et la guerre, et qu'un grand mérite de ce livre est de nourrir cette problématique d'un matériel incomparablement vivant.

\*

Un dernier mot de conclusion : qu'en est-il du lecteur, s'il est ethnologue, d'une œuvre semblable ? Elle laisse comblé, mais non satisfait. Comparé en effet



au dru foisonnement de ce qui est la vie d'une société primitive, le discours du savant fait plutôt figure du bredouillis hésitant d'un bègue, borgne de surcroît. Livre donc un peu amer de nous laisser dans la certitude que nous nous déplaçons à la surface des significations, qui glissent un peu plus loin à chaque pas que l'on fait pour les approcher. Mais il ne s'agit là déjà plus d'ethnologie. Les choses restant ce qu'elles sont, le langage de la science (que rien ici ne met en question) semble demeurer — par destin peut-être — discours sur les sauvages et non discours des sauvages. Non plus qu'eux, nous ne pouvons conquérir la liberté d'être à la fois l'un et l'autre, d'être en même temps ici et là-bas, sans perdre tout ensemble et ne plus séjourner nulle part. A chacun se refuse aussi la ruse d'un savoir qui, à devenir absolu, s'abolirait dans le silence.