



Visions et perceptions

Sehen und Wahrnehmen

Visiones y percepciones





L'anthropophagie des Tupi-Guarani: du sujet bon à penser à l'objet bon à manger

Ouriel PEREZ et Eric NAVET

Institut d'Ethnologie,
Université Marc Bloch de Strasbourg (France)

Résumé

L'anthropophagie a suscité chez les occidentaux autant de fascination que de répulsion. Dans cette contribution, nous suggérons que le cannibalisme constitue un «fait culturel total» qui concerne, non seulement le champ social, mais aussi les aspects anomiques de l'existence humaine. L'anthropophagie témoigne d'abord de la nécessité d'une distanciation entre les êtres vivants; mais elle marque aussi la nécessité des relations qui doivent s'établir entre toutes les créatures. Ces relations sont rendues possibles par l'appropriation de l'étranger – qui atteint son apogée avec la dévoration du prisonnier – et la familiarisation avec l'étranger. Cet effacement de la différence n'est culturellement acceptable que dans le cadre spatial et temporel qui est celui de la fête et du rite.

En 1928 Alfred Métraux, né à Lausanne en 1902, publie *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. L'un des chapitres de cet ouvrage très documenté est consacré aux pratiques d'anthropophagie rituelle des Tupinambas. Il est repris, sous le même titre, dans un livre plus récent (1967) qui rassemble quelques-uns des articles majeurs que l'auteur ait consacrés aux Indiens d'Amérique du Sud: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (MÉTRAUX 1967: 45-78). Métraux présente ainsi la question qui nous occupe: «La société Tupinamba était éminemment guerrière. La capture de prisonniers, leur sacrifice et la consommation de leur chair étaient les actes successifs d'un drame rituel à profonde portée religieuse et sociale.» (MÉTRAUX 1967: 45)

Le cannibalisme a toujours à la fois fasciné et horrifié les chrétiens qui ont pourtant fait de l'ingestion symbolique de leur Dieu, par l'Eucharistie, l'acte suprême de dévotion. Comment comprendre cette ambiguïté qui amène à juger comme abominable dans un contexte étranger un fait hautement et positivement intégré dans sa propre culture? Nous tenterons d'abord d'appréhender, par un rapide inventaire des principales sources disponibles en langue française, le rôle culturel du fait cannibale chez les populations où il a été le plus observé, décrit et figuré: les peuples tupi de la côte de l'actuel Brésil, connus sous le terme générique de Tupinambas.

Les rivalités coloniales franco-portugaises pour l'accès aux richesses de l'actuel Brésil, tout au long

du 16^e siècle, vont être à l'origine d'une riche production littéraire et iconographique qui constitue l'une des bases historiques de l'ethnologie américaniste. Le premier document que nous puissions citer, même si sa diffusion fut restreinte, date de 1505; c'est la *Relation authentique* destinée à l'Amirauté de France que le capitaine Paulmier de Gonneville fit d'un voyage d'exploration de six mois, en 1504, le long des côtes de l'actuel Brésil (voir: GONNEVILLE 1995; JULIEN 1946). Cette relation d'une quarantaine de pages comporte quelques informations sur les populations rencontrées et notamment les Carijos et Tupiniquins, ethnies tupi-guarani comme la grande majorité des Amérindiens occupant alors cette région du monde. Le navigateur souligne leur caractère affable et il nous décrit leur apparence, habitat, pratiques économiques et alimentaires, structures politiques, etc. Ces peuples, écrit-il, sont guerriers, «cruels mangeurs d'hommes» et ils «n'ont entre eux ne Roy ny maistres» (JULIEN 1946: 40).

En 1557, Hans Staden, mercenaire allemand au service du Portugal, publie un livre au titre alléchant qui, traduit en plusieurs langues et souvent réédité, va rapidement devenir un best-seller, et dans lequel il raconte comment, au cours de son deuxième voyage au Brésil, il a été prisonnier des Indiens Tuppins-Ikins (Tupiniquins), alliés des Français et ennemis des Portugais. Il dit, en termes simples, ceux d'une ethnographie que l'on n'ose qualifier de «participante», comment il a pendant neuf mois, dans les années 1553-1554, vécu dans l'attente, et dans l'angoisse d'être assommé, démembré, boucané et consommé par ses «hôtes», traitement habituel réservé aux captifs. Ce livre fut traduit en français sous le titre: *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages, situé dans le nouveau monde nommé Amérique, inconnu dans le pays de Hesse avant et depuis la naissance de Jésus-Christ, jusqu'à l'année dernière. Hans Staden de Homberg en Hesse l'a connu par sa propre expérience et le fait connaître actuellement par le moyen de l'impression...*¹.

¹ Cet ouvrage fut publié en français dans un recueil de voyages édité par H. Ternaux-Compans en 1837; l'édition à laquelle nous nous référons est celle de 1979 avec une introduction de J.-P. Duviols.



Le récit est illustré par une iconographie de quelque 50 planches, des gravures sur bois dont Staden lui-même est le héros et que Bernadette Bucher qualifie de «rudimentaires» (BUCHER 1977: 18). Elle sera enrichie par Théodore de Bry, à partir aussi des données rassemblées par Jean de Léry dans le troisième volume (1592) de ses *Grands voyages*.

En 1555, à l'initiative de l'amiral Coligny et du roi Henri II, Nicolas Durand de Villegagnon, chevalier de Malte, vice-amiral de Bretagne, alla fonder la *France antarctique* dans la baie de Rio de Janeiro. Cette petite colonie, dont les Portugais s'emparèrent en 1560, se voulait un lieu d'accueil pour tous les persécutés; elle fut à l'origine d'une série d'écrits qui, cette fois, fondèrent l'américanisme de langue française. Ce furent d'abord ² les *Singularités de la France antarctique*, du cordelier André THEVET (1983, 1^{re} éd. 1557), puis sa *Cosmographie universelle* (1953, 1^{re} éd. 1575). Si Thetvet ne resta que quatre mois dans la colonie, et s'il obtint l'essentiel de ses informations des «truchements» ³, son œuvre n'en constitue pas moins une riche source documentaire sur la société tupinamba, son environnement naturel (faune

et flore), ses qualités morales, ses structures sociales et politiques, ses croyances, sa mythologie, le chamanisme et les conceptions de la maladie et, *last but not least*, les pratiques guerrières et la consommation rituelle des prisonniers.

Il y eut ensuite l'ouvrage que Claude Lévi-Strauss a qualifié de *bréviaire de l'ethnologue*, instituant son auteur, le pasteur Jean de Léry (1534-1613), comme premier ethnologue français de l'Amérique du Sud: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, écrit une première fois en 1563 et publié à Genève en 1578 (LÉRY 1992).

² On pourrait citer aussi les lettres, qui furent publiées, que Nicolas Barré lui aussi membre de l'expédition de Villegagnon et présenté comme le secrétaire de Thetvet, expédia en France de février à mai 1556 (cf. JULIEN 1946).

³ Les truchements, souvent des Normands, étaient des jeunes gens que les navires laissaient dans les villages tupinamba afin qu'ils apprennent la langue et servent d'intermédiaires dans toutes les transactions entre colons et autochtones.



Figure 1: «Portrait du combat chez les sauvages Tôüoupinambaults et Margajas Americains» d'après Jean de Léry (1992 [1580]).



Né en 1534 dans le village de La Margelle, Jean de Léry est bourguignon, cordonnier de son état. Converti à la Réforme – il sera fait pasteur après son retour d'Amérique en 1560 –, il est réfugié de fraîche date à Genève, dont il deviendra par la suite citoyen («bourgeois»), lorsqu'en 1556 il se joint à la petite mission de quatorze «Genevois» envoyée par Calvin à l'Amiral Villegagnon, le chef de l'éphémère *France antarctique*. Plus curieux que missionnaire – il ne l'était pas en titre – Léry, qui resta une dizaine de mois, de mars 1557 à janvier 1558, au Brésil, se faisait sagement accompagner d'un «truchement» pour visiter les villages des Tupinambas où il eut l'occasion d'assister, en observateur et non comme victime potentielle comme Staden, aux rites cannibaliques.

A ces sources classiques, il faut, pour être plus complet, ajouter les données précieuses rassemblées par la deuxième génération de missionnaires-ethnologues établis, eux, dans l'île de Maragnan à l'embouchure de l'Amazonie pour une période tout aussi éphémère, dans les premières années du XVII^e siècle. Il s'agit essentiellement des livres des Pères capucins Claude d'Abbeville (1614) et Yves d'Evreux (1615).

On doit aussi mentionner les sources portugaises, comme les écrits de Fernao Cardim (1584), ou Gabriel Soares de Souza (1587). Tous ces ouvrages seront la base de travaux plus récents consacrés aux pratiques guerrières et anthropophagiques des Tupinambas, à commencer par ceux d'Alfred Métraux et de Florestan FERNANDES (1952), et, plus récemment, d'Hélène CLASTRES (1972 & 1975) et d'Isabelle COMBÈS (1992).

Bernadette BUCHER, qui s'est intéressée de près, dans son livre *La sauvage aux seins pendants*, à l'iconographie relative aux premiers contacts entre Européens et Amérindiens, écrit (1977: 7):

Les premières représentations d'Amérindiens sont des bois gravés taillés de façon rudimentaire. L'une des premières que l'on connaisse représente des hommes et des femmes nus, ornés de collerettes de plumes et abrités sous un toit de palmes auquel sont suspendus des membres humains. Elle aurait été gravée d'après une description d'Indiens du Brésil contenue dans une lettre de Vespucci à Laurent de Médicis. Jusque dans la deuxième moitié du seizième siècle, les livres illustrés sur l'Amérique ne renferment qu'un petit nombre de bois gravés qui dépassent rarement la taille d'une vignette [...]. C'est seulement avec les *Singularités de la France antarctique* du cordelier Thevet (1557) que la gravure sur bois illustre systématiquement et avec art, peut-être d'après Jean Cousin, un texte concernant les Amérindiens.



La façon dont s'est constituée et dont a évolué, aux XVI^e et XVII^e siècles, l'iconographie relative aux Amérindiens, particulièrement aux Tupinambas, nous en apprend au moins autant sur la civilisation d'où émanent ces gravures que sur ceux et celles qu'elles représentent. L'insistance marquée, comme avec délectation, à exprimer par la gravure (fig. 1 et 2), dans le moindre détail et en rajoutant même⁴, les pratiques cannibaliques, n'a d'égale que la précision des descriptions écrites.

⁴ Sur la gravure 1, on voit les combattants se mordre, l'un le doigt, l'autre le bras, comme pour anticiper de la dévoration future, sans que rien n'indique une telle pratique dans le texte de Thevet.

Figure 2:
Gravure extraite des *Grands voyages*
de Theodore de Bry (1992).



Dans un petit ouvrage consacré aux Indiens d'Amérique du Sud, Métraux résume l'itinéraire du prisonnier des Tupinambas, depuis le champ de bataille jusqu'à son exécution rituelle:

Tout ennemi capturé par les Tupinamba recevait d'abord un accueil hostile qui, quelques jours plus tard, se transformait en une attitude presque amicale. Le captif était considéré à peu près comme un membre de la tribu, jouissant de la plupart des privilèges de ceux qui l'avaient adopté. Il était libre d'aller et de venir à sa guise et aucune surveillance n'était exercée sur lui, pour la simple raison que, s'il s'échappait, ses propres parents le tenaient pour «poltron et lâche de courage».

Le prisonnier était alors marié à la veuve d'un guerrier tué par sa tribu; à défaut de celle-ci, il épousait la sœur ou la fille de son vainqueur. Si ce dernier n'avait pas de femme à lui donner, il demandait à l'un de ses amis de lui céder une proche parente pour son captif. Une telle requête était toujours bien accueillie, les liens qui apparentaient un homme à un ennemi vaincu étant tenus pour honorables. Le prisonnier était aimé et choyé par la femme qu'on lui donnait. Quand s'introduisit la coutume de vendre les captifs aux Européens, ceux qui les avaient cédés étaient navrés de les voir brutalisés. Si les esclaves s'enfuyaient, ils étaient sûrs de trouver refuge chez leurs anciens maîtres, qui les cachaient dans les bois et envoyaient leur propre fille vivre avec eux. La femme cédée à un captif devait veiller sur lui; elle était en outre chargée de l'engraisser.

Les hommes âgés étaient tués et mangés presque aussitôt après leur capture; les jeunes gens étaient gardés pendant plusieurs mois et même plusieurs années.

Lorsque le conseil des principaux guerriers avait fixé la date du festin, des messagers étaient envoyés pour inviter parents et amis, et tout le monde au village se mettait à l'ouvrage pour préparer les accessoires de l'exécution, la boisson et les vivres pour la fête. La vue de ces activités ne troublait en rien la victime désignée. Au jour dit, les convives arrivaient avec femmes et enfants en dansant. Le chef leur souhaitait la bienvenue par ces mots: «Venez nous aider à dévorer notre ennemi.» Jusqu'à la veille de l'exécution, on observait diverses cérémonies dont il serait trop long de donner le détail. La foule jouait avec le prisonnier comme avec une souris; par exemple, on l'engageait à s'enfuir et tous se lançaient à sa poursuite comme «des chiens qui vont après le cerf courant», pour se donner la joie de le recapturer. Celui qui parvenait à le mater en tirait grand honneur. La massue qui devait servir à l'exécution, décorée comme le prisonnier de plumes et de coquille d'œuf, était suspendue dans une cabane où les femmes venaient danser et chanter.

Les invités et leurs hôtes passaient la nuit à boire, à crier et à danser⁵. Le captif prenait part à l'orgie et s'amusait comme les autres sans manifester la moindre émotion devant le sort qui l'attendait. Il déclarait à qui voulait l'entendre qu'il était digne d'envie et que c'était un vrai privilège de mourir à la façon des grands guerriers au milieu des danses et des boissons. A l'aube, il était conduit sur la place du village pour participer à un nouveau jeu. On mettait devant lui des fruits ou des cailloux et on l'exhortait à «venger sa mort». Il ne se faisait pas prier et il lançait ses munitions contre les assistants. Les femmes [...] lui montraient par leurs gestes comment elles allaient les dévorer [...]. Sur ce, l'exécuteur somptueusement emplumé [...] avançait, en se contorsionnant et en roulant les yeux d'une façon terrible, mimant, avec ses mains, le vol du faucon prêt à fondre sur sa proie.

Un vieux guerrier, empoignant la massue à deux mains et la faisant siffler sur la tête de la victime, lui demandait: «N'es-tu pas de telle ou telle nation? N'as-tu pas tué et mangé de nos parents et amis?» Le captif, d'un ton plus assuré que jamais, répondait: «Oui, je suis très fort et ai vraiment assommé et mangé plusieurs de tes parents. Je ne suis point lâche [...]». Sur ce, l'exécuteur déclarait: «Comme tu es en notre pouvoir, tu seras tué par moi, boucané et mangé par nous tous. – Eh bien, répondait le prisonnier, mes parents me vengeront.» Si l'exécuteur était un grand guerrier, sa victime s'en réjouissait et s'en tenait pour très honorée. Le bourreau, brandissant alors sa massue, cherchait à assener un coup sur la nuque du malheureux qui, retenu des deux côtés par la corde attachée à sa taille, déployait toute son adresse pour éviter l'arme et, si possible, s'en emparer. Il s'ensuivait une lutte inégale qui pouvait durer plusieurs heures. Parfois, par bravade, on remettait une massue au prisonnier pour qu'il lui fût possible de se défendre avec plus d'efficacité. Les hommes qui maintenaient les extrémités de la corde passée autour de sa taille tiraient à hue et à dia pour l'empêcher de se mouvoir. A l'instant où la massue du bourreau s'abattait sur la tête du condamné, les assistants poussaient de grandes clameurs, sifflaient et faisaient claquer la corde de leurs arcs. Des vieilles femmes se précipitaient pour recueillir dans une calebasse le sang et la cervelle qu'elles ingurgitaient tout chauds. La femme avec laquelle la victime avait vécu versait quelques pleurs sur son cadavre, ce qui ne l'empêchait pas d'être une des premières à manger la chair de son époux. Le corps était roussi sur un feu, échaudé, coupé en morceaux, dont les uns étaient rôtis et les autres bouillis. Pendant la cuisson, les femmes, surtout les vieilles, exprimaient leur joie et leur impatience par une agitation frénétique. Elles léchaient la graisse qui coulait sur les bâtons du gril et répétaient sans cesse: «*Ygatu*. c'est bon.» On obligeait les enfants à venir toucher le cadavre et tremper leurs mains dans le sang. On leur disait: «Tu es vengé de ton ennemi, venge-toi. Voilà l'un de ceux qui t'ont rendu orphelin de père.» (MÉTRAUX 1982: 49-53)

Il existe de nombreuses théories du «fait cannibale». Il faut déjà réfuter l'idée, adoptée notamment par Moisés BERTONI (1922), que l'anthropophagie soit un pur fantasme occidental, et admettre avec C. Lévi-Strauss: «une masse considérable de documents subsistent qui ne permettent pas de douter de la réalité et de la diversité des pratiques cannibales, non seulement en Amérique du Sud où les premiers voyageurs les ont décrites avec un grand luxe de détails, et en Nouvelle-Guinée où leur extinction remonte à peine à quelques années, mais aussi en Indonésie, en Océanie et en Afrique» (LÉVI-STRAUSS 1984: 141). Un grand nombre de théories exogènes du cannibalisme, au-delà du dire autochtone, ont été

proposées, notamment par les ethnologues, l'interprétation la plus classique étant peut-être ainsi exprimée par SERVIER (1964: 239): «Le cannibalisme tend à intégrer le mort prestigieux dans l'ensemble du groupe afin que soient conservées ses qualités et

⁵ De Léry, auquel Métraux emprunte l'essentiel des données dont il fait ici la synthèse, raconte de façon très vivante ces préparatifs et la mise à mort du prisonnier, événements auxquels, comme il prend soin de le préciser, il eut l'occasion d'assister pendant son séjour au Brésil (LÉRY 1992: 143-150).



ses vertus». Mais il ajoute: «Il est probable que si l'on décrit ce rite en employant les termes d'absorption d'acides nucléiques orientés ou de matière mnémotique, il nous paraîtrait hautement recommandable.»

C'est Marvin HARRIS (1979) qui a émis l'idée que la consommation de chair humaine pouvait venir compenser une déficience alimentaire en protéines. Ce point de vue a été qualifié de «provocateur» par Michel Panoff et Michel Perrin (GRESLES et al. 1990: 46), pourtant l'idée d'un «garde-manger humain» semble bien exister chez certaines populations⁶. Quoi qu'il en soit, il ne nous semble pas nécessaire de «choisir» l'une de ces théories comme canon, système explicatif total. Nous dirions plutôt qu'aucune d'entre elles ne peut être rejetée a priori et qu'elles ne s'excluent pas l'une l'autre. Le caractère universel de la pratique est évidemment à ramener à une psychologie largement partagée par notre espèce, même si la présentation de FREUD (1924), à partir de sa théorie de «la horde primitive» et du complexe d'Œdipe, marquée par l'évolutionnisme propre à son temps, ne nous paraît pas la plus adéquate.

LÉVI-STRAUSS (1984) et COMBÈS (1992) proposent, eux, une approche structuraliste du cannibalisme. Devant une telle somme d'informations par les plus brillants observateurs et les plus fins analystes, entre le XVI^e et le XXI^e siècle, on ne peut qu'être effrayé et embarrassé. Le premier signe encourageant et qui justifie que l'on s'attelle à nouveau à ce train, c'est le constat que le sujet n'est pas épuisé, que ses contours restent imprécis. C'est Lévi-Strauss lui-même qui le remarque, après avoir consacré un an de son séminaire (1974-1975) au Collège de France au thème *Cannibalisme et travestissement rituel*, la question du cannibalisme reste difficile à cerner:

Les frontières du cannibalisme nous sont apparues si floues qu'il en devient indéfinissable comme pratique constituée; il serait également vain (et peu intéressant au demeurant) de l'aborder, à la façon des psychanalystes, par le biais de notre propre subjectivité. La seule question que puisse se poser l'ethnologue est de savoir ce qu'est le cannibalisme (dans la mesure où il est quelque chose) non pas en soi ou pour nous, mais pour ceux-là seuls qui le pratiquent. On n'y parviendra pas en l'isolant d'une manière artificielle, mais au contraire en le réintégrant dans un champ sémantique plus vaste où s'inscrivent d'autres états qu'il transforme ou qui le transforment. (LÉVI-STRAUSS 1984: 144)

On distingue déjà un *exo-cannibalisme* et un *endo-cannibalisme*. Si l'endocannibalisme est lié aux croyances relatives à la mort et aux pratiques funéraires, l'exocannibalisme est associé à un état de guerre latente qui, selon Pierre CLASTRES (1977: 69), «appartient à l'essence de la société primitive». Et il précise:

On ne peut pas penser la société primitive [...] sans penser en même temps la guerre. Immanente à l'être social primitif, donnée immédiate et universelle de son mode de fonctionnement, la violence guerrière apparaît dans l'univers des Sauvages, comme le principal moyen de conserver dans l'indivision l'être de cette société, de maintenir chaque communauté en son

autonomie de *totalité une*, libre et indépendante des autres: obstacle majeur dressé par les sociétés sans Etat contre la machine d'unification que constitue l'Etat. [Il s'agit encore de] maintenir les communautés dans la multiplicité en creusant et recreusant sans cesse l'écart entre elles [, de] laisser jouer à plein la force centrifuge pour conjurer d'avance toute force d'unification. (CLASTRES 1977: 69)

Il faut toutefois souligner que si la guerre semble bien constituer en effet l'un des modes de relation entre chaque communauté traditionnelle et les voisines, il en existe bien d'autres, presque toujours combinables selon les circonstances avec la relation belliqueuse, et qui sont de nature économique, religieuse, diplomatique, etc. La spécificité de la guerre dans le cadre d'un échange relationnel généralisé⁷, est clairement définie par CLASTRES (1974): elle est un moyen de maintenir une différence – nous pourrions dire une «identité» – et d'éviter l'apparition d'une structure d'autorité qui ferait basculer la société traditionnelle dans un autre modèle auquel elle se refuse. Pourquoi maintenant, dans certaines cultures, à certains moments de leur histoire, la guerre s'accompagne-t-elle de cannibalisme ?

Les témoins, ceux qui ont été en mesure d'observer ou de décrire, voire de vivre de l'intérieur les rites de la guerre et de l'anthropophagie ont retenu, sans guère la dépasser, ou l'interpréter, la version autochtone. Le missionnaire capucin Claude d'Abbeville remarque au début du XVII^e siècle: «Il faut premièrement savoir qu'ils ne font point la guerre pour garder ou pour étendre les limites de leur pays, ni pour s'enrichir des dépouilles et du butin de leurs ennemis, mais pour l'honneur seulement et pour se venger» (PIANZOLA 1991: 112). «Nous mangeons nos ennemis pour nous venger», disaient les Tupinambas, mais on peut se venger en torturant, en tuant simplement l'adversaire, pourquoi précisément *le manger*? A quoi correspond cette notion de «vengeance» dans l'esprit de ceux qui l'emploient? Les maigres éléments linguistiques dont nous disposons ne nous permettent guère une analyse plus fine.

Il faut se référer à ce que Lévi-Strauss appelle «la théorie indigène», au-delà des mots, aux sources mêmes de la vision du monde, et le mythe nous paraît la voie royale pour y parvenir. S'il ne nous donne pas véritablement une «explication» du monde, il en dessine une logique, il définit un «mode d'être et de penser», la façon dont un peuple appréhende les mondes humains, non-humains, visibles et invisibles et dont il organise ses relations avec eux.

⁶ Vespucci dit de certains Indiens du Brésil qu'ils conservaient de la chair humaine salée, ce qui semble aller dans le sens d'une anthropophagie alimentaire (JULIEN 1948: 344).

⁷ Il est prouvé que la notion de «société close» longtemps appliquée aux sociétés «primitives» n'est que l'un des nombreux avatars du préjugé occidental envers ces sociétés. La situation d'isolement total d'une société traditionnelle ne correspond que très exceptionnellement à un véritable choix (à une situation non contrainte), la tendance dominante étant la relation, éventuellement guerrière, avec l'Autre.



Métraux, parmi d'autres, a montré dans différents articles la grande homogénéité de la culture tupi-guarani, malgré son extension exceptionnelle en Amérique du Sud, du nord de l'Argentine à la Guyane française, de l'Amazonie bolivienne à la côte du Brésil. Cette unité, qui n'exclut pas évidemment d'importantes variations, s'exprime au niveau linguistique mais aussi à celui des traditions mythiques. Il n'est donc pas abusif de voir, par exemple, ce que nous disent les Indiens Emérillon⁸ de Guyane à propos, non seulement du cannibalisme, mais aussi du mode d'être et de penser qui en était le cadre.

Les Indiens Emérillon rassemblent environ 400 personnes qui constituent l'une des six ethnies amérindiennes présentes dans ce département français d'outre-mer⁹. Avec leurs voisins Wayāpi, ils représentent l'avancée la plus septentrionale du vaste mouvement entrepris voici quelques siècles par les Tupi-Guarani à partir des côtes du Brésil. Ils ont conservé, comme leurs voisins tupi et karib, un souvenir très vif de pratiques anthropophagiques qui ont pourtant cessé d'être des faits culturels actifs il y a peut-être deux siècles. Leur panthéon est riche en créatures cannibales, et, une fois passée la résistance imposée par une morale extérieure étrangère – chrétienne pour être précis – qui réprouve ces faits, ils sont parfois prolives sur le sujet. Par ailleurs, les Emérillon partagent avec les autres peuples tupi le rêve d'un monde parfait que les Guarani appellent la «Terre sans mal», *iwi malā e'i* qu'Hélène CLASTRES (1975: 83) a ainsi défini:

La Terre sans Mal nous est d'abord décrite comme un lieu d'abondance: le maïs y croît de lui-même, les flèches s'en vont seules à la chasse. [...] Opulence et loisirs infinis. Plus de travail, donc: danses et beuveries peuvent y être les occupations exclusives. Pas davantage de règles de mariage: «Vos filles, donnez-les à qui bon vous semble», disaient les *karai*. Ce qui traduit sans doute le refus des deux prescriptions essentielles des Tupi, celle du cousin croisé et celle de l'oncle maternel, mais plus profondément le refus de toute prohibition: car si tout est permis aucune union n'est plus incestueuse. C'est dire que *le mal* – travail, loi – c'est *la société*. L'absence de mal – la terre sans mal – c'est le contre-ordre.

Pourquoi un tel «paradis» n'est-il pas possible ? Pourquoi ne peut-il être autre chose qu'un *rêve* ? Nous pouvons trouver au moins des éléments de réponse chez les Emérillon. Ils racontent que Wilakala, traduit généralement par «Dieu» par les Emérillon francophones, naquit sans père ni mère. Il rêvait de créer un monde «beau, ordonné et harmonique»¹⁰, mais la première de ses créatures, Tembetsi (traduit par «diable»), contrefaite¹¹ et malintentionnée, se place en rivale et non en partenaire. Si les êtres façonnés par Wilakala vont devenir des éléments utiles dans l'ensemble de la Création, ceux que fabrique Tembetsi ne sont que de pâles contrefaçons, laides et inutiles. Lorsque Wilakala fait le tapir (*Tapirus terrestris*), gibier royal pour les Emérillon, Tembetsi, lui, ne fait qu'un cabiai (*Hydrocherus hydrochaenisis*), animal que les Emérillon ne consomment pas.

La suite du récit de création¹² fait la démonstration que le «rêve d'un monde» ne peut en rien donner un «monde de rêve». Les êtres humains sont présentés comme largement responsables du désordre, des écarts, des divorces entre eux et le monde, entre eux et la divinité. Après deux catastrophes, une terrible canicule et un tremblement de terre qui détruisent les premiers essais de création, intervient le thème classique du Déluge. Un seul homme en réchappe en compagnie d'un sapajou fauve (*Cebus apella*) femelle qui se transforme en une belle jeune fille pour épouser l'homme; mais celui-ci ne respecte pas les interdits prescrits par son épouse-sapajou¹³ et c'est un premier divorce: celui du couple «homme/animal». Ensuite, les êtres humains se diversifient entre eux en se sexualisant, en acquérant des spécificités morphologiques et culturelles. Ils apprennent aussi l'effort et la douleur (celle des règles, de la parturition, de la maladie) et ils perdent l'immortalité. Un mythe tupi classique, présent chez les Emérillon, celui de l'inceste de Lune (personnage masculin), confirme la théorie proposée par Lévi-Strauss sur l'interdit de l'inceste comme fondateur de la culture (règles biologiques/règles sociales). Le «communisme sexuel» ne peut être qu'un fantasme, fantasme partagé par les Emérillon comme par les Occidentaux, y compris sous la forme pseudo-scientifique de l'évolutionnisme social de Morgan.

Le cycle de la Création selon les Emérillon se termine par la rupture entre Wilakala et ses créatures. En perdant leur divinité, les êtres humains doivent aussi abandonner leur rêve d'une «terre sans mal». Abandonner ? Pas tout à fait, puisque Wilakala fait don au seul homme qui ait eu le courage de l'accompagner dans son pays, «au-delà du réel», et au-delà de la mer/mère, de la *malaka*, hochet rituel qui est l'attribut spécifique et rituel du chaman, du *padze*. Celui-ci aura pour fonction de maintenir un pont entre ce monde livré à Tembetsi et un «au-delà» vers lequel on ne cesse d'aspirer et qu'on réintègre dans le rêve et dans la mort.

⁸ Nous effectuons des recherches avec cette ethnie depuis de longues années.

⁹ Les autres sont les Kaliña et les Wayana, ethnies karib, la première côtière, la seconde forestière, les Palikur et les Arawak, ethnies arawak, et les Wayāpi qui sont comme les Emérillon des Tupi-guarani. La population amérindienne de Guyane représente plus de 6000 personnes.

¹⁰ Cette expression, empruntée aux Indiens Ojibwé du Canada (JOHNSTON 1976: 13), nous paraît parfaitement définir le projet de création du monde exposé dans la mythologie émerillon.

¹¹ La forme et la nature de Tembetsi et de ses semblables – puisque Tembetsi est aussi un terme générique désignant une catégorie d'esprits – inversent les fonctions biologiques; ils sont, par exemple, dépourvus d'anus et défèquent par la bouche.

¹² Pour une narration complète, nous renvoyons à NAVET (1995).

¹³ Par exemple, contre la recommandation de son épouse-sapajou, l'homme tue des singes plutôt que de rentrer bredouille de la chasse.



Mais la «terre sans mal», c'est aussi le monde du rêve, le «temps du mythe», là où se trouvent abolies toutes les contraintes du vivant, à commencer par l'espace et le temps. Il est remarquable que dans le temps/espace mythique tout se passe très vite: les enfants grandissent en quelques jours, les événements n'ont pas de durée et les distances ne comptent pas. Dans le premier état du monde selon les Emérillon, il n'y a ni jour ni nuit, pas de rythme nycthémeral, pas de biorythmes. Mais il suffit qu'un homme, qu'une femme désobéisse à Wilakala et c'est la zizanie, c'est la contrainte – la mesure pourrait-on dire – qui s'impose: Wilakala prévient le premier homme que sa femme est enceinte et qu'elle va accoucher, et il lui dit: «Lorsque ton bébé naîtra, tu le prendras dans tes bras». Mais l'homme, dégoûté par l'aspect du nouveau-né, le laisse pleurer, il ne s'en occupe pas. C'est pourquoi, disent les Emérillon, les enfants mettent si longtemps à grandir et à acquérir la maturité.

D'autres mythes d'origine, qui viennent compléter le mythe émerillon de base dont nous venons de parler, marquent toujours cette opposition entre un monde de rêve et les contraintes du vivant. Ce sont, par exemple, les différents récits par lesquels les Emérillon présentent l'origine des plantes cultivées; dans l'un d'eux, on voit une vieille femme qui se sacrifie pour donner, à partir de son corps, les produits dont se nourrissent les êtres humains, et dans un autre on nous dit pourquoi, par la faute d'une femme fainéante, le manioc et le maïs mettent des mois à atteindre la maturité. C'est l'introduction du temps qui passe, d'une distance temporelle qui permet tout simplement la vie, non une vie idéale, non une vie idéale, mais une vie tout court avec ses contraintes, ses différenciations, limites nécessaires sous peine de chaos et de confusion.

C'est bien d'un divorce, au moins d'une séparation nature/culture qu'il s'agit. Au fond, le mythe émerillon nous dit que c'est le *passage*, de l'unité dans la diversité, de l'harmonie dans le conflit, du rêve d'une «Terre sans mal» dans le réel, ce processus de création présenté dans le récit, qui fait qu'il y a de la vie, un monde vivant. La «Terre sans mal», dès qu'elle est seulement imaginée, nommée, représentée, n'est plus la «Terre sans mal», car le bien renvoie nécessairement au mal. En se réalisant, le rêve s'évanouit.

L'être humain peut cependant rester l'allié des animaux: il peut les domestiquer, les apprivoiser. L'homme, la femme ne peuvent vivre seuls, ils doivent se compléter, s'opposer parfois; l'être humain ne peut être divin, etc. La guerre et le cannibalisme viennent s'inscrire dans cette logique. Les êtres humains doivent être différents, physiquement, culturellement, et l'affrontement guerrier entre les communautés, comme l'a bien montré CLASTRES (1977), existe davantage, lorsqu'il existe, pour marquer l'identité de chacun que pour détruire l'Autre. Mais si la guerre marque des frontières, l'anthropophagie semble, au contraire, les effacer. La contradiction n'est qu'apparente: l'identité est à la fois identité *pour soi* et identité *avec l'Autre*.

C'est qu'au-delà de la reconnaissance, très visible dans les mythes de création, de la nécessaire différence entre les créatures, de l'éloignement entre

l'être humain et la Nature, entre l'être humain et sa propre nature, subsiste la «nostalgie du paradis perdu». Une volonté se manifeste à tous les niveaux de préserver des passerelles avec les lieux du sens. La principale de ces passerelles est le rêve¹⁴ qui permet à chacun de se ressourcer sur lui-même. Et le spécialiste du rêve, c'est le chamane, le *pagé* des Tupinamba et le *padze* des Emérillon. Le mythe met en scène la vie des hommes, il fournit le scénario d'un drame qui s'actualise sous la forme des rites. Le rite s'accomplit dans un espace où les débordements sont permis, où toutes les transgressions sont possibles pour un temps qui, comme l'espace, est défini par la culture. Ce lieu de ressourcement, chez les Tupi – comme pour beaucoup d'autres –, c'est la place du village, la *okat* où se déroulent les rites et les fêtes. Et c'est là, précisément, que se développent les rituels cannibaliques.

La relation de l'être humain avec l'animal traduit très bien cette ambivalence du regard et des comportements vis-à-vis d'une «nature» définie comme l'au-delà, le lieu de tous les fantasmes, le lieu de tous les possibles. L'homme doit chasser pour vivre, et lorsque l'animal est tué pour être mangé, il n'y a pas de pitié. Par contre, les Amérindiens élèvent et retiennent dans leurs villages, en liberté à peine surveillée, de nombreux animaux: singes, perroquets, agamis, voire pécaris, jaguars, etc., que les Emérillon nomment *eleimba*, et qui constituent autant de *liens*, de liens nécessaires avec la forêt, avec la nature proche.

Le destin du prisonnier est proche de celui de l'animal: ne vient-il pas comme lui d'un ailleurs non-maîtrisé, non réglé, hors du temps et de l'espace social? Certains des ennemis tués sont consommés sur le champ, comme du gibier; d'autres doivent être préservés car la consommation immédiate est une assimilation, une *confusion* qui efface le temps, et le temps est nécessaire à la vie. Le premier qui a touché un adversaire, en lui posant la main sur l'épaule, en fait son prisonnier, il l'appelle son «animal domestique»¹⁵.

Le prisonnier est *l'entre-deux*, il maintient un lien avec l'ailleurs qui seul donne sens. Il vient du monde «autre», d'une autre humanité, avec d'autres mœurs. Objet de mépris à son arrivée, battu par les femmes, traîné sur la place du village, obligé de danser, de faire le clown¹⁶, il est pourtant symboliquement adopté par le groupe qui le conforme à son modèle, d'abord physiquement en lui rasant les sourcils et les cheveux sur le devant de la tête, puis socialement lorsqu'on lui fait prendre la place d'un mort – dont on lui donne les effets et les objets –, et enfin maritalement en lui

¹⁴ Voir NAVET (1990).

¹⁵ Staden, dans le récit de sa captivité, écrit que sur le chemin de retour vers le village des vainqueurs, ceux-ci «se moquaient de lui en l'appelant *che remimbab inde*», «tu es mon animal attaché» (MÉTRAUX 1967: 47).

¹⁶ L'absurde, la folie animent le *trickster*, personnage classique des mythologies amérindiennes parfois incarné dans les danses et dans les cérémonies où son comportement insensé fait pendant avec le sérieux du rite.



offrant une épouse, une veuve ou une parente de celui qui l'avait pris «Temporairement du moins, il avait cessé d'être un ennemi pour devenir membre de la communauté villageoise» (MÉTRAUX 1967: 49). Son «maître», dès lors, lui témoignait les plus grands égards, car posséder un prisonnier était un grand honneur.

Dans un numéro de la *Nouvelle revue de psychanalyse* consacré au cannibalisme, Hélène CLASTRES constate (1972: 72-73):

L'état de guerre, un système sans fin de règlements de compte où chacun était tour à tour assaillant et assailli, autant dire presque vainqueur et vaincu. Sommairement donc, entre villages d'une même province on échangeait les femmes, d'une province à l'autre les prisonniers. A l'intérieur on était beaux-frères au-delà, ennemis.

Le prisonnier, en étant intégré, et plus tard *digéré*, par le groupe adverse, doit passer du statut d'ennemi à celui d'allié il devient beau-frère et gendre¹⁷ dans le groupe, mais, du même coup, il devient aussi un ennemi pour son propre groupe. On ne peut être dans les deux camps à la fois¹⁸.

Le captif avait toute liberté de chasser, de pêcher, de cultiver s'il s'agissait d'une femme. Il pouvait participer, le corps peint et paré de plumes, aux fêtes de la communauté. Mais certaines restrictions¹⁹ marquaient cette «identité ambiguë» du prisonnier auquel on rappelait parfois que son sort était scellé et qu'il serait mangé un jour ou l'autre, quelques mois, dix ans, voire vingt ans après avoir été capturé.

La torture qui précède l'exécution des prisonniers et éventuellement leur consommation ne vise pas à humilier l'adversaire mais à le reconnaître dans son identité autre en même temps que dans une humanité partagée. Celui qui tue doit être tué, mais sa mort assure aussi la vie; il est hautement symbolique que les Tupinambas coupaient les organes génitaux des ennemis morts pour les faire consommer par les enfants et les hommes. Ce jeu, dont les aspects sadiques sont indéniables, qui consiste à traiter le prisonnier successivement comme un parent, un allié ou comme l'ennemi absolu ne fait qu'exprimer la double nécessité qu'il y a d'exclure pour différencier, et d'inclure pour identifier. Le temps pris à préparer la mise à mort et la consommation, c'est le temps nécessaire à la vie, à une distanciation qui, par la manducation, par l'incorporation, implique ou permet une annulation de l'espace (l'étrangeté du lointain) et du temps (la familiarité du proche), et elle réalise, le temps du rite, dans l'espace circonscrit de la *okat*, l'idéal de la Terre sans mal, de la suppression des différences, l'idéal de la convivialité absolue²⁰.

L'absence ou la non-participation directe des chamanes dans les dernières phases du rituel cannibale peut étonner; il se peut qu'il s'agisse tout simplement là d'un défaut d'observation, mais à y regarder de près, cette discrétion peut s'expliquer par la logique même du mode d'être et de penser «primitif» dont nous venons de parler. La fonction du rite est d'affirmer, d'établir des liens avec l'invisible, c'est-à-dire, selon la «théorie indigène» avec le sens des choses. Le chamane, personnage clef de voûte

des sociétés traditionnelles, est le passeur privilégié entre les mondes du vivant et l'«au-delà», et l'on peut logiquement s'attendre à le voir comme acteur principal chaque fois que la nécessité, que l'occasion se présente de franchir les frontières du vivant, ce qui implique de déroger, provisoirement, aux règles qui gouvernent la Création. Il est effectivement présent à la naissance, il participe activement aux rites de puberté des filles – un trait culturel classique chez les Tupi-Guarani –, et il est là au moment de la mort, en bref chaque fois qu'il y a un «passage» d'un état à un autre.

Cette fonction chamanique si cruciale, n'est-elle pas incarnée, lorsque le captif est mis à mort, précisément par le couple «exécutant-exécuté»? L'ingestion, partagée par l'ensemble de la communauté, de l'ennemi réduit symboliquement l'antagonisme des groupes humains, leurs différences; elle est un retour à une confusion des genres dont nous avons vu qu'elle ne peut être que dans un *rêve* d'une «terre sans mal», et qu'elle est incompatible – c'est le mythe qui nous l'enseigne – avec le monde créé, vivant, tangible. La vengeance va maintenir un état de tension entre des communautés d'êtres humains diversifiées, un état qui permet, qui recommande même, l'effusion mais qui exclut, hors du champ rituel – symbolisé par la *okat* – la confusion.

Ces propositions paraissent confirmées par les rituels qui suivent l'exécution du prisonnier. Le prisonnier *avant* sa mise à mort et l'exécuteur *après* cette exécution, doivent subir des périodes de réclusion où ils régressent vers un état infantile²¹, anomique; ils doivent jeûner, observer des interdits – les Emérillon disent *edzkwaku* –, tout comme le père d'un nouveau-né, par la couvade²² – la jeune fille qui a ses premières règles, ou comme le chamane lors de son initiation et de sa quête des esprits auxiliaires. Ce qui

¹⁷ A ce propos, MÉTRAUX (1967: 50), signale comme une contrainte exceptionnelle le travail que doit faire le prisonnier pour son «maître» alors qu'il pourrait s'agir, tout simplement, du service marital dû par le gendre à son beau-père, qui est une pratique culturelle courante, en particulier chez les Tupi-Guarani.

¹⁸ Seul le chamane a le pouvoir de passer d'un «camp» à l'autre.

¹⁹ Il ne pouvait, par exemple, pénétrer dans l'habitation en passant à travers le feuillage, comme il était de pratique courante, et il devait remettre les produits de sa chasse à son maître.

²⁰ Jean-Pierre DUVIOLS (1979: 19) remarque justement: «Il est significatif de constater que lorsqu'une transgression est admise par une société humaine, elle est codifiée ou ritualisée: c'est le cas, très fréquent, de la guerre, et beaucoup plus rare, de l'anthropophagie.»

²¹ Nous pourrions ajouter le «maître» du prisonnier puisqu'il est dit, par exemple, que «les amis de celui qui ramenait un captif l'attendaient au bout d'un chemin qu'ils avaient ouvert dans la brousse à son intention, honneur également rendu aux grands chamans» (MÉTRAUX 1967: 47).

²² La couvade est une pratique répandue chez un certain nombre d'ethnies sur-américaines qui oblige l'homme au moment de la naissance de son enfant, à s'isoler dans son hamac et à jeûner pendant un certain temps.



importe est moins la présence et la participation effectives du chamane que l'exercice de la *fonctio* associée au statut. Et, chez le captif comme chez l'exécuteur, il y a une ambiguïté majeure qui est d'être «entre-deux»; seul un rituel – qui permet un repérage, un «cadastrage» du monde vivant – peut installer les êtres créés dans le camp du vivant ou dans celui de l'au-delà. Mais il n'est pas de situation plus inconfortable que d'être condamné à errer entre deux eaux, entre l'ici et l'ailleurs.

Ainsi devons-nous comprendre que l'anthropophagie, comme tout fait de culture, est un compromis entre des forces de vie qui nous attachent à ce monde et des forces pulsionnelles – incarnées chez les Emérillon par les esprits *kaluwat* – qui nous attirent vers la «Terre sans mal», via l'espace transitionnel du corps de la mère représenté symboliquement par les lieux cérémoniels. La vengeance, mise en avant comme cause première de l'anthropophagie n'est qu'un masque à une réalité plus intime qui correspond à la volonté de garder les distances tout en préservant la communication entre le Créateur et la «Terre sans mal».

Les figures et les écrits de l'horreur du fait cannibale font surgir spontanément chez le lecteur européen d'aujourd'hui d'autres images: celles des bûchers de l'Inquisition, celles du panthéon démoniaque des cathédrales avec leurs gargouilles hideuses, plus récemment à la Shoah... Rappelons que l'accusation de cannibalisme faisait partie des charges communes à l'encontre des supposés «sorciers» et «sorcieres» (voir GINZBURG 1992) en Europe au Moyen-Age et à la Renaissance. Il y a peu de doute que la redondance du thème cannibale renvoie à l'universel d'une condition humaine partagée par le «barbare».

Nu, féroce et anthropophage, sans foi, sans loi, sans roi, litanies récurrentes dans la littérature, le Tupinamba, exposant sa face *répulsive*, forme antithèse avec le chrétien et le citoyen dont la morale est définie par les dix commandements, le cinquième par exemple qui ordonne *Tu ne tueras pas*. Mais au-delà des mers, la *Conquista* fit des millions de morts et, *par deçà*, le 24 août 1572, jour de la Saint-Barthélémy, des milliers de protestants étaient massacrés dans plusieurs villes de France. Comment ne pas douter ? L'histoire de *par deçà*, ainsi qu'on désignait l'Ancien Monde vu de l'autre côté de l'Océan, ne donnait que trop d'arguments pour relativiser les atrocités des sauvages d'au-delà des mers. Léry, relayé par les philosophes comme Montaigne²³, et appuyé par les poètes (comme Ronsard²⁴), ont beau jeu de retourner l'accusation de «sauvagerie» contre ceux-là mêmes qui la formulent:

Néanmoins afin que ceux qui liront ces choses tant horribles exercées journellement entre ces nations barbares de la terre du Brésil pensent aussi un peu de près à ce qui se fait par deçà parmi nous, je dirai en premier lieu sur cette matière que si on considère à bon escient ce que font nos gros usuriers (suçant le sang et la moelle, et par conséquent mangeant tout en vie tant de veuves, orphelins et autres pauvres personnes auxquelles il vaudrait mieux couper la gorge tout d'un coup que de les faire ainsi languir), qu'on dira qu'ils sont encore plus cruels que les sauvages dont je parle. (LÉRY 1992: 149-150)

Du coup, une fois effacé le préjugé, peut apparaître l'autre face, la face *séduisante*, du «sauvage». Ce qui frappe dans la masse de témoignages dont nous disposons, c'est justement l'ambiguïté du regard porté par le chrétien – car jusqu'au XIX^e siècle, l'Européen est *avant tout* chrétien – simple observateur ou philosophe, sur ce qu'il voudrait être son antinomie: le sauvage. L'Européen, aux prises avec les pires dérives, avec une violence, un désordre extrêmes, ses certitudes ébranlées, en quête d'identité, «se cherche». Et il va se trouver au-delà des mers. Il fallait pouvoir distancier le regard, atteindre un «au-delà» pour mieux se voir «en deçà». Et l'on s'aperçoit que le «sauvage», hors de nous mais aussi en nous, n'est pas *que* «féroce», *que* «anthropophage»; s'il l'est parfois, c'est parce qu'il est avant tout humain, même si cette humanité est difficile à admettre²⁵. Il est «nu d'habis», certes, mais, dit encore Ronsard, «Il est aussi nu de malice», il «erre innocemment», «en [son] âge doré» (cité par JULIEN 1948: 398). Le poète, dans son apologie d'une vie naturelle, celle qu'incarne le «sauvage cannibale», ne peut-il disputer la préséance à Montaigne, Léry et à Rousseau comme père de la philosophie du «bon sauvage», lorsqu'il confesse dans la même œuvre: «Vivez, heureuse gent sans peine et sans soucy / Vivez joyeusement: je voudrois vivre ainsi». Le «sauvage» d'au-delà et le sauvage de «par deçà» partagent au fond le même rêve celui d'une société où l'on prendrait *le temps de vivre*²⁶.

Plus récemment, l'ethnologie a montré que ce «sauvage» n'est pas non plus «sans foi, sans loi, sans roi», et que si l'Européen le voyait tel, c'est qu'il avait besoin de quelque chose qui s'oppose à lui pour

²³ Dans ses *Essais* (1580), Montaigne, tout en louant les vertus des sauvages, écrit à propos du cannibalisme: «Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourmens et par géenes, un corps encore plein de sentiment, le faire rostir par le menu, le faire mordre et meurtrir aux chiens et aux pourceaux (comme nous l'avons, non seulement leu, mais veu de fresche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion), que de le rostir et manger après qu'il est trespasé» (JULIEN 1948: 422-423).

²⁴ Dans la *Complainte contre fortune* (1559), le chef de file de la Pléiade se fait précurseur d'un anticolonialisme sans ambiguïté en critiquant la présence française sur les côtes du Brésil, une présence qui ne peut, selon lui, qu'avoir les plus fâcheuses conséquences sur la vie des populations amérindiennes locales (voir JULIEN 1948: 398-399).

²⁵ Le doute sur l'humanité du «sauvage» – sur la propre sauvagerie de l'Européen en fait – est clairement exposé dans la fameuse «controverse de Valladolid» qui opposa, en 1550, Bartolomé de Las Casas, apôtre d'une évangélisation sans violence, et Sepulveda, partisan de la force contre les Indiens idolâtres.

²⁶ C'est ce qu'écrit Jean Servier: «Les termes du mythe varient d'une civilisation à l'autre mais cependant, quelques traits communs reviennent avec insistance: l'homme était immortel; il ne travaillait pas pour se nourrir, les arbres pourvoient à sa subsistance; le ciel était proche de la terre et tous les animaux étaient de pacifiques herbivores obéissant à l'homme.» (SERVIER 1964: 333)



mieux se définir. La découverte de l'Amérique est d'abord pour l'Européen une découverte de lui-même, de ses imperfections, mais aussi de ses rêves. L'autre est donc «sauvage», mais je le suis davantage encore car j'ai perdu l'«innocence». Le sauvage-miroir interpelle le chrétien dans ses convictions intimes: n'est-ce pas la présence, au-delà de l'île-refuge, des sauvages cannibales qui déclenche la polémique entre catholiques et protestants à propos de la présence réelle ou symbolique du corps du Christ dans l'Eucharistie ?

«Ile-refuge», à l'image de tant d'utopies, l'Île aux Français, la France antarctique de Villegagnon, est un rêve avorté. Le chevalier de Malte souhaitait faire de l'île qu'il avait choisie dans la baie de Guanabara (que les Portugais appelaient la rivière de Janvier: Rio de Janeiro), un havre de paix où protestants et catholiques pourraient vivre ensemble, et où serait instauré un ordre moral conforme à l'idéal chrétien. Mais le climat, la rigueur des règles imposées, le travail contraint, l'isolement et l'abstinence eurent tôt fait de décourager des hommes qui ne partageaient pas le même idéal d'austérité²⁷. Les querelles dogmatiques²⁸ aboutirent aux pires violences – proches celles-ci d'un cannibalisme de fait – et la prise du fort Coligny, lieu de retranchement de la colonie, par le portugais Mem de Sa en 1560 mit fin à l'aventure de la France antarctique.

Les Emérillon appellent *apam* tous les étrangers qui sont perçus, de façon fantasmagorique, comme anthropophages, ce qui marque bien la crainte d'être «avalé par l'autre». Mais c'est aussi l'Autre, dans son identité pour soi et dans son identité avec moi qui me

donne existence. L'amour le dispute donc à la haine, comme les deux pôles entre lesquels, constamment et à tous les niveaux de la culture – l'anthropophagie est bien un «fait culturel total» –, il faut trouver un précaire équilibre. Lorsque la réaction guerrière s'impose, il n'y a pas de quartiers, mais ceux qui survivent sont intégrés. C'est ce qui est arrivé en Guyane à nombre d'ethnies décimées qui ont trouvé refuge chez d'autres groupes plus forts, et parfois ennemis.

Les Emérillon n'ont aussi qu'un mot, *panêtsi*, pour désigner l'homme blanc et... le gendarme. On ne saurait conclure sans constater qu'une fois encore la leçon du passé devrait nous permettre de mieux comprendre le présent: il n'y a pas d'univers partagé dans l'uniformité et toutes les politiques tendant à imposer un modèle (mondialisation, «pensée unique», etc.) ou, a fortiori, à supprimer des modèles jugés inférieurs (ce qui se traduit par un ethnocide, voire un génocide) ne servent ni l'humanité ni la vie sur la seule planète habitée que nous connaissions à ce jour.

²⁷ Villegagnon avait choisi d'établir sa colonie sur une île afin que ses hommes ne se «mêlent» pas aux sauvagesses.

²⁸ Cette situation empoisonnée se traduit pleinement par l'affrontement de plume entre le cordelier Thevet et le huguenot Léry, chroniqueurs de la colonie et «ethnologues» des Tupinamba, qui s'accusèrent l'un l'autre, dans des termes souvent virulents, d'être de «fièffés menteurs».

Bibliographie

ABBEVILLE Claude d'

1963 *Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines où est traicté des singularitez admirables et des meurs merveilleuses des habitants de ce pais.*- Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt. [Edition fac-similé de 1614]

BERTONI Moisés Santiago

1922 *La Civilización Guaraní: etnología, origen, extensión y cultura de la raza Karai-Guaraní y prohistoria de los Guaraníes.*- Puerto Bertoni: Ex Sylvis.- 546 p. (Vol. 1, Parte 1)

BRY Théodore de

1992 *Le théâtre du Nouveau Monde: les grands voyages.*- Paris: Gallimard.- 227 p. (Découvertes Gallimard albums) [Prés Marc Bouyer et Jean-Paul Duviols]

BUCHER Bernadette

1977 *La sauvage aux seins pendants.*- Paris: Hermann.- 271 p. (Savoires)

CARDIM Fernão

1978 *Tratados da terra e gente do Brasil.*- São Paulo: Companhia Editora Nacional.- 259 p. [3 éd. Introd. e notas de Batista Caetano, Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia, 1^{ère} ed. 1584]

CLASTRES Hélène

1972 «Les beaux-frères ennemis: à propos du cannibalisme tupinamba».- *Nouvelle revue de psychanalyse* 6: 71-82.

1975 *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani.*- Paris: Ed. du Seuil.- 153 p. (Recherches anthropologiques)

CLASTRES Pierre

1974 *La société contre l'Etat: recherches d'anthropologie politique.*- Paris: Les Ed. de Minuit.- 186 p. (Critique)

1977 «Malheurs du guerrier sauvage».- *Libre: politique, anthropologie, philosophie* (Paris) 2: 69-109.

COMBÈS Isabelle

1992 *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guarani.*- Paris: Presses universitaires de France.- 276 p. (Ethnologies)

DUVIOLS Jean-Pierre

1979 «Les Tupi-Guarani et l'anthropologie rituelle», in: STADEN Hans, *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages*, pp. 17-23.- Paris: A.M. Métallé.- 230 p. (De mémoire d'homme) [introduction à la réédition de 1557]



- EVREUX Yves d'
1985 *Voyage au nord du Brésil fait en 1613 et 1614*.- Paris: Payot.- 287 p. [rééd. de 1615; présentation et notes d'Hélène Clastres]
- FERNANDES Florestan
1952 «La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinambas».- *Journal de la société des américanistes* (Paris) 41(1): 139-221.
- FREUD Sigmund
1924 *Totem et tabou: interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*.- Paris: Payot.- 221 p.
- GINZBURG Carlo
1992 *Le sabbat des sorcières*.- Paris: Gallimard.- 423 p. (Bibliothèque des histoires) [Trad. de: *Storia notturna: una decifrazione del sabba*]
- GONNEVILLE Binot Paulmier de
1995 *Le voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les Indiens du Brésil*.- Paris: Ed. Chandeigne.- 221 p. (Collection Magellane) [Etude et commentaire de Leyla Perrone-Moisés]
- GRESLES François, Michel PANOFF, Michel PERRIN, et Pierre TRIPIER
1990 *Dictionnaire des sciences humaines: sociologie, psychologie sociale, anthropologie*.- Paris: Nathan.- 381 p.
- HARRIS Marvin
1979 *Cannibales et monarques: essai sur l'origine des cultures*.- Paris: Flammarion.- 267 p.
- JOHNSTON Basil
1976 *Ojibway heritage*.- Toronto: McClelland & Stewart.- 171 p.
- JULIEN Charles-André
1946 *Les Français en Amérique pendant la première moitié du XVI^e siècle*.- Paris: Presses Universitaires de France.- 223 p. (Colonies et empires, Série 2. Les classiques de la colonisation, 1)
- JULIEN Charles-André
1948 *Les voyages de découverte et les premiers établissements: XV^e-XVI^e siècles*.- Paris: Presses univ. de France.- 533 p. (Colonies et empires, 3; Histoire de l'expansion et de la colonisation françaises, 1)
- LÉRY Jean de
1992 *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*.- Montpellier: M. Chaleil. (Classiques du protestantisme) [1557, édition de 1580]
- LÉVI-STRAUSS Claude
1984 *Paroles données*.- Paris: Plon.- 277 p.
- MÉTRAUX Alfred
1928 *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*.- Paris: Librairie Ernest Leroux.
1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*.- Paris: Gallimard.- 290 p. (Bibl des sciences humaines)
1982 *Les indiens de l'Amérique du Sud*.- Paris: Métailié.- 138 p.
- NAVET Eric
1990 «Introduction à une ethnologie du rêve chez les indiens Emerillon de Guyane Française».- *Cahiers de sociologie économique et culturelle* (Le Havre) 14: 9-29.
1995 «Qu'est-ce qui fait changer le mythe ? Création et recréation du mythe chez les indiens Emerillon de Guyane Française», in: GRENAND Françoise et Vladimir RANDA (éds.), *Transitions plurielles: exemples dans quelques sociétés des Amériques*, pp. 91-13.- Paris.- 241 p. (Langues et sociétés d'Amérique traditionnelle, 4)
- PIANZOLA Maurice
1991 *Les perroquets jaunes: des Français à la conquête du Brésil (XVII^e siècle)*.- Paris: l'Harmattan.- 215 p. (Recherches & documents, Amériques latines)
- SOARES DE SOUZA Gabriel
1851 «Tratado descritivo do Brasil em 1587».- *Revista do instituto historico e geografico brasileiro* (Rio de Janeiro) 14.
- SERVIER Jean
1964 *L'homme et l'invisible*.- Paris: R. Laffont.- 390 p.
- STADEN Hans
1979 *Véritable histoire et description d'un pays habité par des hommes sauvages, nus, féroces et anthropophages*.- Paris: A.M. Métailié.- 230 p. (De mémoire d'homme) [réédition de 1557]
- THEVET André
1953 «La cosmographie universelle», in: LUSSAGNET Suzanne (éd.), *Le Brésil et les Brésiliens*, pp. 3-236.- Paris: Presses Universitaires de France.- 346 p. (Les Français en Amérique pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, 1) [*La cosmographie universelle* est parue la première fois en 1575]
1983 *Les singularités de la France antarctique: le Brésil des cannibales au XVI^e siècle*.- Paris: La Découverte/Maspéro. [1^{ère} édition en 1557]

**Resumen**

La antropofagia ha provocado en los occidentales tanto fascinación como repulsión. En esta contribución proponemos que el canibalismo constituye un «hecho social total» que concierne no solamente el campo social, pero también los aspectos anómicos de la existencia humana. La antropofagia consta en primer lugar de la necesidad de una distanciamiento entre los seres vivos; pero señala también la necesidad de las relaciones que deben establecerse entre todas las criaturas. Estas relaciones se vuelven posibles a través de la domesticación del extranjero – que culmina en la devoración del preso – y la familiarización con lo extraño. Esta supresión de la diferencia es culturalmente aceptable solamente en el marco espacial y temporal de la fiesta y del ritual.

Abstract

Among Western people, cannibalistic practices raised up antagonistic feelings of seduction and repulsion. In this paper, we suggest that cannibalism constitutes a «holistic cultural fact» which includes, the social aspects but also the anomic aspects of human life. First, cannibalism, attests of the necessity of a differentiation between all beings; and emphasizes that relations must be established between all creatures. These relations are made possible through the taming of the stranger – which culminates with the consumption of the prey – and the familiarization with its strangeness. This obliteration of alterity is acceptable only in the spatial and temporal frames which are those of feast and ceremony.