

Les cannibales de Montaigne à la lumière ethnologique de Clastres

Christian FERRIE
CPGE Strasbourg

À Hélène Clastres

« Des Cannibales » : le titre de l'essai de Montaigne peut paraître paradoxal. L'intention est évidente : cette réflexion sur la barbarie humaine entend rejeter comme unilatérale la condamnation morale et religieuse des pratiques anthropophagiques du Nouveau Monde que les voyageurs et les chroniqueurs ont révélées, en ce XVI^e siècle finissant, à une France déchirée par les guerres de religion¹. Le procédé est tout aussi clair : il s'agit de relativiser le cannibalisme pratiqué en Amérique en le réinsérant dans l'ensemble culturel où il prend sens, tout en éclairant les pratiques de cette nation prétendument barbare par des comparaisons valorisantes à l'Antiquité. Pourtant, le titre de l'essai a ceci d'étrange qu'il semble réduire la nation en question à sa coutume anthropophagique : « cette nation » alliée des Français qui habitait la contrée où le vice-amiral Villegagnon a fondé la France Antarctique – c'est celle dont les relations de Thevet (1557 et 1575) et de Léry (1578) nous entretiennent – n'a pas chez Montaigne de nom *propre* ; leur cannibalisme en ferait essentiellement des cannibales. Le paradoxe est d'autant plus grand que Montaigne refuse la démarcation sémantique entre les mauvais Cannibales et les bons Amériques, celle même mise en place par la délimitation cartographique du Pays des Cannibales entreprise par Thevet en 1557 à partir du cap de Saint-Augustin² : par opposition aux Sauvages des Amériques, lesquels font de manière barbare mourir leurs ennemis pris en guerre en les mangeant (il s'agit des Tamoio de la

¹ *Les Essais*, livre I, chapitre XXXI, « Des Cannibales », éd. Pierre Villey (1924/1930), rééd. sous la dir. de V.-L. Saulnier (1965), PUF-Quadrige, 1992, p. 202-214 : « il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation, à ce qu'on m'en a rapporté, sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage » (p. 205).

² Ce qui permettrait de mettre en place une distinction de principe entre cannibalisme et androphagie ou anthropophagie : voir Frank Lestringant, *Le Cannibale. Grandeur et décadence*, Paris, Perrin, 1994, chapitre 4, p. 90-96 (démarcation géographique par Thevet entre le Brésil et le pays des Cannibales) vs p. 100 (le refus sémantique de Montaigne d'entériner cette distinction). Lestringant montre que cette distinction est pourtant celle, présumée par le siècle de Montaigne, entre le cannibalisme d'horreur, qui répond à la satisfaction de la nécessité naturelle de se nourrir, et le cannibalisme d'honneur ou de fureur, lequel s'inscrit dans la logique de la vengeance et de la passion (voir en particulier la mise en place de cette opposition au chapitre 7). Voir, à ce propos, l'entretien de Pierre Clastres avec le journal *Veja*, « Cannibales et anthropophages » (31 janvier 1973), p. 123-128, dans *Pierre Clastres*, sous la direction de Miguel Abensour et Anne Kupiec, Sens&Tonka, 2011. Clastres y distingue en principe l'anthropophagie pratiquée dans les sociétés primitives, qu'elle prenne une forme endo-cannibale (chez certains Guayaki) ou exo-cannibale (chez les Tupi-Guarani), du cannibalisme comme moyen exceptionnel de survie (comme lors de l'accident d'un avion qui s'est écrasé dans les Andes le 13 octobre 1972, événement qui amène les survivants à se nourrir de la chair des corps des victimes de la catastrophe aérienne).

région autour de Rio de Janeiro), André Thevet dénomme et dénonce ces « Canibales » qui mangent « ordinairement chair humaine » (il s'agit cette fois des Tupi de la région située entre Bahia et le Maranhão³). Mais la distance prise par Montaigne avec le cosmographe du roi suffit à lever le paradoxe apparent du titre.

S'il le fallait, la lecture ethnologique de l'essai de Montaigne à laquelle nous invite sa description, ethnographique avant la lettre, des coutumes de ces « Cannibales » avère ce point. On peut même dire que cet essai annonce la « révolution copernicienne » que Pierre Clastres célèbre dans un article, *Copernic et les Sauvages* (1969), qui ne porte pas par hasard une citation des *Essais* de Montaigne en exergue⁴. La conversion du regard qui permet de briser le cercle herméneutique de l'ethnocentrisme – suivant en cela le chemin tracé par l'œuvre de Lévi-Strauss, laquelle a su prendre au sérieux la pensée sauvage –, cette conversion donc trouverait son inspiration dans le voyage de Montaigne au pays des Cannibales : si Jean de Léry écrit bien le bréviaire de l'ethnologue⁵, c'est la fraîcheur du regard de Montaigne qui en assure le succès au XVI^e siècle⁶ et depuis lors. Il s'agirait de proposer une lecture *ingénue* de son essai, et ce en faisant abstraction de la mise en scène subtile et raffinée des références philosophiques et poétiques qui encadre la présentation par Montaigne des mœurs de cette nation cannibale du Brésil. Cela me semble justifié d'un double point de vue. Dégager les éléments ethnographiques du *témoignage* de Montaigne en faveur de l'humanité de ces Cannibales du Nouveau Monde ne serait-ce pas rendre justice aux Cannibales de Montaigne tout autant qu'à Montaigne lui-même ?

Les Cannibales *sans* Montaigne

Les Cannibales qui circulent en France à l'époque de Montaigne et dont parlent les chroniqueurs français du XVI^e siècle sont des Tupi-Guarani. Avant la Conquista, ces tribus constituent une population de plusieurs millions : ce qui est un fait tout à fait exceptionnel pour une société primitive ou sauvage⁷. Les tribus tupi-guarani qui vivaient dans la forêt amazonienne et sur le littoral ont une place tout à fait singulière aussi bien d'un point de vue ethnographique que dans une perspective historico-politique : ce sont les Tamoio ou Tupinamba qui servent de modèle à la figure du Cannibale tout autant que du Bon Sauvage ; ce sont des groupes guarani qui, d'une part, frayent aux Espagnols la voie vers l'or inca et, d'autre part, vont être rassemblés dans les missions jésuites des XVI^e et XVII^e siècles. L'association entre Tupi et Guarani dans le vocable *Tupi-Guarani* provient d'une très grande homogénéité culturelle entre ces tribus, remarquable tant au plan de la vie socio-économique qu'au niveau des pratiques rituelles, des croyances religieuses et de la structure des mythes⁸. Les différences culturelles entre ces tribus tupi et guarani sont donc *relativement* négligeables, en particulier par rapport au cannibalisme, dont le rituel

³ *Les Singularitez de la France Antarctique* (1557), chap. XL vs chap. LXI : p. 232 (réédition par F. Lestringant dans *Le Brésil d'André Thevet*, Paris, Chandeigne, 1997).

⁴ P. Clastres, « Copernic et les sauvages » (1969) dans *La Société contre l'État* (chapitre 1), Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 23 et p. 7. Soit la citation de Montaigne qui se trouve *de facto* au début de *La Société contre l'État* : « On disoit à Socrates que quelqu'un ne s'estoit aucunement amendé en son voyage : Je croy bien, dit-il, il s'estoit emporté avecques soy » (*Essais*, I, xxxix, p. 239).

⁵ Voir Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955), Paris, Plon, Terre humaine / Poche, 1972, p. 87.

⁶ « Entretien avec Claude Lévi-Strauss *Sur Jean de Léry* », dans Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* (1578), texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant à partir de la seconde édition (1580), Paris, Librairie Générale Française, « Livre de poche », 1994, p. 11.

⁷ P. Clastres, « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 69-70.

⁸ P. Clastres, « Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud », dans *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 61.

a été observé principalement à partir des Tupi côtiers. Il existe cependant une différence : chez les Tupi, seul le meurtrier changeait de nom alors que, chez les Guarani, tous ceux qui avaient mangé un morceau du corps ou l'avaient touché (les enfants étaient invités à broyer son crâne à la hache et à tremper leurs mains dans son sang) devaient changer de nom⁹. C'est l'occupation du territoire qui semble ainsi constituer la plus grande différence entre Tupi et Guarani : les Guarani à l'intérieur du Paraguay et les Tupi sur la côte brésilienne¹⁰. Avant la Conquête, les Tupi et les Guarani partagent donc culture et langue, mais ils ne forment aucunement une seule et même nation. Il n'y avait pas plus d'unité politique entre les Tupi qu'entre les Guarani : en effet, les tribus tupi ou guarani se trouvaient bien plutôt dans un état de guerre permanente entre elles comme, par ailleurs, avec les tribus dont elles essayaient de conquérir le territoire suite à leurs propres migrations. C'est en fait le contexte de leur exo-cannibalisme guerrier. Leur pratique pourtant bien particulière de cannibalisme – la capture des hommes et non des femmes est une des « curieuses inversions » notées par Hélène Clastres¹¹ –, cette anthropophagie rituelle pourtant atypique est paradoxalement devenue avec le temps un classique du genre¹², et ce par l'entremise décisive de Montaigne.

Il y a encore un autre paradoxe, noté par Métraux¹³ : le mythe du Bon Sauvage a été forgé en Europe, au sein du milieu calviniste, à partir de la figure idéalisée du Tupinamba anthropophage¹⁴. C'est que le contexte européen des guerres de religion qui préside à la réception théologico-politique des Tupi-Guarani est au moins aussi important que les stratégies d'alliance des Européens avec les tribus indiennes : les Français avec les

⁹ A. Métraux, « The Guarani », p. 88 dans tome III du *Handbook of South American Indians* (1948); Métraux fait référence à Montoya (1892, p. 51).

¹⁰ P. Clastres, « Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud » : III. *Le Monde tupi-guarani*, dans *Recherches...* : « Ces populations occupaient un très vaste territoire : au Sud, les Guarani s'étendaient du fleuve Paraguay à l'Ouest jusqu'au littoral atlantique à l'Est ; quant au Tupi, ils peuplaient ce même littoral jusqu'à l'embouchure de l'Amazone au Nord et s'enfonçaient dans l'arrière-pays sur une profondeur imprécise. C'est au nombre de plusieurs millions que se comptaient les Indiens [...]. Fait notable chez ces Indiens : leur densité démographique était nettement plus élevée que celle des populations voisines et les communautés pouvaient rassembler jusqu'à deux mille individus ou plus » (p. 92-93).

¹¹ H. Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba », dans *Destins du cannibalisme, Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 6, automne 1972, Paris, Gallimard, p. 81.

¹² Ce rituel, entre-temps bien connu, a en effet donné lieu à maintes descriptions : Staden (II, 28 ; cf. I, 21-2 ; préliminaires, 36 et 43), Thevet (chap. XI des *Singularités*), Léry (chap. XV de l'*Histoire*), etc. La description la plus complète et précise reste celle de Métraux qui, dans sa thèse complémentaire de 1928, compare et synthétise les témoignages des chroniqueurs (Léry, Thevet, Staden, Cardim, Souza, Yves d'Évreux, Claude d'Abbeville, etc.) : voir le chapitre II (p. 45-78) de son ouvrage sur les *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris, Gallimard, 1967.

¹³ Voir la présentation liminaire par Métraux (1967) de son chapitre sur « L'anthropologie rituelle des Tupinamba », p. 45.

¹⁴ Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage*, Genève, Droz [1990], 2004 (3^e éd. revue et augmentée), p. 409. Dans cet ouvrage, F. Lestringant retrace l'histoire qui unit le Huguenot et le Sauvage dans l'imaginaire européen : leur identification est fonction de la dénonciation de la « tyrannie » espagnole, laquelle consisterait à faire la guerre aux Indiens en rentrant à l'intérieur du pays, et ce contrairement au modèle portugais et français qui préconise de faire du commerce avec eux en restant sur le littoral (p. 392). L'exo-cannibalisme rituel des Tupi n'est pas pour autant nié : en effet, il est bien plutôt comparé, à son avantage, au cannibalisme des nations chrétiennes d'Europe qui s'entredévorent lors d'une boucherie anthropophage (p. 372-375). L'image idéalisée (p. 409) de l'« Indien imaginaire » (p. 373), menacé d'évanescence par abstraction, s'accomplit pour part par une sorte de « tupinambisation » discrète (des Indiens d'Amérique du Nord) qu'on peut observer dans « Des coches » de Montaigne, chapitre VI du livre III publié en 1588 (p. 381). Dans *Le Cannibale* (1994), F. Lestringant présente de manière remarquablement synthétique l'arrière-plan théologique de la querelle du cannibalisme, à savoir la polémique entre catholiques et protestants à propos de l'interprétation de la Cène de transsubstantiation ou de consubstantiation, c'est-à-dire de la signification littérale ou symbolique de l'eucharistie (voir la seconde partie de l'ouvrage et, en particulier, les chapitres 6-7).

Tupinamba, les Portugais avec les Tupiniquin¹⁵ et les Espagnols avec les Guarani. En fonction même de ces alliances, les Européens ont une image positive de leurs alliés tupi-guarani avec lesquels ils entretiennent un très bon contact : dans ces conditions, ils peuvent apprécier le commerce avec ces tribus, le soutien militaire des hommes contre leurs ennemis et la beauté des femmes dont ils font des épouses ou des maîtresses (ce qui, en outre, leur assure l'alliance militaire des chefs de famille)¹⁶. Tout autant de raisons de relativiser leur cannibalisme.

Ces données ethnographiques nous permettent d'aborder en connaissance de cause ethnologique l'essai de Montaigne, lequel pointe tout particulièrement les pratiques guerrières des Cannibales. Mais il est un autre point d'intérêt dont il est également question dans l'essai : c'est l'existence de prophètes chez les Tupinamba. Pour achever cette présentation liminaire des sociétés tupi-guarani, il faut évoquer le phénomène tout à fait singulier des migrations prophétiques, que Nimuendaju (1914) et Métraux (1927) ont étudiées avant que Lowie (1948) et Clastres (1974) n'en fournissent une interprétation. Ce sont ces mouvements prophétiques qui intéressent en premier lieu Pierre Clastres chez les Tupi-Guarani, et non pas leur anthropophagie rituelle. Lire Montaigne à la lumière de Clastres peut, dans ces conditions, paraître aussi téméraire que paradoxal. Risquons ingénument un tel décryptage.

Une lecture ingénue : Des Cannibales de Montaigne

Il s'agit d'éclairer l'évocation ethnographique des mœurs tupi par l'essai de Montaigne en partant du principe que la *fiction* littéraire construite par Montaigne rencontre la réalité ethnographique. Si l'on fait abstraction des multiples références à l'Ancien monde (et tout particulièrement à la littérature de l'Antiquité) dont Montaigne agrémente la démonstration de l'essai, on peut reconnaître deux moments d'intérêt d'un point de vue ethnographique : le compte rendu par Montaigne du témoignage d'un de ses domestiques quant aux mœurs de cette nation du Nouveau Monde qui pratique notamment le cannibalisme ; le dialogue direct avec trois d'entre eux, lequel porte sur la question du pouvoir socio-politique.

Avant même d'en faire état en deux temps, Montaigne présente le « véritable témoignage » d'un homme « simple et grossier », lequel avait « demeuré dix ou douze ans en cet autre monde », à l'endroit même de la France Antarctique de Villegagnon, comme étant d'autant plus authentique et fidèle qu'il a été confirmé par d'autres voyageurs que cet homme simple lui a présentés¹⁷. Il convient de collecter les informations que ce témoignage ingénu nous apporte, et ce afin de les recouper avec les connaissances ethnographiques qui sont par ailleurs disponibles. Dans un premier temps, les mœurs de cette nation sont présentées d'une double manière. Tout d'abord, il s'agit pour Montaigne de déconstruire l'ethnocentrisme du jugement de ces nations par l'Ancien monde : contredisant leur disqualification comme « barbare et sauvage », il défend cette *nation*, proche de la *nature*, contre l'anti-modèle de notre société, artificielle.

¹⁵ Voir la topographie des tribus de la côte brésilienne sur la carte proposé en ligne, consultée le 6 avril 2020 : ([http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_\(16th_C.\).jpg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Map_of_indigenous_peoples_of_Brazil_(16th_C.).jpg)). L'article de Wikipedia en anglais sur les *Indigenous peoples of Brazil* reprend peu ou prou la description par Métraux de l'occupation de la côte brésilienne par les Tupinamba (pris au sens général de Tupi côtiers) : Alfred Métraux, « The Tupinamba », p. 96 dans tome III du *Handbook of South American Indians* (1948), éd. par Julian H. Steward, Bulletin 143 du Bureau of American Ethnology.

¹⁶ A. Métraux, « The Guarani », p. 69-94, *ibid.*, p. 77. Cette remarque vaut tout autant pour les colonisateurs du littoral (en relation avec les Tupi) que pour les Conquistadores de l'intérieur du Brésil (en relation avec les Guarani).

¹⁷ Montaigne, « Des Cannibales », p. 205 vs p. 203.

Mais surtout, il lui faut ensuite faire état de leurs mœurs, et ce afin d'en avérer la simplicité. En fait, tout n'est pas aussi simple qu'il y paraît au premier abord.

Au plan de la civilisation matérielle, leurs « bastimens » sont considérables : une « grangée » de « cent pas de longueur » peut contenir deux à trois cent âmes et constituer un village¹⁸. Il convient d'apporter une précision ethnographique, laquelle montre un déplacement dans la description de Montaigne. La communauté primitive constitue un groupe local qui réside souvent dans une seule maison (*maloca*). Mais, chez les Tupi-Guarani, le village est constitué de *plusieurs* maloca¹⁹ qui abritent en moyenne quatre cents personnes²⁰. Par suite, le village étant capable d'abriter mille à trois mille habitants ne ressemble plus à une communauté primitive *classique*. C'est donc comme si Montaigne projetait sur les villages tupinamba « le modèle primitif habituel » dont ils s'étaient pourtant écartés²¹. C'est le premier déplacement qu'on peut noter, lequel converge avec un second déplacement. Ayant avancé l'idée qu'il n'existe aucune distinction politique parmi cette nation, « nul nom de magistrat, ny de superiorité politique²² », Montaigne attribue à « quelqu'un des vieillards » la fonction de prêcher toute la grangée le matin²³, alors que ce rôle est traditionnellement dévolu au chef de tribu²⁴. Ayant précisé que les gens de cette nation « croient les ames éternelles », Montaigne affirme que ces prêches quotidiens iraient dans le même sens que les exhortations à la vertu des « prestres et prophetes », dont la « science éthique » se limiterait à deux articles : la résolution à la guerre, où il faut montrer son courage contre les ennemis, et l'affection ou l'amitié envers les femmes²⁵. Suivant Léry, Montaigne fait état des grandes fêtes et assemblées solennelles de plusieurs villages qui ont lieu les rares fois où ces *Caraïbes*, qui demeurent dans les montagnes, en descendent pour se présenter au peuple²⁶ : leur tâche est de prédire à cette occasion l'issue de la guerre et leur destin de disparaître ou d'être mis à mort s'ils s'avèrent être des « faux prophètes²⁷ ».

Après un intermède cultivé sur la divination chez les Scythes, la transition est faite pour passer à la question de leurs « guerres contre les nations au-delà de leurs montagnes » : armés d'arcs et d'épées de bois, ils vont nus au combat, combat qu'ils mènent sans jamais s'enfuir ni se laisser effrayer ; les guerriers victorieux ramènent comme trophées la tête de l'ennemi vaincu ainsi que des prisonniers, lesquels seront mis à mort et mangés au bout d'un certain temps. Montaigne rend fidèlement compte du rituel qui préside au repas anthropophagique, et ce malgré quelques imprécisions (indiquées entre parenthèses) et quelques inexactitudes de détail [que je m'autorise à corriger] : pendant leur séjour, qui peut effectivement être assez long (jusqu'à quelques années), les

¹⁸ *Ibid.*, p. 207-208.

¹⁹ Les gravures de Hans Staden montrent à chaque fois quatre *maloca* : voir liv. II, chap. 4 et liv. I, chap. 22-23, 29-30 et 34.

²⁰ P. Clastres, « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 76.

²¹ P. Clastres, chapitre éponyme (1974) de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 182.

²² Montaigne, « Des Cannibales », p. 206.

²³ *Ibid.*, p. 207-208.

²⁴ P. Clastres, « Le devoir de parole » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 7), *op. cit.*, p. 133-136.

²⁵ Montaigne, « Des Cannibales », p. 206.

²⁶ Léry, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* (1578), p. 396-409 (2^{de} éd. de 1580 publié par Lestringant en 1994 dans le Livre de poche).

²⁷ Il y a là une confusion entre prêtres et prophètes : voir la mise au point très synthétique de Pierre Clastres sur la différence entre les *paje*, des chamans auxquels est dévolue la fonction ordinaire de guérir, et les *karai*, ces prophètes tupi-guarani qui initient des mouvements tout à fait exceptionnels (dont Montaigne ne parle pas plus que Thevet ou Léry) : « Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud » : III. *Le Monde tupi-guarani*, dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 94. Voir également Hélène Clastres, *La Terre sans mal*, Paris, Seuil, 1975, p. 48-55.

prisonniers sont bien traités (même si, lors de leur arrivée dans le village ennemi, ils sont insultés par des femmes et qu'ils le seront à nouveau de temps à autre à l'occasion de fêtes) ; lors de son exécution, le prisonnier est maintenu par une corde attachée [non par les bras, mais] au torse, laquelle corde est tenue par deux autres hommes [et non par le maître et son ami] pendant que son maître [seul] l'assomme d'un coup d'épée-massue ; ensuite, son corps mort est rôti [*boucané* en fait], puis mangé en commun après une répartition des lots (laquelle a été décidée en amont de la cérémonie) ; tout ce rituel (d'une durée de trois à cinq jours) a pour signification non de satisfaire la faim, mais de « représenter une extrême vengeance²⁸ ». S'il suit fidèlement les chroniqueurs qui, tel Léry, insistent tout particulièrement sur ce dernier point, Montaigne a pour insigne mérite d'avoir parfaitement mis en scène le lien qui unit guerre et cannibalisme²⁹. Cette compréhension (pré)ethnologique de la signification de l'*anthropophagie guerrière* permet à Montaigne de récuser sa condamnation ethnocentriste et, qui plus est, de fustiger le châtement barbare qui peut être infligé aux cannibales du Nouveau Monde : être livrés à des chiens pour être dévorés vivants³⁰. Après cette relativisation de la barbarie cannibale, il est longuement question du sens de leur pratique guerrière et de la signification que revêt dans ce contexte la vengeance anthropophagique.

Montaigne démarque leur manière de faire la guerre, « toute noble et genereuse », d'une guerre de « conquête de nouvelles terres » et de pillage des « biens des vaincus » : « l'acquest du victorieux c'est la gloire, et l'avantage d'estre demeuré maistre en valeur et en vertu ». Pour étayer cette hypothèse sur le but de la guerre, il rend compte du traitement apparemment ambivalent des prisonniers : si, d'une part, ils sont laissés en liberté et peuvent jouir de toutes les commodités (dont une épouse), c'est pour leur rendre la vie d'autant plus chère et, ainsi, les attacher à la vie qu'on va leur prendre ; d'autre part, les prisonniers sont périodiquement entretenus de leur mort future, des tourments qu'ils vont souffrir et du « festin qui se fera à leurs despens », et ce afin de leur arracher la requête de n'être pas tués et mangés. On leur rend donc la vie agréable tout en leur peignant leur propre mort dans le seul objectif d'abattre leur vaillance :

Tout cela se fait pour cette seule fin d'arracher de leur bouche quelque parole molle ou rabaissée, ou de leur donner envie de s'en fuyr, pour gagner cet avantage de les avoir espouvantez, et d'avoir fait force à leur constance. Car aussi, à le bien prendre, c'est en ce seul point que consiste la vraie victoire³¹.

La véritable victoire et, donc, la vengeance suprême contre l'ennemi, ce serait de parvenir à affaiblir la fermeté d'âme et le courage du guerrier vaincu : c'est peine perdue, car « de vray, ils ne cessent jusques au dernier sospir de les braver et deffier de parole et de contenance ». C'est le sens de cette « chanson faicte par un prisonnier » que Montaigne évoque après avoir établi, à travers une incursion savante dans le monde gréco-romain, le sens de la noble guerre : acquérir l'honneur de la vertu guerrière, laquelle consisterait moins à battre qu'à combattre³². Le but de cette généreuse guerre ne serait donc ni la

²⁸ Montaigne, « Des Cannibales », p. 209.

²⁹ Alfred Métraux présente toujours le cannibalisme en corrélation avec la guerre : voir notamment « Warfare, cannibalism, and human trophies », p. 383-409 dans tome V du *Handbook of South American Indians* (1948).

³⁰ Françoise Mari, « Les Indiens entre Sodome et les Scythes », dans *Histoire, économie et société*, 1986, 5^e année, n° 1, p. 20. D'après Fernandez de Oviedo (1535) – dont la traduction française par Poleur en 1555 semble être une des sources de Montaigne –, Pedrarias Davila aurait, en 1528, fait dévorer par ses chiens des Indiens pour les châtier d'avoir eux-mêmes dévoré quatre Espagnols de la région de la ville de León (*Historia general y natural de las Indias*, éd. Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, B.A.E., 1959, liv. XLII, chap. XI, p. 419).

³¹ Montaigne, « Des Cannibales », p. 210.

³² *Ibid.*, p. 211-212.

conquête territoriale, ni le pillage des biens, ni même la victoire : ce serait uniquement le gain de gloire. C'est comme si l'analyse de Montaigne rencontrait une forme primitive de guerre que les Tupi-Guarani, en fait, ne pratiquaient plus au moment de la Conquista. Car, pendant la période pré-colombienne, les tribus tupi-guarani ont mené de véritables guerres de conquête³³ qui, par exemple, ont permis aux Tupinamba de repousser les anciens occupants de la côte brésilienne dans les forêts : ceux qu'ils appellent les *Tapuya*³⁴. Rien ne permet d'affirmer que, si la Conquista n'avait pas eu lieu, les Tupinamba s'en seraient tenus aux frontières entre provinces que les Européens ont pu constater au moment de leur arrivée : la séparation de la côte brésilienne en provinces est, en quelque sorte, un cliché de l'état du rapport de forces entre les tribus au moment de la Conquête. C'est donc comme si Montaigne avait projeté la pratique primitive de la guerre sur les Tupi-Guarani tout autant, d'ailleurs, que sur les Grecs et les Romains. Mais ce déplacement a permis à Montaigne d'entrevoir l'idéal-type de la guerre primitive, idéal-type que Pierre Clastres a forgé en s'appuyant sur les paroles des guerriers chulupi du Chaco³⁵ : le moteur de la guerre en sa forme primitive, c'est la quête insatiable de gloire³⁶. C'est un des passages les plus captivants de l'œuvre de Clastres : le guerrier est condamné à mort par sa propre tribu qui le *pousse* à rechercher la gloire³⁷, et ce afin d'empêcher la logique mortifère de la guerre de l'emporter sur la logique de vie de la société primitive³⁸. La vérité de la guerre primitive, ce serait la mort du guerrier en quête de gloire.

Il faut « revenir à notre histoire » pour bien comprendre que le guerrier vaincu, fait prisonnier, ne perd pas pour autant son honneur. Afin d'attester leur « contenance gaye », Montaigne fait état de la constance des prisonniers, lesquels défient leurs maîtres, accusés de lâcheté et pressés de les exécuter, et vocifèrent même tout leur mépris « jusques au dernier soupir³⁹ ». Il évoque les gravures qui « peignent le prisonnier crachant au visage de ceux qui le tuent » en l'assommant, et ce juste après avoir restitué la chanson faite par le prisonnier, mais sans préciser la corrélation entre les deux événements. Il y en a pourtant une : cette « chanson guerrière » (comme Montaigne la dénomme par la suite) est, en effet, le discours que le prisonnier fait pendant le rituel de son exécution, et ce juste avant de mourir⁴⁰ ; pour que le rituel soit accompli, il est même tenu de le faire de

³³ Hélène Clastres, *La Terre sans mal*, Paris, Seuil, 1975, p. 70.

³⁴ Alfred Métraux, « The Tupinamba », p. 97 dans tome III du *Handbook of South American Indians* (1948).

³⁵ C'est l'étude de terrain de la culture guerrière des Chulupi par Clastres (juin-octobre 1966 et juin-septembre 1968) qui donne toute sa consistance ethnographique à la description clastrienne du « Malheur du guerrier sauvage » (1977), rééditée dans les *Recherches...*, *op. cit.*, (p. 209-248) : « je dois à ces Indiens – d'une lucidité surprenante quant au statut du guerrier dans leur propre communauté – d'avoir entr'aperçu les traits qui composent, pleine d'orgueil, la figure du Guerrier ; d'avoir su repérer les lignes du mouvement nécessaire que décrit la vie guerrière ; enfin d'avoir compris (car ils me le dirent : ils le savaient) quelle est la destinée du guerrier sauvage » (p. 216-217).

³⁶ « [...] il lui faut à chaque instant recommencer, car chaque exploit accompli est à la fois source de prestige et mise en question de ce prestige. Le guerrier est par essence *condamné à la fuite en avant*. La gloire conquise ne se suffit jamais à soi-même, elle demande à être sans cesse prouvée, et tout exploit réalisé en appelle aussitôt un autre » (p. 229 dans *Recherches...*, *op. cit.*)

³⁷ « [...] il se trouve piégé sans remède dans sa propre vocation, prisonnier de son désir de gloire qui le conduit tout droit à la mort. Il y a échange entre la société et le guerrier : le prestige contre l'exploit. Mais dans ce face à face, c'est la société qui, maîtresse des règles du jeu, a le dernier mot : car l'ultime échange, c'est celui de la gloire éternelle contre l'éternité de la mort. D'avance, le guerrier est *condamné à mort par la société* » (p. 239 dans *Recherches...*, *op. cit.*)

³⁸ *Ibid.*, p. 240-242. Certaines formulations de Clastres, à mon sens, autorisent à cet endroit à décrypter l'œuvre de la pulsion de mort : voir C. Ferrié, « La dynamique inconsciente du mouvement politique », dans *Pierre Clastres*, *op. cit.*, p. 326-327.

³⁹ Montaigne, « Des Cannibales », p. 210.

⁴⁰ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil* (1578), chap. xv, p. 356 (éd. par F. Lestringant en 1994). Voir également Hans Staden (II, chap. 28, p. 210; cf. I, chap. 43, p. 143). Hans

façon à simuler le combat à mort qui, en quelque sorte, autorise sa mise à mort finale et le repas anthropophagique⁴¹. Sans transition autre que d'en faire un « témoignage de la vertu du mary » et de sa « réputation de vaillance », il est ensuite question de la polygynie, laquelle n'est plus chez les Tupi-Guarani l'apanage du chef ou du chaman, mais est partagée par les guerriers valeureux. Le prestige d'avoir capturé des ennemis se double ainsi du droit prestigieux d'avoir plusieurs femmes : à l'instar de leur groupe familial, ces dernières recherchent elles-mêmes les guerriers les meilleurs et donc les plus prestigieux⁴². Montaigne noterait donc, à juste titre, l'accord des femmes avec le dispositif polygamique de la société : « soigneuse de l'honneur de leurs maris [...], elles cherchent et mettent leur sollicitude à avoir le plus de compagnes qu'elles peuvent⁴³ ». C'est pour montrer que ces femmes ne sont pas servilement dominées et abêties par « l'impression de l'autorité de leur ancienne coutume » (polygénique) qu'est invoquée une chanson amoureuse dont Montaigne restitue le premier couplet et refrain.

Il s'agirait d'illustrer une concorde raffinée entre des femmes qui seraient reliées entre elles par une corde de coton. Je risque une hypothèse, anti-poétique au possible : ce ne serait pas un homme amoureux, mais une femme qui s'adresserait à une couleuvre pour la prier d'arrêter son mouvement, et ce afin qu'elle puisse servir de modèle au cordon filé par sa sœur ; ce qui permettrait à cette femme de l'offrir à son amie ; cette corde pourrait être celle qui est mise autour du cou du prisonnier pendant toute la durée de son séjour ou bien le cordon qui servirait à sa mise à mort. Les Tupi ne tissaient pas, mais filaient et tressaient le coton pour en faire des cordons qui servaient à fabriquer les hamacs, lieux des accouplements, tout autant que la corde maintenant le prisonnier lors de sa mise à mort, la *mussurana*. C'est un terme tupi qui, à l'origine, désigne un serpent cannibale : insensible au venin des serpents venimeux, ce serpent non venimeux se laisse mordre par la vipère, puis l'enlace de ses volutes avant de s'emparer tout d'abord de sa tête et ensuite de l'engloutir complètement ; de même que « le *mussurana*-serpent attache avec son propre corps la victime au moment de la tuer », de même la corde-*mussurana* attache le prisonnier à mettre à mort⁴⁴. Il n'y aurait « rien de barbarie dans cette imagination » *mienne* : une femme offre à une autre un riche cordon filé par sa sœur sur le modèle d'un serpent inoffensif pour l'être humain ; on peut même s'imaginer que cette autre femme est l'épouse transitoire du prisonnier ennemi. Il faut bien, en effet, que la *mussurana* soit filée par des femmes avant d'être nouée par des hommes : le prisonnier est alors immobilisé comme le serpent venimeux⁴⁵ ; l'épouse du captif sacrifié versait des

Staden, *Wahrhaftige Historia und beschreibung eyner Landschaft der Wilden Nacketen, Grimmigen Menschfresser-Leuthen in der neuen Welt America gelegen* (Marburg, 1557). Cette Histoire véritable et description d'un pays de Sauvages nus, féroces anthropophages, situé dans le Nouveau Monde Amérique est actuellement traduite en français dans plusieurs éditions, souvent sous le titre raccourci et un peu trompeur de *Nus, féroces, anthropophages* : c'est, par exemple, celle de Henri Ternaux Compans chez Métailié (1979), à laquelle se réfère la pagination française que je donne.

⁴¹ Hélène Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba » dans *Destins du cannibalisme, Nouvelle revue de psychanalyse*, Paris, Gallimard, 1972, n° 6, p. 79-80.

⁴² Alfred Métraux, « The Tupinamba », p. 112 vs p. 116 dans tome III du *Handbook of South American Indians* (1948).

⁴³ Montaigne, « Des Cannibales », p. 213.

⁴⁴ E. Luja, « Les serpents venimeux du Brésil », *Bulletin de la Société nationale des Naturalistes Luxembourgeois*, 1947, n° 52, p. 8-13 ; voir p. 12-13 (http://snl.lu/publications/bulletin/SNL_1947_052_008_013.pdf).

⁴⁵ Dans la version de Cardim (*Tratados da terra*, p. 184-186), un des Anciens fait avec la corde deux nœuds très compliqués dès le premier jour du rituel anthropophagique (p. 55) ; le quatrième jour, les cordes enroulées sont portées par une troupe de nymphes pendant qu'une maîtresse de cérémonie entonne une chanson reprise par les autres femmes : les hommes attachent alors la corde au cou du prisonnier et cette femme lui est attachée par le bras (p. 58), en particulier pendant sa dernière nuit (p. 59). Voir Alfred

larmes, puis consommait son époux⁴⁶ en suivant le modèle du serpent-*mussurana*. C'est une hypothèse qui ne peut être vérifiée, faute de disposer de la chanson tupi à laquelle Montaigne se réfère pour en affirmer le caractère anacréontique. Mais on peut en supputer plusieurs traits qui se tresseraient ici en une sorte de cordon directeur d'une interprétation polyphonique de la chanson : la métaphore filée par Montaigne, peut-être, parviendrait à relier la symbolique de la couleuvre à l'ouvrage artisanal et à la création poétique, et ce avec une discrétion anacréontique dont André Tournon a révélé la signification raffinée au possible⁴⁷. Comme si la mélodie tupi, « retirant aux terminaisons Grecques », parvenait de la sorte à faire entendre sa composition symboliquement raffinée en contrepoint du chant poétiquement cultivé par Anacréon.

Discrètement, Montaigne passe du témoignage indirect sur les mœurs de cette nation du Nouveau Monde au dialogue direct avec trois d'entre eux sur la question du pouvoir socio-politique : c'est la rencontre mise en scène à Rouen. Il y a deux scènes dialoguées, lesquelles voient Montaigne passer du statut de spectateur à celui d'interlocuteur. C'est bien connu. L'ensemble est placé tout entier sous le signe de La Boétie, et ce d'entrée de jeu puisque Montaigne les juge « bien misérables de s'estre laissez piper au *desir de la nouvelleté*⁴⁸ ». Il faut s'imaginer la première scène : le jeune roi Charles IX leur parle « long temps » ; pourtant, ce n'est pas le long dialogue royal avec eux qui retient l'attention de Montaigne, mais bien les impressions négatives qu'ils ont de la France monarchique. Faussement inattentif, Montaigne a bien noté les réponses interrogatives qu'ils ont faites aux questions posées par « quelqu'un » d'inconnu qui pourrait figurer le fantôme de La Boétie. Car ce sont manifestement les subversives questions de la *servitude volontaire* face à la division socio-politique qui caractérise l'Ancien monde depuis la malencontre. Ainsi, Montaigne fait apparaître La Boétie en arrière-plan de ces « gens tout neufs » qu'évoque *Le Contr'Un* :

[...] si d'avanture il naissoit aujourd'hui quelques gens tout neufs, ni accoutumés à la subjection, ni affriandés à la liberté, et qu'ils ne sceussent que c'est ni de l'un ni de l'autre ni à grand peine des noms, si on leur présenteoit ou d'estre serfs, ou vivre francs selon les loix desquelles ils ne s'accorderoient : il ne faut faire doute qu'ils n'aimassent trop mieulx obéir à la raison seulement, que servir à un homme⁴⁹ [...].

Métraux, « L'anthropologie rituelle des Tupinamba », chapitre II de *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967), p. 55-59.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁷ L'analyse extrêmement fine d'André Tournon éclaire le jugement poétique que Montaigne porte sur la valeur anacréontique de la Chanson de la couleuvre. C'est cette interprétation très suggestive qui m'a incité à rechercher du côté de la culture tupi une sorte d'Anacréon à jamais disparu, le poète inconnu en somme, ou bien plutôt une Sapho et ses sœurs, ces poétesses à jamais méconnues qui auraient filé la chanson polyphonique entendue par Montaigne. Inspirée par une note d'Hélène Clastres (1972) sur le terme *mussurana*, lequel désigne la corde de coton tout autant qu'un serpent ophiophage, en quelque sorte cannibale (p. 77), mon interprétation de la partition tupi cherche à découvrir un accord mineur qui ferait écho à l'accord majeur de la partition grecque. Non pas qu'il faille, pour l'entendre, s'imaginer un instrument qui soit capable de jouer cette impossible mesure : au lieu de désencorder les fils du cordon directeur de la mélodie, cet instrument imaginaire, forcément désaccordé, ne pourrait produire qu'une dissonance. Accordé à cette improbable possibilité, l'humanisme décentré de Montaigne permettrait, au contraire, de prêter une oreille attentive à la tonalité propre de chacune de ces deux musicalités qu'un gouffre océanique sépare à tout jamais. Et Montaigne d'en percevoir la consonance... comme s'il y avait une sorte d'accord secret, d'une discrétion anacréontique presque imperceptible, entre deux registres culturels dont on ne sait plus, entre la poésie grecque d'un Anacréon reconnu et celle de la chanson tupi d'une Sapho inconnue, lequel donnerait le ton !

⁴⁸ Montaigne, « Des Cannibales », p. 213.

⁴⁹ La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, sous la dir. de Miguel Abensour, Paris, Payot, 1976, p. 146 (« Petite Bibliothèque Payot », 1993/2002). C'est à l'initiative de Miguel Abensour que nous devons la redécouverte de ce texte inaugural de La Boétie tout autant que sa relecture par Pierre Clastres (p. 247-

Suivant l'allusion de son ami La Boétie, Montaigne ne peut qu'écouter ce que ces gens ont à dire de notre monde de servitude comme de leur monde de liberté. Le versant critique de la rencontre, la vision que les Tupi-Guarani donnent de l'ancien monde, précède dans l'essai le versant positif, l'exposition de leur pratique du pouvoir. C'est la seconde scène du dialogue qui voit Montaigne sortir de l'ombre pour devenir l'interlocuteur principal : à son tour, il parla « à l'un d'eux *fort* long temps », et ce grâce à la traduction d'un « truchement » qui fut cependant d'une trop grande bêtise pour suivre Montaigne. Tout semble donc défavorable à la compréhension mutuelle entre Montaigne et ce « Capitaine » que les matelots appelaient « Roy » : le truchement normand ayant séjourné au Brésil, cela vaut, par extension, de la difficile *rencontre* entre l'ancien et le nouveau monde sous les conditions de la Conquête. Malgré tout, l'écoute et l'entente semblent possibles : un dialogue authentique peut avoir lieu... du moins dans l'essai de Montaigne. Toute la mise en scène du dialogue direct de Montaigne avec le capitaine vise ainsi à nous persuader de l'authenticité d'une fiction qui, en substance, rejoint la réalité. Pour répondre aux questions de Montaigne, le capitaine avance trois éléments : « marcher le premier à la guerre » est l'avantage que lui apporte sa « supériorité » de chef ; en tant que chef de guerre il est suivi de quatre à cinq mille hommes (selon l'estimation de Montaigne) ; « hors la guerre, toute son autorité estoit expirée » à l'exception du fait qu'on lui fraye des sentiers où il peut passer à l'aise pour accéder aux villages⁵⁰. Cette toute dernière précision pourrait être le fait d'une confusion entre chef et chaman⁵¹. Mais pour le reste, Montaigne rencontre bien la réalité ethnographique de la chefferie amérindienne, et ce à la faveur de quelques déplacements qu'il nous faut prendre soin d'analyser. Pour ce faire, laissons la clarification ethnologique prendre la relève du décryptage ingénu de ce que l'essai de Montaigne révèle d'évocation ethnographique.

Un éclairage ethnologique : la chefferie tupi

L'éclairage ethnologique n'a pas pour objectif d'infliger une rectification positiviste à la description ethnographique de Montaigne, mais bien d'en attester la justesse en cernant la réalité rencontrée par son essai. Tout atteste, en premier lieu, que l'interlocuteur de Montaigne est un *chef de guerre* : un capitaine donc (comme Montaigne l'avait bien compris), et peut-être bien un fils de roi plutôt qu'un roi (les matelots revenus du Brésil anticiperaient peut-être son statut à venir). Marcher le premier à la guerre : ce caractère a été relevé par Claude Lévi-Strauss, qui l'évoque dans *Tristes tropiques* (1955), en écho à sa thèse complémentaire sur les Nambikwara (1948) : la référence explicite à Montaigne conforte le constat ethnographique que « le chef marche en avant », en général et non seulement à la guerre⁵². Il y a là, de la part de Lévi-Strauss, une étrange indistinction entre le chef et le chef de guerre. Ce qui enlève en fait tout son mordant à la réponse faite à Montaigne : pour le chef de guerre, il s'agit de risquer sa vie en s'exposant en premier et,

267) et Claude Lefort (p. 269-335). Pierre Clastres cite ce passage du *Discours* de La Boétie dans « Liberté, Malencontre, Innommable » (1976), p. 264 et p. 124, rééd. dans *Recherches d'anthropologie politique* (1980).

⁵⁰ Montaigne, « Des Cannibales », p. 214.

⁵¹ Dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967), Alfred Métraux cite un texte de Nobrega qui irait en ce sens : « Quand un chaman de renom leur rendait visite, les Indiens, en signe de respect, nettoyaient devant lui le sentier qu'il allait fouler » (p. 18).

⁵² Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 367 et *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (Paris, Société des Américanistes, 1948) : « le chef marche en avant » (p. 86), comme l'avait remarqué Montaigne (note 1). C'est dans la section sur le Commandement (et non pas sur *Guerre et commerce*) que Lévi-Strauss restitue cette formule usuelle, laquelle ne vaut pas spécifiquement pour la guerre, mais en général pour toutes les décisions du chef (se mettre en route, s'arrêter, etc.).

par le courage ainsi donné en exemple, d'inciter les autres à le suivre, alors que les mauvaises décisions du chef risquent tout au plus de provoquer une scission du groupe. Lorsqu'il donne l'exemple des Nambikwara étudiés par Lévi-Strauss (1944), Lowie (1948) néglige bizarrement de remarquer cette confusion entre chef et chef de guerre, et ce alors même qu'il entend avérer l'opposition entre l'influence d'un *titular chief* sans pouvoir de commandement et l'autorité du *war leader* :

[...] les Nambikwara illustrent la montée en puissance d'une chefferie relativement stable, comme celle décrite de manière suggestive par Lévi-Strauss [...]. Ici émerge un chef titulaire avec une véritable influence, bien qu'encore dépourvu de pouvoir (*not a ruler*). Par contraste, le chef de guerre a une autorité éphémère mais absolue, comme cela a déjà été remarqué pour de nombreux groupes d'Amérique du Sud⁵³.

En règle générale, le chef de guerre n'est pas le chef tout court : le stratège et le chef n'ont pas les mêmes attributs et attributions. Selon Lowie, le chef en titre (*titular chief*), qui assume la direction du groupe en temps de paix (*civil leadership*), peut être défini, négativement, par son absence d'autorité coercitive et de pouvoir de commander les autres : positivement, il est un pacificateur caractérisé par sa générosité (obligation de munificence) et par ses dons oratoires⁵⁴. C'est le point de départ de Pierre Clastres dans son texte inaugural sur la philosophie de la chefferie indienne (1962), texte qui fait tout logiquement référence à Lowie et Lévi-Strauss⁵⁵. Selon Clastres, la chefferie indienne est instituée dans l'intention sociologique de figurer « l'impuissance de l'institution » d'un chef condamné à être contrôlé et contesté, si besoin est, par la société :

[...] le chef ne dispose d'aucune autorité, d'aucun moyen de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Le chef n'est pas un commandant, les gens de la tribu n'ont aucun devoir d'obéissance. *L'espace de la chefferie n'est pas le lieu du pouvoir*, et la figure (bien mal nommée) du « chef » sauvage ne préfigure en rien celle d'un futur despote⁵⁶.

Clastres note que la guerre perturbe cette situation dans la mesure où le chef de guerre doit, lors d'une expédition guerrière, « exercer un minimum d'autorité », et ce en relation avec sa « compétence technique de guerrier⁵⁷ ». Pourtant, le chef de guerre ne commande pas à proprement parler. Ce qui reste vrai pour les Tupi côtiers, et ce alors même que des milliers de combattants étaient engagés sur le champ de bataille⁵⁸ : suivant Léry, Métraux précise ainsi qu'après avoir suivi le chef qui menait toujours la colonne, les Tupinamba combattaient sans obéir à aucun commandement⁵⁹ ; les plus vaillants à la pointe, ils marchaient au combat sans tenir « ni rang ni ordre », pendant que les femmes assuraient l'approvisionnement⁶⁰. Selon Léry, même la mobilisation initiale des troupes n'était pas le fait du chef, mais bien plutôt une œuvre collective résultant de la décision prise par le Conseil des Anciens⁶¹ : c'est la tribu qui décide de la guerre et c'est elle qui mène le combat. En temps de guerre, le chef de guerre dispose donc d'une force de

⁵³ Robert Harry Lowie, *Some Aspects of Political Organization among the American Aborigines* (Huxley Memorial Lecture for 1948, ed. dans *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 78, n^{os} 1-2, 1948), p. 262-290 dans *Lowie's selected Papers*, éd. par Cora Du Bois, University of California Press, 1960, p. 280.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 270-277.

⁵⁵ P. Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne » (1962) dans *La Société contre l'État* (chapitre 2), *op. cit.*, p. 27-28.

⁵⁶ Chapitre éponyme (1974) de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 175.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁸ « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 77.

⁵⁹ A. Métraux, « The Tupinamba » dans tome III du *Handbook of South American Indians*, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁰ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil*, *op. cit.*, p. 343.

⁶¹ *Ibid.*, p. 337-338.

commandement tout à fait relative et, « hors la guerre », il perd tout pouvoir : en temps de paix, il ne jouit en effet que du prestige d'un guerrier ayant tué et mis à mort beaucoup d'ennemis, prestige qui se marque et se remarque par l'accumulation des tatouages et des noms. Mais prestige n'est pas pouvoir : le chef de guerre ne peut pas *faire le chef* au sens où nous l'entendons, sauf à renverser le rapport de forces entre la tribu et le chef : s'appuyant sur l'exemple de Geronimo, qui s'y essaie, Clastres avance l'hypothèse que « ça ne marche jamais⁶² ». Jusqu'à présent, tout paraît congruent à l'essai de Montaigne.

Il y a pourtant un élément dissonant, qui renvoie à l'état bien particulier de la société tupi à l'époque de la Conquête. Parmi les sociétés primitives, les Tupi-Guarani constituent en effet un cas tout à fait exceptionnel : c'est l'exemple singulier d'une montée en puissance des chefs (de guerre) au sein de la société sauvage, dont le célèbre Quoniambec est une illustration exemplaire. Tout en récusant le déterminisme démographique, Clastres a montré l'articulation entre la croissance démographique et la lente émergence du pouvoir politique par l'intermédiaire sociologique de la concentration de la population dans des unités socio-politiques de plusieurs milliers d'habitants :

[...] les Tupi-Guarani paraissent, à l'époque où l'Europe les découvre, s'écarter sensiblement du modèle primitif habituel [...]. Sur ce fond d'expansion démographique et de concentration de la population se détache – fait également inhabituel dans l'Amérique des Sauvages, sinon dans celle des Empires – l'évidente tendance des chefferies à acquérir un pouvoir inconnu ailleurs⁶³.

En corrélation avec l'expansion démographique⁶⁴, l'*expansion* territoriale et politique, permise par des guerres de conquête⁶⁵, assure ainsi l'autorité de certains chefs sur plusieurs villages et même sur une province entière. La tendance centripète à l'unification⁶⁶, qui s'était tout d'abord déployée au niveau d'un village rassemblant plusieurs communautés, conduisait en effet les sociétés tupi-guarani à reproduire le même schéma au plan fédéral du rassemblement de plusieurs villages sous l'autorité d'un chef de province⁶⁷. Lorsque les Européens arrivent, le système social était bien loin d'avoir, à ce niveau provincial, trouvé un état d'équilibre. Car cette dynamique politique créatrice de sortes de « royautes » (les guillemets de Clastres indiquent que le terme révèle la perception des chroniqueurs) constituait un processus conflictuel : « à s'étendre en effet, le champ d'application d'une autorité centrale suscite des conflits aigus avec les petits pouvoirs locaux » (par exemple, entre le « Roy » Quoniambec et ses « roytelets ») ; et ce comme si les chefferies locales résistaient à un processus historique qui, à terme, aurait abouti à l'exercice d'une « hégémonie politique » sur plusieurs communautés ou tribus voisines⁶⁸. Constatant qu'il y a « une différence radicale, une différence de nature » (et non pas simplement de degré) entre le chef d'une centaine de guerriers et les grands

⁶² Chapitre éponyme (1974) de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 176-180.

⁶³ P. Clastres, chapitre éponyme de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 181-182.

⁶⁴ « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 70.

⁶⁵ « Entretien avec Clastres », p. 25-26 (Cahier Clastres, 2011). *Confer* « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 77-78.

⁶⁶ « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives » (1977) : « Tel est le cas, absolument exemplaire, des Tupi-Guarani d'Amérique du Sud, dont la société était *travaillée*, au moment de la découverte du Nouveau Monde, par des forces centripètes, par une logique de l'unification » (note 1 p. 205 dans *Recherches...*, *op. cit.*).

⁶⁷ Pierre Clastres explique ainsi que « la tendance à constituer des ensembles sociaux plus vastes que dans le reste du continent » s'accompagne d'une « tendance à construire un modèle de l'autorité qui dépassait largement le cadre du seul village » au point de former, par exemple « chez les Tupinamba de véritables fédérations groupant dix à vingt villages. Les Tupi, et particulièrement ceux de la côte brésilienne, révèlent donc une tendance très nette vers la constitution de systèmes politiques larges, à chefferies puissantes » (p. 64-66) : voir « Indépendance et exogamie » (1963) dans *La Société contre l'État* (chapitre 3), *op. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 65-66.

leaders tupi-guarani menant au combat plusieurs milliers de guerriers⁶⁹, Clastres peut en conclure que « les chefs tupi-guarani n'étaient certes pas des despotes, mais ils n'étaient plus tout à fait des chefs sans pouvoir⁷⁰ ».

Cet état socio-politique tout à fait singulier des sociétés tupi-guarani permet de mettre en perspective plusieurs faits ethnographiques évoqués par Montaigne. Tout d'abord, l'existence de villages multi-communautaires éloigne les Tupi-Guarani de l'horizon d'une communauté primitive dont le village se limiterait à la dimension d'une grange (*maloca*). Ensuite, la polygynie n'est plus limitée aux chefs et chamanes, comme c'est en général le cas dans les communautés primitives. Chez les Tupi, elle s'étend aux guerriers valeureux : Montaigne note ce point juste après avoir rendu compte de la bravoure des prisonniers mis à mort, et ce comme s'il entrevoyait une corrélation entre leur glorieuse capture et la polygynie. C'est devenu un fait social chez les Tupi-Guarani : la société accorde désormais le droit d'avoir plusieurs épouses au guerrier prestigieux qui acquiert ce prestige (noms et tatouages) en faisant prisonnier des ennemis et en les exécutant. La guerre à l'origine du prestige entraîne donc la polygynie, et ce avec l'accord de la société : les femmes recherchent les meilleurs guerriers et un clan familial a tout intérêt à donner ses femmes à des hommes de prestige. Le lignage des chefs de guerre tend par suite à devenir socialement plus important que les autres : le grand guerrier a beaucoup de femmes, donc plus de richesses que les autres, plus d'esclaves (plus de prisonniers de guerre), plus d'enfants, une famille plus importante et plus puissante, plus de gendres, etc. Il a donc davantage d'influence sur son groupe local et, éventuellement, sur d'autres groupes locaux. Ce système de la conjonction guerre-polygynie-pouvoir conduit à une différenciation socio-politique. Clastres signale ainsi qu'au sein d'autres sociétés amérindiennes déjà fortement engagées dans un processus de stratification sociale, la polygynie cesse d'être le privilège du chef pour devenir un attribut des guerriers, lesquels réduisent en esclavage les tribus voisines et s'approprient leurs femmes comme épouses secondaires⁷¹.

La montée en puissance des chefferies et la constitution d'armées imposantes seraient le signe qu'à l'époque de la Conquête, les Tupi étaient confrontés à un processus de transformation profonde de leur société⁷² que Clastres finit par mettre en rapport avec l'intensification de leur pratique guerrière et la mutation corollaire du sens même de la guerre : le cas des Tupi l'amène ainsi à envisager « la guerre de conquête dans les sociétés primitives comme amorce *possible* d'un changement de la structure politique⁷³ ». Ce qu'il appelle par ailleurs l'emballlement de la machine guerrière transformerait la guerre *primitive* en une guerre *de conquête* : c'est ce qu'avèreraient la conquête précolombienne de la côte brésilienne par les Tupi⁷⁴ tout autant que les guerres incessantes entre tribus à l'époque coloniale. Dans *La Terre sans mal* (1975), Hélène Clastres rappelle, à la suite de Métraux, qu'avant l'arrivée des Blancs, les Tupi-Guarani sont devenues des « sociétés

⁶⁹ « Éléments de démographie amérindienne » (1973) dans *La Société contre l'État* (chapitre 4), *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁷¹ P. Clastres, « Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne » (1962), dans *La Société contre l'État* (chapitre 2), *op. cit.*, vp. 31.

⁷² P. Clastres, chapitre éponyme de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 182-183.

⁷³ Note éditoriale de *Libre*, adjointe à la fin du « Malheur du guerrier sauvage » (1977) dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 247.

⁷⁴ Alfred Métraux, *La Civilisation matérielle des Tupi-Guarani*, *op. cit.*, p. 290-293 et p. 310-311. Voir également « The Tupinamba », dans tome III du *Handbook of South American Indians*, *op. cit.*, p. 97-98. Au moment de la Conquête, les Tupinamba avaient conquis depuis peu de temps le littoral (de l'Amazone au Rio del Plata), d'où ils avaient chassé les *Tapuya*, lesquels s'étaient réfugiés dans les forêts d'où ils menaient des guerres contre leurs envahisseurs.

de conquérants » qui mènent des « guerres de conquête⁷⁵ », de sorte que des provinces intertribales se sont constituées sur le fondement d'une répartition politique nouvelle entre tribus amies et ennemies : chez les Tupi, le chef de province a *autorité* sur les chefs de villages alliés qui, assistés désormais d'un Conseil des Anciens, ont *autorité* sur les chefs des maisons collectives. Ce qui est donc en gestation, c'est l'« évolution politique » et sociale vers une organisation *pyramidale* de sociétés qui sont devenues conquérantes en corrélation avec leur explosion démographique.

C'est un phénomène décisif qui marque une sorte de perversion de la fonction politique de la guerre primitive. En effet, les guerres de conquête n'obéissent plus à la logique centrifuge de séparation entre les communautés primitives, mais à la logique inverse de l'unification centripète d'un territoire sous la domination d'une tribu et de ses chefs. Habituellement, les communautés se divisent en cas d'expansion⁷⁶, et ce grâce à la scission qui peut, au bout de quelques générations, mener à la guerre en raison d'un renversement d'alliances : les anciens beaux-frères deviennent des ennemis. Scission interne et guerre émanent donc de la même force centrifuge. Clastres reconstruit ainsi l'idéal-type de la guerre qui correspond à l'état de la communauté primitive : la guerre de scission⁷⁷, c'est la politique extérieure de la communauté primitive⁷⁸. La fonction *politique* des guerres de scission, c'est d'empêcher la fusion entre les communautés primitives⁷⁹ : il s'agit de maintenir l'Autre à l'extérieur du territoire⁸⁰, et ce de manière à prévenir la concentration sociale dans des structures multi-communautaires et l'émergence corollaire de chefferies puissantes. De ce point de vue, le glissement fonctionnel d'un raid guerrier qui devient *aussi* une entreprise de pillage paraît constituer une *perversion* économique de la guerre, mais il s'agit encore et toujours pour le guerrier de montrer sa bravoure et d'acquérir de la gloire, et non pas de conquérir des territoires ou de s'approprier des biens⁸¹. La capture des femmes est un des buts inhérents à la guerre de ce type : « on attaque les ennemis pour s'emparer de leurs femmes », et ce de manière à éviter tout échange⁸². Mais, chez les Tupi-Guarani, il y a un phénomène tout à fait singulier : le but avancé n'est plus la prise des femmes, mais bien plutôt la capture des hommes dont on fait, pendant un temps, des beaux-frères avant de les mettre à mort et de les dévorer⁸³. L'inféodation de la guerre à la logique de l'anthropophagie rituelle est un signe que quelque chose de bien particulier s'est passé, dont le prophétisme tupi-guarani pourrait bien s'avérer être le symptôme principal. J'ai déjà évoqué ce point : c'est ce phénomène des migrations prophétiques qui explique l'intérêt de Clastres pour les Tupi-Guarani, et non pas le cannibalisme. Sans dénier la dimension religieuse de ces mouvements que Métraux a mise en avant, Hélène et Pierre Clastres en proposent une lecture socio-politique⁸⁴ qui en dégage la « signification *politique en son essence* » :

⁷⁵ H. Clastres, *La Terre sans mal*, *op. cit.*, p. 68-71.

⁷⁶ P. Clastres, « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives » (1977) : « En Amérique du Sud, lorsque la taille démographique d'un groupe dépasse le seuil jugé optimum par la société, une partie des gens s'en va fonder plus loin un autre village » (note 1 p. 204 dans *Recherches...*, *op. cit.*).

⁷⁷ « Entretien avec Clastres », p. 25 dans *Pierre Clastre*, *op. cit.*

⁷⁸ « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives » (1977) dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 195.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 201-204.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 190-193.

⁸¹ « Malheur du guerrier sauvage » (1977) dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 226.

⁸² « Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives » (1977) dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 199.

⁸³ H. Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba » dans *Destins du cannibalisme*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁴ H. Clastres, *La Terre sans mal*, *op. cit.*, p. 72.

[...] ce prophétisme [...] *traduisait*, sur le plan religieux, une crise profonde de la société, et cette crise elle-même était certainement liée à la lente, mais sûre, *émergence de puissantes chefferies*. En d'autres termes, la société tupi-guarani en tant que société primitive, en tant que société sans État, voyait surgir *de son sein* cette chose absolument nouvelle : un *pouvoir politique séparé* qui, comme tel, menaçait de disloquer l'antique ordre social et de transformer radicalement les relations entre les hommes. On ne saurait comprendre l'apparition des *karai*, des prophètes, sans l'articuler à cette autre apparition, celle des grands *mburuvicha*, des chefs. Et la facilité, la ferveur avec laquelle les Indiens répondaient à l'appel des premiers révèlent bien la profondeur du désarroi où les plongeait l'inquiétante figure des chefs : les prophètes ne prêchaient nullement dans le désert⁸⁵.

Le prophétisme est le symptôme, de forme et d'apparence religieuse, de la maladie d'un corps social qui souffre de la lente institution d'un pouvoir politique séparé⁸⁶. Mais, en déclarant la mort de la société, devenue mauvaise, ces *karai* mettent le corps social dans un état critique d'auto-destruction déclarée : le « *désir* de rupture avec le mal » provoque une « subversion totale de l'ordre ancien » (établi parmi les humains) qui détruit, entre autres, la loi fondamentale de la société humaine (la prohibition de l'inceste) et cette volonté de subversion « allait jusqu'au désir de mort, jusqu'au suicide collectif⁸⁷ ». Il s'agit donc de détruire la société mauvaise en mettant fin à tout ce qui caractérise la société en général (la parenté, le travail, etc.) : ainsi, la destruction des lignages devenus inégaux passe par l'abolition de la parenté, la destruction du pouvoir croissant des chefs passe par l'abandon du village comme lieu de la concentration de pouvoir et de population, la destruction de l'accumulation passe par l'abolition du travail, etc. Contrairement à ce qu'a cru Montaigne à la suite de Thevet et de Léry, les *karai* qui circulent impunément entre les tribus en guerre ne sont pas de même statut que les chamans (ou *page*), ces guérisseurs affiliés aux villages qui pouvaient prédire l'issue de la guerre⁸⁸ : car ces prophètes préconisent non la guerre et l'affection des femmes, mais l'abolition de l'interdit de l'inceste⁸⁹. Or, la circulation des prophètes entre les tribus ennemies indique le mouvement d'abolition de la guerre qu'accomplit effectivement la migration prophétique, et ce comme si la destruction de l'inégalité naissante devait passer par l'abolition de la guerre à l'origine de l'inégalité. Par sa transversalité de nomade traversant tous les groupes, amis ou ennemis, ce transcommunautaire est un ferment d'union qui tendait à supprimer la différence entre les communautés et à abolir la guerre entre les groupes ennemis. En abolissant la guerre comme machine principale pour permettre la dispersion et pour éviter la division sociale, le prophète se révèle, paradoxalement, être un artisan de l'Un et de l'unification⁹⁰. Ce n'est pas le seul effet collatéral de la migration prophétique : l'obéissance aux injonctions subversives des prophètes reviendrait à mettre fin à l'exo-cannibalisme *guerrier*, même si les *karai* – à ce qu'il semble – ne le disent pas plus qu'ils ne reconnaissent explicitement dans l'anthropophagie rituelle une composante de la société mauvaise qu'il s'agit de fuir.

Le coup de massue final : interprétations clastriennes du cannibalisme tupi

⁸⁵ P. Clastres, *Le Grand Parler*, Paris, Seuil, 1974, p. 9.

⁸⁶ P. Clastres, « Mythes et rites des Indiens d'Amérique du Sud » : III. *Le Monde tupi-guarani*, dans *Recherches...*, *op. cit.*, p. 94 vs p. 97-98.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 98-99.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 94-95.

⁸⁹ M. Nobrega, *Informação das terras do Brasil* (1549) : « *Lhes diz [...] as filhas que as dêem a quem quizerem* » (p. 92-93 dans *Revista do Instituto Historico Geographico Brasileiro*, t. VI, n° 21, 1844).

⁹⁰ L'expression « artisan de l'Un et de l'unification » apparaît pratiquement dans toutes les versions des notes d'auditeurs du Cours de 1976-77 qu'Hélène Clastres m'a généreusement permis de consulter. Cette formulation précise la fin elliptique du chapitre éponyme (1974) de *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 185-186.

Il serait temps, à la lumière de ces analyses clastriennes, de risquer une interprétation de l'exo-cannibalisme guerrier des Tupi-Guarani. Comme l'a reconnu Montaigne à la suite des chroniqueurs, la vengeance est le motif manifeste et revendiqué de ce cannibalisme raffiné à l'extrême. Tout semble indiquer que les Tupinamba redoublent de cruauté pour perfectionner la vengeance. Thevet et Léry avancent qu'ils engraisaient les prisonniers à sacrifier⁹¹. Suivant ce même Léry, Montaigne leur rétorque qu'il s'agit bien plutôt d'affaiblir leur courage⁹². Mais n'y aurait-il pas une forme assez cruelle de perversion à intégrer tout d'abord les captifs à la communauté et à les bien traiter pour mieux leur faire ressentir leur mauvais sort ?

Avant même d'entrer dans le village des vainqueurs, le guerrier vaincu est rasé par son maître, de sorte qu'il ait, au moins extérieurement, l'air d'être un Tupinamba (sourcils rasés, front tonsuré et épilé, paré de des plus beaux ornements de plumes⁹³). L'intégration apparente du captif dans la communauté de ses ennemis semble accomplie par le fait d'un double don qui lui est fait : tous les objets ayant appartenu à un guerrier défunt, dont le prisonnier doit au préalable renouveler la tombe, lui sont donnés ainsi qu'une épouse qui va véritablement le choyer⁹⁴. L'ennemi devient un beau-frère, et ce conformément au double sens du terme tupi *tovaja* dont Hélène Clastres fait état dans un article décisif sur le cannibalisme tupi au titre significatif : *Les beaux-frères ennemis* (1972)⁹⁵. Mais l'intégration, provisoire, reste tout à fait ambivalente. Si le captif est bien traité en général et s'il jouit d'une liberté certaine, le fait est que certains signes trahissent son statut de prisonnier, symbolisé par la petite corde attachée à son cou : il lui faut travailler pour son maître, il doit pénétrer dans la maloca par la porte, il est maltraité et subit des humiliations pendant certaines fêtes, etc.⁹⁶ Ce traitement ne fait que reproduire l'accueil ambivalent qui lui est fait à son arrivée dans le village : d'une part, le prisonnier entravé est exposé aux coups et autres insultes des femmes ; par contre, de l'autre côté, masculin, il y a ensuite un « dialogue de reconnaissance » entre maîtres et esclaves, qui précède d'ailleurs l'attribution des lots de chair⁹⁷. C'est donc une intégration feinte, dont la fonction est ambiguë : tout en maintenant la distance et en marquant la différence, il s'agit de lui faire – pendant un certain temps, indéfini – une place qu'il a perdue dans sa propre communauté (s'il s'avisait de s'enfuir pour y chercher refuge, il y serait mis à mort par les siens à cause de sa lâcheté⁹⁸) ; il est cependant destiné à être sacrifié, comme il le lui est rappelé à l'occasion de fêtes pendant lesquelles chacun désigne sur son corps les morceaux convoités⁹⁹.

Les cérémonies qui président à l'exécution rituelle du captif durent plusieurs jours¹⁰⁰. Ce rituel commence par mettre fin à l'intégration du captif dans la communauté de ses

⁹¹ André Thevet, *Singularitez* (1557), chap. XLI, p. 160 (1997) et Jean de Léry, *Histoire* (1578), chapitre xv, p. 354-355.

⁹² Montaigne, « Des Cannibales », p. 210-211.

⁹³ A. Métraux, « L'anthropologie rituelle des Tupinamba » dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 48-49.

⁹⁵ H. Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba » dans *Destins du cannibalisme*, art. cité, p. 73 et p. 77.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 75 ; cf. A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 50.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 73-74 ; cf. A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 48-49.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 76-77 ; cf. A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 52.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 75 ; cf. A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 50.

¹⁰⁰ A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 53-66 (*Cérémonies préliminaires à l'exécution du prisonnier*). Pour la description du rituel, je suis Métraux en puisant, en outre, quelques détails dans sa thèse complémentaire de 1928 (p. 137-157) et en m'inspirant très largement de l'analyse d'Hélène Clastres (1972).

ennemis en accomplissant un rite de ségrégation¹⁰¹ qui revient à une véritable dés-intégration : ce processus de s'achèvera par l'incorporation du corps de l'ennemi rituellement sacrifié. Hélène Clastres repère deux grands actes qui ont pour fonction de rendre le prisonnier à sa réalité d'ennemi : le meurtre final, mais également le simulacre de sa capture¹⁰², symbolique, qui initie le rituel préliminaire à son exécution. C'est une sorte de répétition du combat qui a présidé à la capture du prisonnier : après avoir été fictivement délivré, il est maîtrisé par les guerriers parés pour le combat ; il est ensuite encordé par la *mussurana* ; dès le premier jour et pendant les nuits suivantes, des femmes entonnent des chansons hostiles aux ennemis et dépeignent au prisonnier le sort qui l'attend ; celui-ci séjournera et devra passer ses dernières nuits non plus dans la maison commune, mais dans une hutte individuelle qui, à cette occasion, a été construite sur la place centrale ; à plusieurs reprises, le captif a l'occasion d'assouvir sa propre hostilité par des paroles de vengeance et également par des actes, puisque son épouse le pourvoit en projectiles de divers types qu'il peut jeter sur l'assemblée ; toujours sous la surveillance de vieilles femmes qui chantent, il passe la dernière nuit avec son épouse, qui le quitte en pleurant le matin de son exécution ; lors de la cérémonie d'exécution, le meurtrier apparaît de manière solennelle et échange avec le prisonnier des paroles de vengeance ; entravé par la *mussurana* tenue par deux guerriers, le captif peut et doit essayer de se défendre et même de s'emparer de l'épée-massue qui va finalement l'assommer ; après qu'il a été tué, sa veuve prononce son éloge comme c'est coutumier pour tout défunt ; le corps est ensuite préparé pour être intégralement consommé par l'ensemble de la communauté, à l'exception du meurtrier qui doit vomir et jeûner, entre autres règles de précautions à prendre pour se protéger contre la vengeance de l'esprit du mort. Tout est ainsi fait pour simuler la lutte à mort avec un guerrier ennemi sur le champ de bataille : « ce n'est pas une victime passive qu'on veut immoler, c'est un ennemi [...] qu'on veut tuer au combat¹⁰³. » En effet, il s'agit de tuer un ennemi courageux et de le manger à la suite du combat, comme c'est le cas sur le champ de bataille : car les Tupinamba avaient pour coutume de manger sur place les ennemis tués¹⁰⁴ et également de ramener des morceaux de chair boucanés afin de partager leur repas anthropophagique avec l'ensemble de la communauté¹⁰⁵. Aucune cérémonie n'est nécessaire en ce cas, car le guerrier ennemi a été tué dans les règles de l'art martial, conformément à ce que les Européens appellent le droit de guerre. Dans le cas, en revanche, où le prisonnier de guerre est mis à mort, un rituel est nécessaire afin de faire passer le meurtre pour un acte de guerre et également de protéger le meurtrier contre la vengeance de l'esprit du mort¹⁰⁶.

Manifestement, l'ensemble du rituel obéit à une logique de répétition, laquelle vise à remettre les protagonistes dans les conditions d'une guerre où l'on ne fait pas de quartier : simulation du combat sur le champ de bataille, puis de la lutte à mort ; dissimulation donc du meurtre rituel qui est présenté comme une mort au combat ; répétition du repas anthropophagique sur le champ de bataille ; simulation d'un rite funéraire qui rend hommage au défunt. Mais cette ritualisation du meurtre sacrificiel donne lieu à une étrange inversion : l'épouse semble pleurer son époux défunt comme s'il s'agissait d'un guerrier tué au combat par l'ennemi et, donc, comme si le prisonnier exécuté était l'époux antérieurement perdu à la guerre. L'un pourrait bien être en effet le

¹⁰¹ F. Fernandes, « la guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba », dans *Journal de la société des Américanistes*, tome 41 n° 1, 1952, p. 139.

¹⁰² H. Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba », art. cité, p. 77.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 82 ; cf. A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁵ André Thevet, *Singularitez* (1557), chap. XLI, p. 158 (1997).

¹⁰⁶ A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 73-78.

substitut de l'autre, et ce dans des conditions que la culture tupi permettrait de déterminer : les veuves des guerriers tués à la guerre ne pouvaient se remarier qu'à condition que l'époux soit au préalable vengé ; on leur faisait épouser un ennemi captif pour compenser la perte de leur défunt mari¹⁰⁷ ; pendant tout le temps du séjour, l'épouse pouvait jouir de ce mari de substitution qu'elle aimait et choyait comme son propre mari (au point même de pouvoir l'aider à fuir¹⁰⁸) ; la vengeance était accomplie lors de l'exécution, laquelle donnait à l'épouse l'occasion de prendre définitivement congé de son époux mort au combat et mangé par l'ennemi ; ce qui l'autorisait à prendre un nouveau mari dans la communauté sans que l'esprit du mari tué et dorénavant vengé puisse lui en faire reproche. Dans le cas où s'il s'agissait de la veuve d'un guerrier tué à la guerre, il y avait donc là, probablement, une forme de substitution symbolique, laquelle aurait pu assumer une fonction thérapeutique pour la veuve éplorée : le guerrier ennemi prendrait la place du guerrier occis afin de « réparer » sa propre faute et d'ainsi « payer sa dette » par son sacrifice ritualisé¹⁰⁹ ; la répétition aurait une vertu réparatrice pour la veuve qui pourrait revivre activement le traumatisme subi et le dépasser. Ce serait l'idéal-type d'un processus de compensation réparatrice du deuil subi par la veuve et par l'ensemble de la communauté : avant d'entrer dans le village, le captif renouvelle la tombe du mari défunt ; on lui donne les effets personnels de ce guerrier ainsi que sa femme ; il se substitue à l'époux pendant tout le temps de son séjour ; il est pleuré comme l'époux tué sur le champ de bataille ; comme ce mari l'avait été par l'ennemi sur le champ de bataille, le captif sacrifié est mangé par l'épouse. Par contraste avec l'attachement manifesté par l'épouse du prisonnier, la fonction assumée par les (vieilles) femmes tout au long de sa captivité, et ce depuis l'accueil initial du guerrier vaincu jusqu'à son exécution finale en passant par les fêtes intermédiaires, consiste au contraire à marquer l'indépassable *hostilité* du groupe envers l'ennemi. Cette dernière ambivalence participe du système d'ambivalences qui caractérise le rapport du groupe à l'ennemi captif. La distribution des rôles entre hommes et femmes n'est en effet qu'un aspect d'un dispositif parfaitement réglé qui, comme l'explique Hélène Clastres, implique « une étonnante mise en scène où les rôles ne sont pas seuls distribués par avance, mais réglés également les dialogues, danses et chœurs de femmes, décors, mouvements dans l'espace¹¹⁰... »

Il faut noter ce point décisif. L'ensemble du rituel anthropophagique et, en particulier, la participation active du captif à sacrifier présuppose l'accord culturel entre tous les protagonistes qui sont « gens de même langue et de mêmes mœurs ». L'unité de

¹⁰⁷ Thevet, *Cosmographie* (1575) : « [...] si les freres, enfans, ou autres de la parenté dudit deffunct, de qui le sepulchre a esté renouvelé, ont esté occis en guerre, leurs femmes ne peuvent se joindre en secondes nopces, que premierement leur mary occis n'ait esté vengé par le massacre d'un de leurs ennemis. Si tost donc que un prisonnier est ainsi équipé, quelquefois on luy donne les femmes de celuy qui aura esté occis, à fin qu'il s'en serve : Et elles les ayant pour associez, disent qu'elles sont *recompensees de la deffaitte de leurs premiers maris* » (p. 194). Voir également l'*Histoire... de deux voyages* (inédit) : « à cette occasion baille on aux vefves le prisonnier pour *recompenser la perte de leur deffunct mary*, jusques à ce que le jour soit venu de le tuer, et manger en vengeance de leur mary [...]. Et *cela leur oste de detresse et ennuy* [...] » (p. 283). Les deux citations font référence au choix de textes d'André Thevet édité par S. Lussagnet : *Les Français en Amérique. Le Brésil et les Brésiliens*, Paris, PUF, 1953 ; cité par Métraux (1967), *op. cit.*, p. 49 et déjà en appendice de sa thèse complémentaire (1928), p. 247. Florestan Fernandes cite ces mêmes textes dans la conclusion de sa thèse de 1952 (*A função social da guerra na sociedade tupinamba*), laquelle conclusion a été traduite en français par S. Lussagnet : « la guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba », p. 202 dans *Journal de la société des Américanistes*, tome 41 n° 1, 1952.

¹⁰⁸ A. Métraux (1967), *op. cit.*, p. 51.

¹⁰⁹ C'est le sens du concept tupi-guarani de *vengeance* : il s'agit de *payer une dette*. Dans le *Tesoro de la lengua guarani* (Madrid, 1639), Antonio Ruíz de Montoya traduit ainsi le terme *tepi* tout d'abord par *paga* (paye, salaire), puis par *vengança* (p. 382).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 72.

culture et de langue entre les groupes ennemis est la condition pour que cette mise à mort ritualisée assure une mort honorable à un guerrier valeureux. Tout le rituel perdrait tout sens si le prisonnier s'avérait incapable de jouer le jeu. Thevet rapporte ainsi le cas d'un Portugais que son maître fit mourir à coups de flèches après lui avoir déclaré son mépris : « tu ne mérites pas que l'on te fasse mourir *honorablement* comme les autres et en bonne compagnie¹¹¹. » L'apparition d'Européens qui ne montrent aucun courage à mourir ne peut que perturber ainsi le fonctionnement même du rituel anthropophagique. Ce qui montre *a contrario* que la pratique de l'anthropophagie rituelle des Tupi-Guarani serait dépourvue de toute valeur symbolique en dehors de ce cadre culturel qui lui donne tout son sens : il s'agit de mettre à mort et de manger non pas un être humain *en général*, mais à vrai dire des ennemis bien identifiés qui ont au préalable eux-mêmes mis à mort et mangé des membres de la communauté. Montaigne pourrait bien avoir montré une admirable intuition de la symbolique culturelle qui préside à cet échange de bons procédés entre ennemis anthropophages :

J'ay une chanson faite par un prisonnier, où il y a ce traict : qu'ils viennent hardiment trétous et s'assemblent pour disner de lui : car *ils mangeront* quant et quant *leurs peres et leurs ayeux*, qui ont servy d'aliment et de nourriture à son corps. Ces muscles, dit-il, cette cher et ces veines, ce sont *les vostres*, pauvres fols que vous estes ; vous ne reconnoissez pas que *la substance des membres de vos ancestres* s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez *le goust de votre chair*¹¹².

Montaigne semble savourer la provocation littéraire d'un prisonnier au menu dont la chanson prendrait un malin plaisir à évoquer la saveur culinaire du corps des ennemis. Par ce savoureux assaisonnement, l'essayiste paraît forcer le trait des paroles de captif restituées par les chroniqueurs Thevet¹¹³ et Léry¹¹⁴. Certes, mais cette invention littéraire manifeste un sens raffiné de l'altérité culturelle de ces nations du Nouveau Monde. Car c'est un fait ethnologique : les Tupi-Guarani se mangent entre eux. Comme le cannibalisme s'insérait dans le contexte culturel de rites funéraires, Florestan Fernandes (1952) a suggéré en ce sens que les Indiens cherchaient moins à s'incorporer les qualités du guerrier mis à mort qu'à s'approprier la substance du parent qu'il avait dévoré et qu'il s'agissait de venger en lui rendant un dernier hommage¹¹⁵. S'appuyant sur la suggestion de Montaigne, Hélène Clastres peut avancer une hypothèse étonnante : *apparent*, l'exo-

¹¹¹ André Thevet, *Singularitez* (1557), chap. XLI, p. 166 (1997).

¹¹² Montaigne, « Des Cannibales », p. 212.

¹¹³ André Thevet, *Les Singularitez de la France Antarctique* (1557), chapitre XL : « Les *Margageas* nos amis sont gens de bien, forts et puissants en guerre, ils ont pris et mangé grand nombre de nos ennemis, aussi me mangeront-ils [nos ennemis les *Tupinamba*] quelque jour, quand il leur plaira ; mais de moi, j'ai tué et mangé des parents et amis de celui qui me tient prisonnier [...] » (p. 161).

¹¹⁴ Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la Terre du Brésil* (1578), chapitre XIV : « avec la contenance de mesme, se tournant de costé et d'autre, il dira à l'un, J'ay mangé de ton pere, à l'autre, J'ay assommé et boucané tes freres : bref, adjousterà-il, J'ai en general tant mangé d'hommes et de femmes, voire des enfants de vous autres » (p. 356) et « N'es-tu pas de la nation nommée *Margajas*, qui nous est ennemie ? et n'as-tu pas toy-même tué et mangé de nos parents et amis ? Lui plus assuré que jamais respond en son langage (car les *Margajas* et les *Toupinenquins* s'entendent) : Ouy, je suis tres fort et en ay assommé et mangé plusieurs » (p. 357).

¹¹⁵ A. Métraux, « L'anthropologie rituelle des Tupinamba » dans *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967), p. 70. Parlant de « pures spéculations qu'aucun document ne vient étayer », Métraux reste en 1967 réservé à l'endroit de ce travail de doctorat de Florestan Fernandes (*A função social da guerra na sociedade tupinamba*, São Paulo, 1952), dont il a fait traduire la conclusion par S. Lussagnet, et ce avant même sa publication au Brésil en 1952, et qu'il a même fait publier par la *Société des Américanistes* : « La guerre et le sacrifice humain chez les Tupinamba », p. 139-220 dans *Journal de la société des Américanistes*, tome 41 n° 1, 1952. Mettant en avant les rites funéraires de séparation (p. 156), Fernandes interprète la guerre primitive pratiquée par les Tupinamba comme un phénomène purement religieux (p. 185) dont l'enjeu est la récupération mystique des « énergies » du parent mort (p. 192-195).

cannibalisme tupi pourrait dissimuler une forme d'« endo-cannibalisme étrangement contourné » qui amènerait, « en mangeant les ennemis, à manger en réalité les parents et alliés dont ceux-là s'étaient nourris¹¹⁶ ». L'anthropophagie rituelle permettrait à la communauté de réincorporer ses propres membres désintégrés par la consommation cannibale des ennemis. Risquons une ultime hypothèse pour comprendre la logique paradoxale de ce contournement raffiné de l'endo-cannibalisme...

Ce que dissimule l'*exo*-cannibalisme guerrier, ce serait la parenté entre les tribus tupi-guarani en guerre fratricide. Car ce que cultive la guerre, c'est la scission entre ces nations qui ne furent, à l'origine, qu'une seule et même tribu. Les Tupi partagent cette logique de la guerre de scission avec toutes les sociétés primitives. Mais, dans leur cas, il s'agirait de maintenir la séparation entre les tribus de manière d'autant plus brutale qu'un processus d'intégration confédératrice est en cours : le moyen violent d'entretenir la scission polémique entre les tribus tupi, ce serait de cultiver la vengeance à l'extrême en laissant s'emballer la machine de guerre. Il y aurait là comme une sorte de politique inconsciente, laquelle aurait pour stratégie d'empêcher violemment la fusion entre les tribus tupi-guarani en entretenant le cycle de la vindicte. Reste que cette stratégie polémique provoque une intensification de la pratique guerrière qui a des effets ambivalents. Certes, la séparation est bien marquée par ces guerres fratricides et perpétuelles : au plan conscient, il s'agit de se venger et non pas d'exterminer la tribu ennemi. Mais l'emballlement de la machine de guerre transforme la nature même de la guerre : la logique de la vengeance pousse à la conquête de territoires ennemis et à l'*absorption* des tribus ennemies. Comme si la stratégie de la guerre de conquête rejoignait en fin de compte la logique de l'anthropophagie rituelle : s'incorporer l'ennemi en l'intégrant comme un *alter ego*. Il y aurait là comme une énigme qui relèverait du destin d'une pulsion inconsciente.

¹¹⁶ H. Clastres, « Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme tupinamba », art. cité, p. 82.