

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

SÉBASTIEN DAVID PHILIPPE ROY

**La scène de premier contact dans les récits d'exploration :  
les explorateurs français en Amérique du Sud**

São Paulo 2015

SÉBASTIEN DAVID PHILIPPE ROY

**La scène de premier contact dans les récits d'exploration :  
les explorateurs français en Amérique du Sud**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade  
de São Paulo para obtenção do título de  
Doutor em Letras

Área de Concentração : Estudos literários,  
linguísticos e tradutológicos em Francês

Orientadora : Profa. Dra. Leyla Perrone-  
Moisés

São Paulo 2015

ROY, S. D. P. **Nc'le<sup>3</sup>pg'f g'r tgo lgt'èqpwevf cpul'gu't<sup>2</sup> eluif ogzr mt cvkqp'<'lgu'gzr mt cvgt u**  
**français en Amérique du Sud.** Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências  
Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em :

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição : \_\_\_\_\_

Julgamento : \_\_\_\_\_ Assinatura : \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição : \_\_\_\_\_

Julgamento : \_\_\_\_\_ Assinatura : \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição : \_\_\_\_\_

Julgamento : \_\_\_\_\_ Assinatura : \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição : \_\_\_\_\_

Julgamento : \_\_\_\_\_ Assinatura : \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_ Instituição : \_\_\_\_\_

Julgamento : \_\_\_\_\_ Assinatura : \_\_\_\_\_

*« Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ;  
mais pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ;  
il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés. »*

Jean-Jacques Rousseau, Essai sur l'origine des langues.

## RESUMO

ROY, S. D. P. **A cena de primeiro contato nos relatos de exploração : os exploradores franceses na América do Sul** [tese], São Paulo : Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2015, 164 f.

Porque muitos etnólogos sentiram a necessidade de escrever, ao lado de seus escritos científicos, um relato de cunho literário ? As monografias etnográficas eludem geralmente o relato do encontro entre o explorador e o indígena — o Índio, por exemplo. No entanto, esse encontro não é apenas um momento-chave por dele depender o êxito da pesquisa de terreno, mas também por conter, em si próprio, elementos essenciais da experiência etnográfica. Comparando inúmeros romances, Jean Rousset revelou a estrutura da cena de encontro, que se divide em *efeito*, *troca* e *ultrapassagem*. Logo, a cena de primeiro contato, nos relatos de exploração, revela-se original pelas preliminares : pelo fato de ser antecipada e até provocada. Todos os elementos que compõem, segundo Rousset, a *localização* do encontro permitem definir melhor as condições do primeiro contato, e de frisar a importância da distância que separa os protagonistas. O *efeito* é provocado pelo olhar : é portanto uma « primeira vista », na qual se reconhece também o leque de suas manifestações físicas. No entanto, esse efeito não se deve à percepção imediata de uma milagrosa afinidade, mas à de duas séries de elementos opostos : tudo o que faz do Índio, para o explorador, um ser diferente, e tudo o que faz desse, ao mesmo tempo, um ser semelhante. O efeito mescla então no explorador dois sentimentos igualmente contraditórios : a rejeição e o reconhecimento. Na *troca* se notam também todas as modalidades estabelecidas por Rousset, desde as trocas felizes até as trocas enganosas, nas quais os desentendimentos podem provocar as mais trágicas consequências. No entanto, a cena de primeiro contato se distingue pela troca material, em suas diversas formas, o dom revelando-se o mais propício para firmar uma aliança entre o explorador e o Índio. Finalmente, a *ultrapassagem*, última etapa do encontro, expressa de maneira simbólica a união dos corpos : à aproximação que autoriza um contato físico, podem seguir várias formas de apropriação do Outro, como a imitação ou a ingestão. Portanto, o estudo da cena de primeiro contato permite assimilar estruturalmente o encontro do explorador com o Índio a um encontro amoroso, frisando ao mesmo tempo suas peculiaridades. Por outro lado, permite também entender melhor porque os etnógrafos recorrem à literatura : só ela pode juntar dois aspectos contraditórios, e mostrar como, no Índio, a maior alteridade se une à mais profunda similaridade. O que, de fato, revela a dimensão amorosa do primeiro contato, é um certo narcisismo : pois, o que o explorador admira tanto nesse Índio muito diferente, é o reflexo de sua própria humanidade.

PALAVRAS-CHAVES : Alteridade; Relato de exploração; Etnografia; Índio; Viagem

## ABSTRACT

ROY, S. D. P. **The scene of the first contact in the reports of exploration : the French explorers in South America** [thesis], São Paulo : University of São Paulo, Faculty of Philosophy, Letters and Human Sciences, 2015, 164 p.

Why have so many ethnologists felt like writing, along with their scientific written work, literary text ? The ethnographic monographs generally do not mention the meeting between the explorer and the native people — the Indian, for example. However, this meeting is not only a key moment because the success of the field research depends on it but also because it contains, in itself, the essential elements of ethnographic experience. By comparing novels, Jean Rousset revealed the structure of the meeting scene, which is divided into *effect*, *exchange* and *passing*. The scene of first contact, in the reports of exploration, is revealed to be original in the preliminary : by the fact of being anticipated and even provoked. All the elements that are part of, according to Rousset, the location of the meeting allow for a better way to define the conditions of the first contact, and to stress the importance of the distance that separates the protagonists. The *effect* is caused by the look : it is therefore a « first sight », in which the varied physical manifestations are recognized. However, this effect is not due to an immediate perception of a miraculous affinity, but because of two sequences of opposite elements : everything that makes the Indian to the explorer a different being, and everything that makes the Indian, at the same time, a similar being. So, the effect mixes in the explorer two equally contradictory feelings : rejection and recognition. In the *exchange*, all the modalities established by Rousset are also noticed, from the successful exchanges to misleading exchanges, in which the misunderstandings may cause very tragic consequences. However, the scene of the first contact is distinguished by material exchange, in its several forms, the free giving revealing itself the most propitious to firm an alliance between the explorer and the Indian. Finally, the *passing*, the last stage of the meeting, expresses in a symbolical way the union of the bodies : after the approach which authorizes the physical contact, some various forms of appropriation of the Other may follow, such as imitation or ingestion. Therefore, the study of the scene of the first contact allows to structurally compare the meeting between the explorer and the Indian to the first love sight, stressing at the same time the peculiarities of this meeting. On the other hand, it allows for a better understanding on why ethnographers turn to literature : just literature may put together two contradictory aspects, and show how, in the Indian, the most otherness joins the deepest similarity. What, in fact, is revealed by the loving dimension of the first contact, is a certain narcissism : in fact, what the explorer admires in this Indian so highly different, it is the reflection of his own humanity.

KEY-WORDS : Otherness ; Report of exploration ; Ethnography ; Indian ; Travel

## RÉSUMÉ

ROY, S. D. P. **La scène de premier contact dans les récits d'exploration : les explorateurs français en Amérique du Sud** [thèse], São Paulo : Université de São Paulo, Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines, 2015, 164 p.

Pourquoi de nombreux ethnologues ont-ils senti l'obligation d'écrire, en plus de leurs travaux scientifiques, un récit de nature littéraire ? Les monographies ethnographiques font généralement l'économie du récit de la rencontre entre l'ethnographe et l'indigène — l'Indien d'Amérique, par exemple. Or, non seulement la rencontre est un moment clé, dont dépend la réussite de l'enquête de terrain, mais surtout, il semble bien qu'elle recèle, en elle-même, des éléments essentiels de l'expérience ethnographique. Jean Rousset a mis en lumière, en comparant de nombreux romans, la structure de la scène de rencontre, qu'il divise en trois temps : *l'effet*, *l'échange* et *le franchissement*. D'emblée, la rencontre de l'explorateur et de l'Indien se révèle originale par ses préliminaires : par son caractère anticipé, voire provoqué. Tous les éléments de ce que Rousset appelle *la mise en place* permettent de mieux déterminer les conditions du premier contact, et de souligner l'importance de la distance à laquelle se trouvent les protagonistes. *L'effet* est déclenché par le regard : il s'agit bien en cela d'une « première vue » ; et on en reconnaît aussi toute la gamme des manifestations physiques. Néanmoins, cet effet n'est pas provoqué par la perception immédiate d'une miraculeuse affinité, mais par l'observation de deux séries d'éléments opposés : tout ce qui fait de l'Indien, pour l'explorateur, un être différent ; et tout ce qui, en même temps, en fait un être semblable. L'effet mélange alors dans l'explorateur deux sentiments également contradictoires : la répugnance et la reconnaissance. Dans *l'échange*, on relève aussi toutes les modalités distinguées par Rousset, depuis les échanges heureux jusqu'aux échanges trompeurs, où les malentendus peuvent entraîner les conséquences les plus tragiques. Cependant, la scène de premier contact met en avant l'échange matériel, sous toutes ses formes, le don se révélant le plus propice à nouer une alliance entre l'explorateur et l'Indien. Enfin, le *franchissement*, dernière étape de la rencontre, exprime de manière symbolique l'union des corps : au rapprochement qui autorise un contact physique, peuvent succéder différentes formes d'appropriation de l'Autre, comme l'imitation ou encore l'ingestion. Ainsi, l'étude de la scène de premier contact permet d'assimiler structurellement la rencontre de l'explorateur avec l'Indien à une rencontre amoureuse, tout en soulignant ses particularités. Surtout, elle permet de mieux comprendre pourquoi les ethnographes ont recours à l'écriture littéraire : seule la littérature, en effet, peut faire coïncider deux dimensions apparemment contradictoires, et montrer combien s'unissent, dans l'Indien, l'altérité la plus grande et la plus profonde similarité. Ce que révèle, finalement, la dimension amoureuse du premier contact, c'est en fait un certain narcissisme : ce que l'explorateur admire tant dans cet Indien si différent, c'est le reflet de sa propre humanité.

MOTS-CLÉS : Altérité ; Récit d'exploration ; Ethnographie ; Amérindien ; Voyage

<b>Introduction</b>	<b>9</b>
<b>1. Les préliminaires</b>	<b>24</b>
1.1. L'attrait des différences	25
1.2. L'anticipation de la rencontre	31
<b>2. La mise en place</b>	<b>41</b>
2.1. Le cadre	43
2.2. Les placements	49
2.3. Le portrait. Le nom	57
<b>3. L'effet</b>	<b>62</b>
3.1. La première vue	63
3.2. Le choc de l'étrangeté	67
3.3. La répugnance. La reconnaissance	74
<b>4. L'échange</b>	<b>83</b>
4.1. L'échange heureux. L'échange voilé	84
4.2. La communication entravée. Différée. L'échange bloqué	87
4.3. L'échange trompeur	91
4.4. Les modalités de l'échange matériel	97
<b>5. Le franchissement</b>	<b>115</b>
5.1. Le rapprochement	116
5.2. Le contact physique	119
5.3. L'appropriation	123
<b>Conclusion</b>	<b>130</b>
<b>Références bibliographiques</b>	<b>143</b>
1. Corpus	143
2. Autres textes	143
<b>Annexes : scènes de premier contact</b>	<b>147</b>
1. Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil	147
2. Alain Gheerbrant, Orénoque-Amazone.	149



# Introduction

Les échanges entre littérature et ethnographie sont nombreux au XXe siècle, en particulier en France. D'une part, un grand nombre d'écrivains, parmi lesquels plusieurs poètes, s'intéressent de près aux travaux ethnographiques<sup>1</sup> : qu'on pense à l'intérêt que portent, par exemple, Blaise Cendrars à l'Art nègre, ou encore André Breton aux poupées hopi. Cette curiosité est telle que certains ne se contentent pas de lire des travaux, ni d'apprécier des pièces dans un musée, mais entreprennent d'aller sur place voir de leurs propres yeux. Et ce ne sont pas seulement des voyages — tels que ceux qu'entreprennent Henri Michaux, en 1927, à travers l'Amazonie, ou Antonin Artaud, en 1936, au Mexique où il séjourne plusieurs semaines parmi les Indiens tarahumaras — mais parfois de véritables études de terrain : ainsi Michel Leiris, en 1931, se joint à l'expédition Dakar-Djibouti organisée par Marcel Griaule, et commence une véritable carrière d'ethnologue ; ou encore Alain Gheerbrant, après la publication d'un premier recueil de poèmes, L'Homme ouvert, qu'André Breton reçoit avec enthousiasme — « ce qui représente pour moi la chance de 1945, écrivait-il, c'est vous » (GHEERBRANT, 1995 : 227) —, organise trois ans plus tard l'expédition Orénoque-Amazone afin d'établir un premier contact avec des Indiens guaharibos.

D'autre part, les ethnographes — principalement les ethnographes français —, en marge de leurs écrits scientifiques, éprouvent le besoin d'écrire ce qu'on pourrait appeler des récits littéraires de leurs expéditions.

Presque tous les ethnographes français qui sont partis sur le terrain avant 1939 ont écrit au retour non seulement une étude savante sur la population auprès de laquelle ils avaient séjourné, mais aussi, très souvent, un deuxième livre, un ouvrage plus « littéraire », en tout cas qui ne respectait pas la forme canonique de la monographie savante. (DEBAENE, 2010 : 15)

---

<sup>1</sup> Nous prendrons les termes *ethnologie* et *ethnographie* dans le sens qu'en donne Claude Lévi-Strauss au début d'Anthropologie structurale : « l'ethnographie consiste en l'observation et l'analyse de groupes humains considérés dans leur particularité [...], et visant à la restitution, aussi fidèle que possible, de la vie de chacun d'eux ; tandis que l'ethnologie utilise de façon comparative [...] les documents présentés par l'ethnologue. » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 10)

Ainsi, à côté d'écrits scientifiques, Marcel Griaule publie en 1934 Les Flambeurs d'hommes chez Calmann-Lévy, Alfred Métraux, en 1941, L'Île de Pâques chez Gallimard, dans la collection « L'Espèce humaine », ou encore Claude Lévi-Strauss, en 1955, Tristes tropiques chez Plon, dans la collection « Terre humaine ». Ce que Vincent Debaene appelle le « deuxième livre » de l'ethnographe se distingue du premier par sa forme, plus proche du récit de voyage que de la monographie ethnographique ; par son destinataire, car ces publications ne sont pas réservées à des spécialistes mais, publiées par des éditeurs généralistes, elles se destinent au grand public ; et surtout par son écriture, plus littéraire que savante.

Il y a donc, au XXe siècle, en France, une sorte de chassé-croisé entre littérature et ethnographie, entre écrivains — souvent des poètes — et ethnographes. Pourquoi les ethnographes éprouvent-ils la nécessité, le temps d'un « deuxième livre », sorte de « supplément littéraire » à leurs travaux scientifiques, de se faire écrivains ? Pourquoi les écrivains s'intéressent-ils autant à l'ethnographie, au point de se faire parfois ethnographes ?

\*

Rappelons tout d'abord que les rapports entre les ethnographes et la littérature sont plus compliqués que nous ne les avons présentés. Comme l'écrit Philippe Descola, dans son post-scriptum aux Lances du crépuscule, « l'ethnologie entretient avec la littérature des rapports frappés d'ambiguïté » (DESCOLA, 1993 : 479). On se souvient en effet du début de Tristes tropiques : « Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'apprête à raconter mes expéditions » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 9). En deux phrases, Lévi-Strauss pose les termes du problème : en tant qu'ethnographe, il réproue les récits d'exploration ; pourtant, quelque chose l'oblige à s'adonner à ce genre littéraire.

Pourquoi Lévi-Strauss — comme d'autres ethnographes français — hait-il autant « les voyages et les explorateurs » ? C'est que, d'une part, « l'aventure n'a pas de place dans la profession d'ethnographe » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 9). Les péripéties de l'expédition doivent s'effacer au seul profit de son objectif ; le parcours jusqu'à la tribu, l'enquête parmi ses membres, les difficultés quotidiennes de la vie d'ethnographe qui « réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt à une imitation du service militaire » doivent être passés sous

silence au bénéfice des informations obtenues : « un mythe inédit », « une règle de mariage nouvelle » ou encore « une liste complète de noms claniques ». Aussi, pour reprendre la distinction proposée par Frank Lestringant (LESTRINGANT, 1999 : 73), n'est-ce pas « l'aventure » qui, dans les écrits ethnographiques, doit occuper toute la place, mais « l'inventaire » : non pas le récit successif des péripéties, mais le recensement ordonné des découvertes. L'ethnographe ne doit pas s'appliquer à suivre l'ordre d'une narration, mais l'ordre d'un exposé ou la logique d'une démonstration. Il lui faut donc débarrasser ses résultats des scories de l'expédition, qui leur sont étrangères et ne feraient que ternir leur éclat : « les vérités que nous allons chercher si loin n'ont de valeur que dépouillées de cette gangue » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 9).

Si Lévi-Strauss s'élève avec une telle véhémence contre les récits d'exploration, c'est non seulement parce qu'ils concèdent une part trop large à l'aventure — au détriment des connaissances — mais aussi parce qu'ils proposent du monde une image partielle et mensongère.

Force est de constater, quand on voyage, que le monde se révèle de moins en moins exotique — qu'il tend de plus en plus à présenter partout le même visage. « L'humanité s'installe dans la monoculture ; elle s'apprête à produire la civilisation en masse, comme la betterave. Son ordinaire ne comportera plus que cela » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 36). Or, si Jean de Léry peut affirmer que, « la façon de vivre des habitans, forme des animaux et en general ce que la terre produit, estant dissemblable de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique », le Brésil « peut bien estre appelé monde nouveau » (LÉRY, 1578 : 95), l'exotisme ne se donne plus à Lévi-Strauss, quatre siècles plus tard, d'une façon aussi radicale et complète, mais seulement sous la forme de vestiges, de « parcelles brillantes », d'un « écho » ou de « débris » au milieu d'une modernité industrielle uniformisante.

Néanmoins, ce que demande le lecteur aux récits d'explorations — et ce que lui proposent leurs auteurs — ce n'est pas la triste constatation que l'*ailleurs* ressemble de plus en plus à l'*ici*, et que la variété des cultures cède la place à l'uniformité d'une civilisation envahissante : ce qu'il veut retrouver, en ouvrant son livre, c'est au contraire ces mêmes « singularités » qu'André Thevet mettait en exergue dans son titre. Aussi « la passion, la folie, la duperie des récits de voyages », selon Lévi-Strauss, consiste-t-elle à maintenir pour le lecteur « l'illusion de ce qui n'existe plus et qui devrait être encore » : si les galions

d'autrefois rentraient chargés d'épices qui variaient les saveurs, le lecteur attend des voyageurs modernes qu'ils « rapportent de ces mêmes terres, cette fois sous forme de photographies, de livres et de récits, les épices morales dont notre société éprouve un besoin plus aigu en se sentant sombrer dans l'ennui » (LÉVI-STRAUSS, 1958 : 37).

Or, cela ne peut se faire que par un procédé qui consiste à « trier et tamiser les souvenirs », ou à exclure d'un paysage soi-disant inexploré, autour d'une tribu qu'on donne pour sauvage, les éléments qui témoigneraient du contraire, comme les « bidons rouillés où cette humanité vierge fait sa popote » (LÉVI-STRAUSS, 1958 : 38) : autant de procédés de falsification du réel qui visent à « substituer le poncif au vécu ». Le besoin d'exotisme trouve en effet sa satisfaction non pas dans des images vraies, mais dans des poncifs : c'est-à-dire des images anciennes et figées. Le goût de l'exotique, qui se croit un goût pour la nouveauté, n'est en fait qu'une nostalgie de l'ancien.

Au moins deux raisons — le primat de la connaissance sur l'aventure, et de la réalité sur le « pittoresque » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 114) — conduisent donc Lévi-Strauss et les ethnographes de sa génération à, tout d'abord, rejeter le récit d'exploration au profit de la monographie ou de l'article : à rejeter un genre littéraire au profit de genres scientifiques.

Comme le rappelle Vincent Debaene, l'ethnologie n'est pas la seule science qui se soit fondée en rejetant la littérature : en fait, toute science définit son objet d'étude en s'appropriant son propre champ dans le vaste territoire des Lettres. Ainsi, à partir du XIXe siècle, à mesure que les sciences exactes et les sciences humaines se constituent, certains domaines de connaissances sont retirés aux Lettres, pour devenir la propriété de disciplines indépendantes : la connaissance du vivant, par exemple, devient le domaine de la biologie, ou encore l'étude du passé, celui de l'histoire.

Du point de vue des savants, depuis le début du XIXe siècle, le rapport de la science à la littérature est d'abord un rapport d'émancipation : les disciplines pensent leur propre constitution comme l'isolement d'un domaine de connaissance qu'elles soustraient à la connaissance des hommes de lettres. En ce sens, en devenant des sciences, elles se libèrent de la littérature. (DEBAENE, 2010 : 28)

Corrélativement à ce « rapport d'émancipation », ou de désappropriation, qui tend ainsi à réduire progressivement le territoire des Lettres pour constituer les différents domaines des sciences, les savants témoignent d'un rapport ambigu à l'égard des écrivains qui les ont

précédés : tout en reconnaissant leurs qualités, ils tiennent aussi à souligner leurs limites et leurs défauts. Ainsi, Cuvier, le biologiste, peut saluer en Buffon « l'un de nos plus éloquents écrivains » (DEBAENE, 2010 : 31) ; et Gabriel Monod, l'historien, peut lui aussi reconnaître en Michelet le « talent de l'écrivain » (DEBAENE, 2010 : 37). Cependant, si ces prédécesseurs et leurs œuvres sont célébrés pour leur style, ils n'en sont pas moins nettement placés du côté des Lettres : ce sont de grands « écrivains », leurs œuvres sont « éternelles » ; néanmoins, cette reconnaissance des qualités littéraires amène en contrepartie une constatation de leurs insuffisances scientifiques, et conduit donc à leur rejet.

Les ethnologues ne procèdent pas différemment au moment où, dans l'entre-deux-guerres, l'ethnologie se constitue comme science. Il leur faut s'approprier un domaine de la connaissance — l'Homme — qui était jusqu'alors une propriété des Lettres, et pour cela rompre avec une tradition littéraire afin de mieux distinguer l'ethnographe de l'écrivain en voyage, et la monographie ethnographique du récit de voyage. Aussi retrouve-t-on en eux, comme chez les biologistes et les historiens du XIXe siècle, la célébration de leurs prédécesseurs, et leur rejet catégorique dans la littérature, hors de toute science. Ainsi tous les ethnologues stigmatisent « les écrits des voyageurs du XIXe siècle » qu'ils trouvent « inutilisables » : « ils peuvent tout au plus, comme Buffon aux yeux de Cuvier, nous charmer en raison de leurs qualités littéraires, mais ils n'ont aucune valeur scientifique — le récit de voyage "à la Loti" est l'ennemi général à cet égard » (DEBAENE, 2010 : 58). Aussi, les ethnographes adoptent-ils, en réaction à l'écriture littéraire, une « écriture monographique ».

Les règles de l'écriture monographique sont maintenant fixées depuis plus de soixante ans et contraignent tout ethnologue qui aspire à se faire reconnaître par ses pairs à un mode d'expression dont il s'imprègne très tôt dans sa carrière, grâce à la lecture de ses aînés, et qui finit par lui apparaître comme naturel. Il en résulte une certaine standardisation des formes de description, l'usage à peu près exclusif de catégories analytiques reconnues par la profession — la parenté, la religion ou les techniques — et l'autocensure de jugements trop ouvertement subjectifs. Cela n'a rien en soi de critiquable pour une science qui vise à produire des généralisations valides en comparant des informations ethnographiques tirées de cultures fort diverses ; on comprendra qu'une telle ambition appelle une manière homogène de présenter les données. (DESCOLA, 1993 : 479-480)

\*

Pourquoi alors, les ethnographes — et Lévi-Strauss en premier lieu, dont Tristes tropiques est le deuxième titre à figurer au catalogue de la collection « Terre humaine » — en viennent-ils malgré tout, en plus de leur monographie, à relater leurs expéditions sous la forme d'un récit littéraire ?

De manière paradoxale, c'est dans l'expérience de terrain et les efforts entrepris pour la transcrire fidèlement qu'on trouve des éléments de réponse. Car le recours à l'écriture littéraire, dans le « deuxième livre » de l'ethnographe, ne marque pas un renoncement aux exigences scientifiques, mais découle d'un désir de fidélité à l'expérience ethnographique, à sa méthode et à son objet d'étude.

Du point de vue méthodologique, l'ethnographe se distingue autant de l'ethnologue de cabinet, que du voyageur — qu'il soit aventurier, administrateur colonial ou missionnaire — « par une méthode et des procédures rigoureuses, à commencer par l'impératif d'enquête sur place » (DEBAENE, 2010 : 46). Au premier, l'ethnographe s'oppose par l'expérience personnelle du terrain ; aux autres, par sa formation et son protocole d'enquête — ce que Philippe Descola appelle, non sans ironie, « le protocole superbe des investigations ethnographiques » (DESCOLA, 1993 : 54) : il ne suffit pas, en effet, d'avoir fait le déplacement ; il faut que les observations aient été conduites et les informations recueillies selon un ordre et une procédure dûment définies.

Or, contrairement au sociologue dont les enquêtes sont menées auprès de larges échantillons de population, à l'aide de questionnaires qui lui permettront d'établir des statistiques, l'ethnographe fonde son enquête sur une interaction entre un individu — lui-même — et quelques informateurs. Le caractère quantitatif de l'enquête sociologique est remplacé ici par le caractère qualitatif d'une relation.

L'atelier de l'ethnologue c'est lui-même et son rapport à une population donnée, ses naïvetés et ses ruses, le cheminement tortueux de son intuition, les situations où le hasard l'a placé, le rôle qu'on lui fait jouer, parfois à son insu, dans des stratégies locales, l'amitié qui peut le lier à un personnage dont il fera son informateur principal, ses réactions d'enthousiasme, de colère ou de dégoût, toute une mosaïque complexe de sentiments, de qualités et d'occasions qui donne à notre « méthode d'enquête » sa coloration particulière. (DESCOLA, 1993 : 480)

Ainsi, la propre « méthode » de l'ethnographe, qui relève d'une interaction entre individus, implique qu'il prenne en compte dans l'exposé des résultats, non seulement son

instrument d'observation — lui-même — mais aussi la source de ses informations — son informateur. L'écrit ethnographique acquiert alors une dimension narrative, où l'ethnographe et ses informateurs occupent la place des personnages, et l'histoire de leurs relations tient lieu d'intrigue.

Pierre Clastres offre un parfait exemple de ce type d'écrit ethnographique. Chronique des Indiens guayaki n'est pas seulement l'exposé méthodique des différents aspects d'une culture ; c'est aussi, pour chacun de ces aspects, le récit des circonstances qui ont rendu possible leur obtention — et qui parfois relèvent de la trouvaille ou de la révélation inattendue.

Ainsi, Pierre Clastres comprend-il les croyances qui, chez les Aché, entourent la naissance d'un enfant, en assistant à l'accouchement de Pichugi, puis en s'entretenant brièvement, le lendemain, avec son mari, avant qu'il ne parte à la chasse pour rétablir le déséquilibre engendré par un nouveau-né dans l'ordre du monde. Ou encore, découvre-t-il au détour d'une conversation avec la vieille Jygi que, contrairement à ce que les Aché s'entêtent à lui répéter, ils n'enterrent pas leurs morts mais, pratiquant le cannibalisme, ils les mangent.

J'en ai presque le souffle coupé. Quand j'ai répondu à sa place qu'on avait enterré sa fille victime d'un meurtre rituel, elle a vivement corrigé : « Pas enterrée ! Elle a été rôtie ; ensuite ils l'ont mangée. » Voilà : les Aché Gatu sont bien des cannibales, je ne doute pas un instant que cette petite vieille toute plissée et ridée ne m'ait dit la vérité. (CLASTRES, 1972 : 259)

Confrontés à la révélation, les Indiens ne nient plus, par la suite, leur anthropophagie. Néanmoins, ils ne savent dire pourquoi ils mangent leurs morts. Ce n'est pas par mauvaise volonté, ni par pudeur : comme le note Pierre Clastres, « ils étaient cannibales sans savoir pourquoi ».

« Pourquoi êtes-vous des *kyrawva* ? » Les réponses ne variaient pas : « Parce que nous faisons comme les ancêtres », ou bien encore, tautologie rigoureuse qui n'éclairaient rien : « Nous mangeons les Aché parce que nous sommes cannibales. » On ne pouvait en obtenir davantage. C'était agaçant et cependant la bonne foi des Indiens ne pouvait être mise en doute : pourquoi parlant de leur cannibalisme avec la plus entière liberté, auraient-ils tenu à cacher le sens qu'eux-mêmes donnaient à cette pratique ? (CLASTRES, 1972 : 270)

Le dialogue avec l'informateur ne permet pas toujours d'obtenir l'information désirée : la justification d'un rite ou d'une habitude n'est pas forcément connue de l'Indien, qui peut continuer d'agir d'une manière tout en ayant oublié la raison profonde pour laquelle il le fait. Aussi, quand il ne butte pas sur le refus de parler, l'ethnographe est souvent arrêté par l'affirmation tautologique — on fait cela parce qu'on le fait — ou par ce que Philippe Descola appelle « le cercle vicieux typique de l'explication par la tradition » — on fait cela parce que d'autres avant nous l'ont fait — et dont « l'ethnographe ne peut sortir que par une action d'éclat ou en inventant une explication compliquée » (DESCOLA, 1993 : 54).

Ce n'est que plus tard, alors que Pierre Clastres s'entretient avec un autre membre de la tribu, que ce dernier lui livre enfin spontanément la clé du cannibalisme des Aché.

[Un jour], travaillant avec Kybwyragi, je lui demande pourquoi les Étrangers n'étaient pas, comme lui, cannibales. Il répond immédiatement, péremptoire : « *Manomba o*. Oh ! Mais eux, ils vont tous mourir ! — Oui ? Pourquoi ? — Parce qu'ils ne mangent pas leurs morts. » Enfin ! Les choses vont s'éclaircir. (CLASTRES, 1972 : 271)

À partir de cet indice, d'autres entretiens et, surtout, la capacité de l'ethnographe à penser comme l'Indien, lui permettent d'établir clairement les raisons pour lesquelles il faut manger les morts : c'est pour que les âmes des défunts ne reviennent pas tourmenter les vivants.

Cet exemple montre combien les résultats de l'enquête ethnographique sont indissociables de leurs conditions d'obtention : ils dépendent autant des concours de circonstances que de la persévérance de l'ethnographe, de ses qualités d'écoute et d'identification, mais surtout, de la relation de confiance qu'il parvient à établir avec ses informateurs. Ainsi, l'incorporation de cet aspect particulier de l'enquête ethnographique à l'exposé de ses résultats implique de recourir, du moins dans un « deuxième livre », à une forme narrative plus proche du récit d'exploration initialement rejeté par la discipline, que de la monographie scientifique.

\*

Cette relation de l'explorateur avec ses hôtes, n'est pas seulement ce qui conduit l'ethnographe vers la littérature. C'est aussi ce qui amène certains écrivains à l'ethnographie.



On peut en mesurer l'importance dans les raisons qui, selon Michel Leiris, l'ont conduit à se lancer dans l'aventure ethnographique, et que cette aventure n'est pas parvenue à satisfaire.

Passant d'une activité presque exclusivement littéraire à la pratique de l'ethnographie, j'entendais rompre avec les habitudes intellectuelles qui avaient été les miennes jusqu'alors et, au contact d'hommes d'autre culture que moi et d'autre race, abattre des cloisons entre lesquelles j'étouffais et élargir jusqu'à une mesure vraiment humaine mon horizon. Ainsi conçue, l'ethnographie ne pouvait que me décevoir : une science humaine reste une science et l'observation détachée ne saurait, à elle seule, amener le contact ; peut-être, par définition, implique-t-elle même le contraire, l'attitude d'esprit propre à l'observateur étant une objectivité impartiale ennemie de toute effusion. (LEIRIS, 1931 : 12-13)

Observons d'abord les aspirations du poète, que Michel Leiris exprime dans la première phrase, avant d'en venir aux déceptions qu'il formule dans la seconde.

Pour les poètes, sans doute, l'expérience ethnographique implique tout à la fois une rupture — surtout quand elle entraîne un long séjour dans des contrées éloignées — et une ouverture : « l'ethnologie se présentait comme un *élargissement de l'expérience* » (DEBAENE, 2010 : 77). Néanmoins, s'ils rompent avec une poésie conçue comme une activité « exclusivement littéraire », les poètes espèrent que dans l'expérience ethnographique il leur sera donné de la poursuivre sur un plan beaucoup plus large : à l'échelle de la vie. « Ce que j'appelle poésie », écrit Alain Gheerbrant, « doit d'abord se vivre » (GHEERBRANT, 1995 : 188). Les poètes ne rompent donc pas avec la poésie, mais avec une manière trop étroitement littéraire de l'envisager.

Aussi, est-ce dans l'idée d'aller vivre en poésie que, à l'enterrement d'Antonin Artaud — qui, quelques années auparavant, avait montré l'exemple en séjournant parmi les Indiens tarahumaras —, Alain Gheerbrant prend la décision de se lancer dans l'expédition Orénoque-Amazone.

Ce fut précisément ce jour-là que ma décision fut prise. Je partirais en poésie, j'irais où la poésie se vit, se fait corps et sang, avant de se dire, avant, éventuellement, de s'écrire. Il me fallait trouver une marée d'équinoxe, qui dénude une terre trop lourde de pensée, et m'entraîne en ce pays. En août 1948 j'embarquai pour la mer des Caraïbes sur un *liberty-ship* : ô le bien nommé navire, qui me libéra de ma tête. (GHEERBRANT, 1995 : 256)

Aussi, l'expérience ethnographique se place-t-elle pour le poète dans le prolongement d'une démarche poétique : il s'agit d'un acte libérateur, qui doit le conduire dans une société où la poésie imprègne chaque instant de la vie quotidienne.

C'est parce qu'elle se présentait comme réconciliation du livre et de la vie, parce qu'elle se voulait retour à un universel de l'expérience et accession à un mode d'être indifférencié, désindividualisé, que l'ethnologie a pu apparaître comme une issue, occasion de « rachat » pour Leiris, ou « planche de salut » pour Lévi-Strauss, en un monde où l'œuvre est menacée par « le poids absolu de la valeur d'exposition », où la littérature fait désormais figure d'activité restreinte et où, plus généralement, la segmentation de la vie sociale est conçue comme une amputation de la subjectivité. (DEBAENE, 2010 : 85)

Aussi, quand Alain Gheerbrant reçoit, « en l'unique village du haut Orénoque qui sut jamais ce que poste veut dire », un exemplaire d'une Anthologie de la poésie naturelle qu'il avait remise à l'imprimeur avant son départ, il peut mesurer combien son séjour amazonien a satisfait ses aspirations.

Le paquet, comme tombé du ciel, atterrit dans ma pirogue. Je l'ouvris ; le livre me parut beau mais je ne sus qu'en faire, car le haut Orénoque relève toujours d'un univers bien antérieur à Gutenberg, et qui est à lui seul un énorme morceau de poésie naturelle, dont j'avais fait mon fabuleux ordinaire. (GHEERBRANT, 1995 : 240)

Quand Gheerbrant parle du « haut Orénoque » comme d'un « énorme morceau de poésie naturelle », il ne faut pas croire qu'il veuille parler de la nature amazonienne. Pour Gheerbrant, « poésie naturelle » ne désigne pas une poésie *de la nature*, mais une poésie involontaire, produite *naturellement*, et qu'on trouve ailleurs que dans les poèmes — dans des prospectus, par exemple. Aussi, quand il parle du « haut Orénoque », il désigne en fait les hommes qui habitent cette région. En effet, l'élargissement de l'expérience poétique se fait, dans l'expérience ethnographique, par l'intermédiaire de rencontres ou, comme l'écrit Leiris, « au contact d'hommes d'autre culture » et « d'autre race ». Pour Gheerbrant, en particulier, elle se fait par l'intermédiaire du chaman. « Le poète est l'homme poreux, l'homme ouvert, je devais dire un jour l'Homme Troué, lorsque j'aurais découvert, non pas livresquement mais sur le terrain, le chaman, cette sorte de poète naturel, qu'on peut dire ouvert à tous les vents » (GHEERBRANT, 1995 : 218-219).

Néanmoins, l'expérience ethnographique ne répond pas forcément aux aspirations poétiques, comme le reconnaît Michel Leiris : car si la pratique de l'ethnographie permet de se rapprocher d'autres hommes — ou plutôt d'hommes *autres* — elle ne permet pas forcément d'établir le « contact ». En effet, les méthodes employées par l'ethnographie dans ses enquêtes de terrain — en particulier celles des africanistes de l'entre-deux-guerres — fondées sur le modèle des interrogatoires, déçoivent le poète en ce qu'elles le privent d'un contact authentique avec les indigènes traités à la façon d'« informateurs » — un terme que Philippe Descola reconnaît avoir des réticences à appliquer, par exemple, à son hôte achuar.

J'ai à vrai dire beaucoup de mal à considérer Wajari comme un informateur, à l'instar de ces personnages troubles qui, dans les romans policiers ou d'espionnage, monnaient leurs confidences dans des endroits discrets. Nous devons sans doute cet inélégant héritage terminologique à la tradition des ethnologues africanistes d'avant-guerre, tout encombrés de boys, de porteurs et d'interprètes, rémunérant les savants indigènes aux heures ouvrables de la véranda comme on donne la piécette au jardinier. (DESCOLA, 1993 : 52)

Ainsi, la relation qu'entretiennent les écrivains — et en particulier les poètes — avec l'ethnographie n'est-elle pas moins ambivalente que celle qu'entretiennent les ethnographes avec la littérature. Dans les rapports des poètes à l'ethnographie, on constate en effet un mélange de fascination pour l'objet étudié et de rejet des méthodes employées. D'une part, les cultures avec lesquelles l'ethnographie se propose d'entrer en contact attirent particulièrement les poètes, qui trouvent en elles une possibilité de vivre plus pleinement la poésie, en rétablissant les liens — entre la vie et le livre, la réalité et le rêve, l'homme et la nature, entre les hommes — que les sociétés industrielles ont rompus. D'autre part, le caractère scientifique de l'approche ethnographique gêne les poètes, en ce qu'elle rétablit une distance entre l'ethnographe et la culture étudiée qu'ils espéraient réduire : car si l'enquête de terrain élimine la distance géographique, elle en introduit parfois une autre, qui sépare le scientifique de son objet d'étude, et qui peut empêcher que ne s'établisse entre l'ethnographe et l'informateur une relation d'homme à homme.

\*

Ainsi, la relation de l'explorateur et de l'Autre est-elle au cœur des « rapports frappés d'ambiguïté » que l'ethnographie et la littérature entretiennent. D'une part, c'est pour rendre à

cette relation la place qu'elle mérite que l'ethnographe, parmi d'autres raisons, fait appel au récit dans un « deuxième livre » ; d'autre part, c'est pour vivre cette relation que l'écrivain s'adonne à l'ethnographie. Aussi, nous sommes-nous proposés, dans le cadre de ce travail, de porter notre attention sur cette rencontre.

Les rapports qu'un ethnographe entretient avec une tribu peuvent s'étendre sur des années : Les Lances du crépuscule, de Philippe Descola, relate un séjour de près de trois ans parmi les Indiens achuar. Dans l'histoire de cette relation, nous avons choisi de privilégier un instant : le premier contact. C'est en effet pour vivre ce moment que l'ethnographe entreprend son expédition ; et de la qualité de ce premier contact dépend la suite (ou l'interruption parfois brutale) de la relation. Aussi, ce que nous appellerons *la scène de premier contact* est-elle, dans les récits d'exploration, « une scène-clé, à laquelle se suspend toute la chaîne narrative » (ROUSSET, 1984 : 7). C'est vers elle que converge le récit des péripéties que doit tout d'abord surmonter l'expédition ; c'est d'elle que dépend, par la suite, la réussite de l'enquête ethnographique. Si cette rencontre n'a pas lieu, l'expédition n'est qu'une dépense d'énergie en pure perte ; si elle se déroule mal, l'enquête n'obtiendra pas, ou que partiellement, les informations recherchées, et l'ethnographe peut même y perdre la vie. Dans les deux cas, l'expédition est un échec. Cette scène met en contact, pour la première fois, un explorateur et des « indigènes » — dans notre corpus, il s'agira d'Indiens. Nous utiliserons le terme « explorateur » de préférence à « ethnographe », de même que nous parlerons de « récit d'exploration » plutôt que de « récit ethnographique ». « Explorateurs » a certes des résonances anachroniques, « à l'instar des explorateurs barbus qu'on voyait dans les gravures de voyage du siècle dernier » (DESCOLA, 1993 : 38) ; néanmoins, il présente l'avantage d'être plus général et de pouvoir désigner non seulement les ethnographes, mais aussi leurs prédécesseurs.

Ramenée aux proportions de cette scène, notre problématique pourrait être la suivante : *que trouve-t-on, dans la scène de premier contact, qui ne peut être saisi que par l'écriture littéraire ?*

Notre corpus est composé d'œuvres dont l'aire géographique s'étend du sud du Mexique au sud du Brésil. Il nous a semblé, d'une part, qu'un choix de textes n'abordant qu'un même type de relation — entre Européens et Amérindiens — conférerait à notre étude une homogénéité géographique et surtout ethnique ; par ailleurs, que cela évitait les trop

grandes disparités dans la représentation de l'Autre que n'aurait pas manqué d'introduire un éventail de textes portant sur différents continents.

Dans notre corpus, deux textes occupent une place centrale : Orénoque-Amazone, publié en 1952, écrit par un poète se faisant explorateur ; Tristes tropiques, publié en 1955, écrit par un ethnologue se faisant écrivain. Ces deux textes, qui sont presque contemporains (même si les séjours qu'ils relatent ne le sont pas), ont l'avantage de présenter de nombreux premiers contacts : en effet, Alain Gheerbrant et Lévi-Strauss n'ont pas observé qu'une seule tribu, mais en ont rencontré plusieurs tout au long de leurs déplacements. On trouve par ailleurs, dans chacun, ce qu'on pourrait appeler de véritables premiers contacts : non pas seulement au niveau individuel — la première fois que l'explorateur rencontre un ou plusieurs membres d'une tribu dûment identifiée — mais au niveau de deux cultures — la première fois que la civilisation occidentale entre en contact avec une tribu demeurée jusqu'alors isolée. « Il n'y a pas de perspective plus exaltante pour l'ethnologue », écrit Lévi-Strauss, « que celle d'être le premier blanc à pénétrer dans une communauté indigène » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 387). Alain Gheerbrant établit ainsi un premier contact avec des Indiens guaharibos, et Claude Lévi-Strauss, avec des Indiens mundé. Les deux œuvres se complètent aussi dans la mesure où le texte d'Alain Gheerbrant est plus narratif — c'est d'ailleurs celui où les scènes de premier contact sont les plus développées — et celui de Lévi-Strauss, plus descriptif et réflexif.

Nous avons complété ce noyau, tout d'abord, par d'autres récits ethnographiques : Les Quatre soleils de Jacques Soustelle, Chronique des Indiens guayaki de Pierre Clastres, et Les Lances du crépuscule de Philippe Descola, qui datent, respectivement, de 1967, 1972 et 1993. Contrairement aux deux autres, ces textes postérieurs relatent de longs séjours au sein d'une même tribu. Nous y avons donc trouvé moins de premiers contacts, mais ils se sont révélés utiles pour aborder les prolongements de la rencontre. Enfin, s'agissant de *premiers contacts*, nous ne pouvions pas oublier les tout premiers : ceux qui, dans notre contexte américain, se sont produits au XVI<sup>e</sup> siècle. Aussi avons-nous intégré à notre corpus « La Relation authentique du capitaine de Gonnevillle », Les Singularités de la France Antarctique d'André Thevet et surtout, « bréviaire de l'ethnologue » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 87), Histoire d'un voyage fait en la Terre du Brésil de Jean de Léry. On comprendra que, pour cette même raison, nous ayons intégré un texte de la littérature portugaise, et cité plusieurs fois « La

Lettre de Pero Vaz de Caminha sur la découverte du Brésil ». Ces textes donnent par ailleurs un contrepoint au reste du corpus, composé d'œuvres du XXe siècle, et permettent ainsi de mesurer certaines évolutions.

Pour ce qui regarde la méthode, nous avons tout d'abord isolé dans nos textes les scènes de premier contact. Ces scènes peuvent faire « quelques lignes, parfois quelques pages » (ROUSSET, 1984 : 7). Elles peuvent tenir, comme dans Tristes tropiques, en une phrase : « Déjà sur l'autre rive nous apercevons deux corps nus : des Nambikwara » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 316) ; elles peuvent aussi, comme dans Orénoque-Amazonie, s'étendre bien davantage, comme on peut le constater dans les scènes que nous avons reproduites, *in extenso*, en annexe. Ce repérage effectué, nous avons appliqué aux scènes la grille mise au point par Jean Rousset dans Leurs yeux se rencontrèrent. En comparant d'innombrables scènes de rencontre — le critique prend pour corpus, entre autres, les romans de la Comédie humaine qui en offrent, selon lui, « un répertoire complet, un inventaire d'une incroyable variété » (ROUSSET, 1984 : 47) — Jean Rousset parvient à dégager une structure en trois étapes : l'*effet*, l'*échange* et le *franchissement*. Cependant, il ne prétend pas réduire la variété des scènes étudiées à une structure unique en trois temps ; au contraire, la mise en lumière des constantes lui permet, à chaque texte étudié, de mesurer les écarts et les transgressions. « Ce modèle est donc moins une loi impérative qu'un instrument critique, utile pour interroger les textes, pour leur poser des questions aptes à les faire parler » (ROUSSET, 1984 : 46). Le recours à cet instrument ne vise donc pas à ramener la richesse d'un corpus à la répétition monotone d'une même scène : mais d'apprécier en quoi chaque scène de rencontre est unique et originale. Aussi, en appliquant à nos textes le modèle proposé par Jean Rousset, nous avons non seulement essayé de retrouver les traits fondamentaux d'une scène de rencontre, mais surtout de dégager les caractéristiques particulières d'une scène de premier contact.

Il est vrai que Jean Rousset aborde des scènes de rencontre amoureuse. Néanmoins, le critique ne place pas, parmi ses « rencontres exemplaires », que des rencontres entre futurs amants : il prend aussi pour exemple la rencontre de Pantagruel et Panurge. Et en effet, la comparaison de cette scène particulière avec le modèle élaboré à partir des rencontres amoureuses permet de reconnaître la « même formation inopinée d'un couple durable, ici maître et disciple, fidèle compagnon de voyage » (ROUSSET, 1984 : 17). Aussi, le recours au modèle permet-il aussi de mettre en évidence le caractère amoureux d'une scène dont

l'érotisme demeure implicite, que ce soit entre deux amis — que ce soit, comme dans notre étude, entre l'explorateur et l'Indien. Car, s'il est possible, en appliquant le modèle de Jean Rousset, de mieux caractériser la scène de premier contact, de percevoir ses écarts et son originalité, c'est qu'elle présente aussi les traits fondamentaux d'une rencontre amoureuse : à commencer par ses trois étapes.

Dans notre plan, nous avons tout d'abord abordé ce qui précède la scène de premier contact et l'anticipe, avant que ne se forme le couple de l'explorateur et de l'Indien. Puis, dans les chapitres 2 à 5, nous avons comparé cette scène au modèle établi par Jean Rousset, afin de mieux en apprécier les affinités et les écarts. Nous avons ainsi examiné tout d'abord ce que Rousset appelle les traits statiques de sa *mise en place*, avant d'analyser séparément chacune des trois étapes qui, elles, constituent les éléments dynamiques de sa *mise en scène* : l'*effet*, l'*échange* et le *franchissement*.

# 1. Les préliminaires

Au début de cette étude, il nous semble nécessaire de souligner deux caractéristiques propres à la scène de premier contact qui la distinguent des scènes de rencontres étudiées par Jean Rousset.

Tout d'abord, si la scène de premier contact peut être assimilée à une rencontre amoureuse, nous ne l'envisagerons cependant pas sous la forme traditionnellement établie d'une rencontre entre un homme et une femme. Certes, de nombreux explorateurs, que ce soit sous la forme de la dénégation ou de l'aveu, ne cachent pas l'émoi que provoque en eux la beauté des Indiennes. Et la question de la relation des explorateurs aux Indiennes s'est posée, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, d'une façon d'autant plus aiguë que la nudité de ces dernières expose leur corps aux regards comme une permanente tentation.

Cependant, en étudiant le discours des explorateurs à propos des Indiennes, on perçoit que ce n'est pas tant leur beauté qui les séduit, que ce qu'on pourrait appeler leur altérité. En effet, ce qui compte, ce n'est pas tant qu'elles soient femmes, mais qu'elles soient autres. Or, cette altérité n'est pas seulement présente sur le corps des Indiennes, mais elle l'est aussi sur le corps de tout Indien. On peut donc affirmer que, dans la scène de premier contact, le sexe de la personne rencontrée importe peu : ce n'est pas l'attrait des sexes qui produit l'effet, mais l'attrait des différences.

Le second point qui, d'emblée, et avant même qu'elles ne se produisent, place la scène de premier contact en dehors de la norme établie par Rousset, c'est que la rencontre avec l'Indien est préparée, recherchée, voire provoquée. Or, la rencontre amoureuse, par tradition, est non seulement soudaine, mais aussi imprévisible. Même si, après coup, les amants mis en présence peuvent avoir l'impression que leurs pas les ont guidés inconsciemment l'un vers l'autre, qu'ils étaient en quelque sorte destinés à se rencontrer, rien, avant la rencontre, ne leur a dévoilé les intentions secrètes de la Providence.

La norme — l'une des normes —, c'est la soudaineté, l'irruption, le foudroiement sans avis préalable ; en d'autres termes l'inattendu et l'imprévisible. L'un des modes de l'écart sera donc l'attente ou la prévision, que le récit transcrira par l'une ou l'autre des formes de l'annonce : vision prophétique, prédiction, prémonition, anticipation... (ROUSSET, 1984 : 177)



Certes, l'explorateur ne sait pas toujours exactement où, ni à quel moment, l'Indien peut surgir, et son apparition, on le verra, est généralement marquée par la soudaineté ; néanmoins, cette rencontre n'en est pas pour autant une surprise. L'explorateur s'attend à rencontrer l'Indien, il a traversé mers et forêts pour arriver jusqu'à lui, il a accumulé, bien avant son départ, toutes les connaissances disponibles à son sujet. Et il n'est pas rare, non plus, que l'Indien ait été prévenu de l'arrivée de l'explorateur, qu'il lui ait même préparé un accueil. Dans la scène de premier contact, généralement, le savoir précède la rencontre. Aussi, n'est-ce pas le destin — une force extérieure — qui met en présence l'explorateur et l'Indien, mais une poussée intérieure : la curiosité.

Aussi, dans ce premier chapitre, allons-nous envisager, tout d'abord, les rapports des explorateurs aux Indiennes, pour montrer combien leur attirance mutuelle relève peu — ou ne relève pas seulement — de l'attrait des sexes, mais plutôt d'une curiosité partagée pour les différences qui, avant même la rencontre, pousse l'explorateur et l'Indien l'un vers l'autre.

## 1.1. L'attrait des différences

La relation des explorateurs aux Indiennes est souvent marquée d'ambiguïté.

Les premiers auteurs se défendent, en général, d'avoir éprouvé du désir pour ces femmes nues. Tous concèdent qu'elles sont belles, autant, et voire davantage, que les femmes d'Europe : si Léry affirme que les Tupinambas « ne doivent rien aux autres en beauté » (LÉRY, 1578 : 234), Caminha trouve une jeune Indienne si « graciosa » que, selon lui « a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhes tais feições, provocaria vergonha, por não terem as suas como dela » (CASTRO, 1985 : 97).

Néanmoins, ils soulignent aussi que la nudité des Indiennes est si grande qu'elle ne saurait inciter à la lubricité : « suas vergonhas », écrit Caminha sont en effet « tão altas e tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha » (CASTRO, 1985 : 96) ; ou encore, « ceste nudité », écrit Léry, « ainsi grossiere en telle femme est beaucoup moins attrayante qu'on ne cuiderait » (LÉRY, 1578 :

234). Autrement dit, la nudité des Indiennes est si complète, si naturelle, si dénuée d'apprêt, qu'elle ne saurait inciter au péché.

D'ailleurs, s'opposant au sens commun, Léry affirme que ce qui est provocant, ce n'est pas la nudité, ce sont les ornements ; or, sur ce point, les Indiennes, qui en sont complètement dépourvues, sont beaucoup moins désirables que les femmes d'Europe : en effet, « les attifets, fards, fausses perruques, cheveux tortillez, grands collets fraisez, vertugales, robes sur robes, et autres infinies bagatelles dont les femmes et filles de par-deça se contrefont et n'ont jamais assez, sont sans comparaison, cause de plus de maux qu'est la nudité ordinaire des femmes sauvages » (LÉRY, 1578 : 234).

Bien entendu, sur un sujet aussi délicat, la nécessité de prévenir les censeurs de l'époque ne permet pas aux auteurs d'avouer un quelconque désir ; de plus, aussi bien leur attention minutieuse à la nudité des Indiennes, leur insistance à en parler, que les mécanismes de la dénégation mis en lumière par la psychanalyse, peuvent amener à conclure exactement le contraire de ce qu'ils y affirment.

Les ethnographes du XXe siècle ne sont pas moins attentifs que les voyageurs du XVIe à la nudité des Indiennes.

Les femmes apparurent à leur tour. Elles avaient au plus un mètre trente-cinq. Les vieilles étaient entièrement nues, les jeunes arboraient coquettement une petite frange de coton ocre en travers du pubis qui ne faisait guère que souligner ce qu'elles voulaient peut-être masquer. Leur costume se complétait de grosses boules de duvet blanc au bas des oreilles et d'une petite baguette en travers du nez. (GHEERBRANT, 1952 : 217)

Rencontrant pour la première fois ces Indiennes guaharibos, Alain Gheerbrant n'insiste pas moins que Caminha sur leur nudité, et en particulier sur leur « pubis » que de minces ornements — composant de manière ironique leur « costume » — parviennent moins à cacher qu'à « souligner ».

De plus, si les ethnographes se montrent généralement discrets sur leur sexualité pendant les mois que dure une expédition, ils hésitent moins que leurs prédécesseurs à reconnaître le trouble que provoque en eux la proximité des Indiennes nues.

Ainsi, il était difficile de demeurer indifférent au spectacle offert par une ou deux jolies filles, vautrées dans le sable, nues comme des vers et se tortillant de même à mes pieds en ricanant. Quand j'allais à la rivière pour me baigner, j'étais souvent embarrassé par l'assaut que me donnaient une demi-douzaine

de personnes — jeunes ou vieilles — uniquement préoccupées de m'arracher mon savon, dont elles raffolaient. Ces libertés s'étendaient à toutes les circonstances de la vie quotidienne ; il n'était pas rare que je dusse m'accommoder d'un hamac rougi par une indigène venue y faire la sieste [...]. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 336)

Non seulement l'ethnographe avoue n'être pas « indifférent », mais il semble aussi que les Indiennes manifestent à son égard un émoi réciproque, que ce soit en l'assaillant dans son bain, ou — faute de pouvoir saisir son corps — en s'appropriant des objets qui, comme son « savon » ou son « hamac », entretiennent un contact intime avec sa peau. La peinture d'urucu dont « une indigène » laisse des traces rouges sur le « hamac » de l'ethnographe dit bien, de façon métonymique — la matière couvrant les corps, peinture ou tissus, pouvant être pris pour substituts des corps eux-mêmes — ce désir d'union des corps.

Cependant, s'il est justifié de comparer la scène de premier contact, dans les récits d'exploration, avec la rencontre amoureuse des romans, ce n'est pas à cause de l'attrait réciproque que les explorateurs et les Indiennes peuvent éprouver l'un pour l'autre. Car s'il entre de l'érotisme dans leur rencontre, il n'est pas uniquement dû à l'attrait des sexes : ce qui séduit les explorateurs chez les Indiennes, ce n'est pas tant qu'elles soient femmes — ni même qu'elles soient belles — c'est qu'elles soient indiennes. Autrement dit, ce n'est pas tant — ou seulement — leur féminité, qui attire, que leur altérité.

En effet, comme l'a fort bien montré Tzvetan Todorov à propos des romans de Pierre Loti, l'érotisme peut coïncider avec l'exotisme.

Les trois livres, *Aziyadé*, *Rarahu* et *Madame Chrysanthème*, racontent une seule histoire, mais celle-ci est constituée de deux éléments : un Européen visite un pays non européen ; et un homme a une relation avec une femme. Loti a inventé cette formule romanesque, dans laquelle les deux éléments sont liés par une relation de nécessité (il faut que la femme soit étrangère pour provoquer le désir de Loti) et par une relation de ressemblance (le visiteur aime le pays étranger comme l'homme aime la femme, et inversement). L'invention de Loti consiste à avoir fait coïncider exotisme et érotisme : la femme est exotique, l'étranger est érotique. (TODOROV, 1989 : 416-417)

Dans les romans de Loti, l'attraction des sexes ne fait que redoubler — ou plutôt exprimer — l'attrait des différences. De même, dans le portrait que Gheerbrant trace des Indiennes guaharibos, ce qui retient l'attention, ce sont avant tout leurs marques d'exotisme,

qu'elles soient physiques ou culturelles : leur petite taille (« un mètre trente-cinq »), leurs ornements (« une petite frange de coton ocre », « de grosses boules de duvet blanc au bas des oreilles », « une petite baguette en travers du nez »). Leur nudité, d'ailleurs, qui relève d'un usage propre aux Indiens, n'en constitue pas moins un élément exotique. Réciproquement, dans cette même scène, les Indiennes témoignent d'un attrait symétrique pour les différences des ethnographes : « elles vinrent toutes à la fois nous examiner de façon détaillée, poussant de petits cris de surprise et commentant à haute voix tous les détails qui semblaient les plus surprenants de notre anatomie » (GHEERBRANT, 1952 : 217).

Pour Lévi-Strauss, ce qui fait le charme proprement érotique des femmes caduveo, ce n'est pas la beauté naturelle de leurs corps, mais l'exotisme des peintures dont elles ont coutume de se couvrir :

La réputation des femmes caduveo est solidement établie sur les deux rives du Rio Paraguay. Beaucoup de métis et d'Indiens d'autres tribus sont venus s'installer et se marier à Nalike. Les peintures faciales et corporelles expliquent peut-être cet attrait ; en tout cas, elles le renforcent et le symbolisent. Ces contours délicats et subtils, aussi sensibles que les lignes du visage et qui tantôt les soulignent et tantôt les trahissent, donnent à la femme quelque chose de délicieusement provocant. Cette chirurgie picturale greffe l'art sur le corps humain. [...] Jamais, sans doute, l'effet érotique des fards n'a été aussi systématiquement et consciemment exploités. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 216-217)

Il est intéressant de noter comment, dans cet extrait, Lévi-Strauss part tout d'abord de l'attrait exercé par les femmes caduveo sur « beaucoup de métis et d'Indiens d'autres tribus », pour glisser progressivement vers des aveux plus personnels, sensibles dans les adjectifs qui caractérisent les « contours délicats et subtils » des dessins, et surtout dans l'adverbe qui renforce le caractère « délicieusement provocant » des femmes ainsi peintes. Or, ce qui fait l'attrait des femmes caduveo aux yeux de l'explorateur, ce ne sont pas les « lignes » des visages, mais les « contours » des dessins ; ce n'est pas la grâce des « corps », mais celle que « l'art » ajoute à ces derniers. L'argument dont se servait Léry pour condamner la séduction des Européennes, Lévi-Strauss s'en sert pour caractériser la sensualité des Indiennes ; cependant, tous deux se rejoignent pour reconnaître aux ornements — peintures corporelles, pour les unes, fard et maquillages pour les autres — un caractère éminemment plus provocateur qu'à la nudité. Ce n'est donc pas la beauté naturelle des femmes — qu'elles soient Européennes ou Indiennes — qui suscite l'émoi, mais leur altérité culturelle :

autrement dit, ce n'est pas tant le fait qu'elles soient femmes, mais qu'elles soient autres. La séduction des ornements est d'autant plus sensible, d'ailleurs, quand ils sont, comme chez les Nambikwara, d'une nature bien plus rudimentaire que les peintures sophistiquées des Caduveo : « le sable dans lequel ils aiment à se rouler poudre la peau et lui prête un velouté beige qui, surtout chez les jeunes femmes, est extrêmement séduisant » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 322). Ainsi, le « sable » exerce-t-il un charme comparable au fard dont l'Européenne, elle aussi, « poudre » sa peau.

Or, si c'est bien, comme l'affirme Todorov, « l'étranger » qui est « érotique », alors l'attrait qu'éprouve l'explorateur pour l'altérité n'est pas uniquement suscité par les Indiennes, mais par tout Indien, homme ou femme. Nous en verrons de nombreux témoignages, en particulier dans les chapitres sur *l'effet et le franchissement* ; néanmoins, on peut déjà le percevoir dans la scène suivante, où Alain Gheerbrant et ses compagnons, arrivant pour la première fois dans un village makiritare, rencontrent tout d'abord des femmes puis des hommes.

Au milieu de la nuit, rien n'indique la présence des Indiens dans le village, si ce n'est un grand feu allumé au milieu d'une place vide, et une torche posée à même le sol dans l'abri destiné aux visites où prennent place les explorateurs.

Mais voici qu'un bras passe subrepticement entre deux hamacs et dépose un petit plateau de cassave près de la torche. Une forme nue disparaît dans la nuit, le tintement grêle des franges d'un tablier de perles accompagne son pas. Le silence se peuple peu à peu. D'enfantins et pudiques visages aux paupières baissées passent dans la lumière tandis que des mains déposent prestement à terre de nouveaux plats de cassave, et deux, trois, quatre, huit, dix petites marmites de terre noire où fument des confitures de toutes les couleurs. Qu'elles sont étranges, ces jeunes Indiennes aux visages de poupées que la timidité, en face des géants barbus que nous sommes, n'empêche pas de s'être orné les joues, le front et tout le corps de sanglantes peintures de tigre ou de panthère. (GHEERBRANT, 1952 : 252)

Ce sont donc les Indiennes qui, en premier, viennent au-devant des explorateurs. On perçoit tout d'abord leur présence, plus qu'on ne les voit. Entrevus dans le clair-obscur, ce ne sont tout d'abord que des corps : c'est un « bras », puis une « forme nue » ; mais ce qui permet d'identifier des femmes, c'est « le tintement grêle des franges d'un tablier de perles ». Ici encore, ce sont les ornements qui retiennent l'attention, sollicitant l'ouïe avant de frapper, finalement, la vue : les Indiennes se sont ornées « les joues, le front et tout le corps de

sanglantes peintures de tigre ou de panthère ». Gheerbrant s'étonne alors de l'apparente contradiction entre, d'une part, la « timidité » des Indiennes, dont témoignent leurs « enfantins et pudiques visages aux paupières baissées » et, d'autre part, la vivacité des peintures corporelles — entre l'innocence des traits et la hardiesse du maquillage. Or, c'est ce qui devrait renforcer la timidité des Indiennes — la présence d'étrangers — qui, au contraire, explique leur témérité. En effet, tout en voyant ces « étranges » Indiennes, Gheerbrant perçoit simultanément tout ce qui, pour ces femmes, fait l'étrangeté de ces « géants barbus » qu'elles reçoivent : leur taille et leur pilosité. Et c'est sans doute leur curiosité pour ces étranges visiteurs qui poussent les femmes, malgré leur timidité, à les recevoir et à leur plaire.

Cependant, les femmes se retirent, et les hommes du village viennent occuper la place qu'elles ont laissée vacante.

Toutes les femmes ont regagné leurs foyers, mais les hommes sont là maintenant, accroupis autour de nous, au bord de la nuit. Dix, vingt bras se tendent, déchirent des morceaux de cassave et les trempent dans les marmites. Nous sautons de nos hamacs et les imitons. Ils mangent, ils rient, ils bavardent et nous coudoient, assis sur leurs talons. Leurs dos, leurs épaules, leurs bras sont autant de muscles enlacés qui se roulent et déroulent à chacun de leurs mouvements, sous leur étui de peau brillante, lisse et zébrée de lignes rouges. (GHEERBRANT, 1952 : 252-253)

Aux « bras » des femmes qui, auparavant, ont servi les « marmites », succèdent ici les « bras » des hommes, qui se servent. Mais, qu'ils déposent les plats ou qu'ils y « trempent » des « morceaux de cassave », ces bras invitent pareillement les visiteurs à les rejoindre : les hommes ne font que renforcer l'invitation que les femmes ont lancée. Les explorateurs ne s'y trompent pas, qui sautent de leur hamac pour imiter les Indiens. La nourriture autorise ainsi un premier rapprochement, où les Indiens, qui non seulement « mangent », mais « rient » et « bavardent » — faisant du repas un moment de convivialité — « coudoient » le « nous » d'Alain Gheerbrant et ses amis. Tout, ici, se fait en douceur, qu'il s'agisse de l'intégration des visiteurs à leurs hôtes, ou du passage de relais entre les femmes et les hommes. Et la séduction qu'exerçaient les « peintures » des premières, demeure sensible dans l'attention que les explorateurs prêtent aux zébrures des seconds. Ici encore, la beauté des lignes du corps, aux « muscles enlacés », à la « peau brillante », se trouve rehaussée par « les lignes rouges » des parures. Or, aussi bien le caractère athlétique des Indiens, que leur peinture corporelle sont des marques exotiques : la musculature que les Makiritares acquièrent en forêt, par leur

vie de chasseurs et de rameurs, ne les identifie pas moins que les couleurs dont ils se couvrent.

Ainsi, femmes et hommes exercent une même fascination sur l'explorateur : celle de leur différence, qu'elle soit physique — et relève du phénotype — ou surtout culturelle. Et l'attrait des différences, dans la scène de premier contact, joue le même rôle que l'attrait des sexes dans la scène de rencontre amoureuse.

Un autre élément mérite de retenir notre attention dans la scène relatée par Alain Gheerbrant : autant les peintures dont les femmes se sont ornées, que les plats préparés — ces « marmites de terre noire où fument des confitures de toutes les couleurs » — montrent que les visiteurs étaient attendus. Or, autant que l'indifférence des sexes, l'attente de la rencontre est un autre écart notable entre la scène de rencontre traditionnelle et la scène de premier contact sur laquelle porte notre étude.

## 1.2. L'anticipation de la rencontre

C'est probablement la curiosité réciproque pour les différences qui exprime le mieux le caractère amoureux du premier contact. En effet, comme l'écrit Roland Barthes dans l'article « Rencontre » des Fragments d'un discours amoureux, « toute curiosité intense pour un être rencontré vaut en somme pour de l'amour (c'est bien de l'amour qu'éprouve pour le voyageur Chateaubriand un jeune Moraïte, qui observe avidement le moindre de ses gestes et le suit jusqu'à son départ) » (BARTHES, 1973 : 235).

C'est de cette curiosité — de cette observation avide de l'autre — que parle Léry dans sa première rencontre avec des Indiens margajas.

Et parce que ce furent les premiers sauvages que je vis de pres, vous laissant à penser si je les regarday et contemplay attentivement, encore que je reserve à les descrire et depeindre au long en autre lieu plus propre : si en veux-je dés maintenant icy dire quelque chose en passant. (LÉRY, 1578 : 148-149)

Léry annonce qu'il reviendra plus longuement sur les Indiens (dans le chapitre VIII) ; néanmoins, s'il se « réserve à les décrire et depeindre » plus loin, il ne peut s'empêcher d'en parler « icy », cédant à une impulsion plus forte que le souci d'ordre et de classement dont il fait preuve par ailleurs. De même que Léry est impatient, au terme de sa traversée, de regarder et contempler des Indiens, de même, il ne saurait attendre plus longtemps dans son récit pour en « dire quelque chose ». Ainsi l'avidité du voyageur à *voir* trouve-t-elle un écho dans l'impatience de l'écrivain à *décrire*. De plus, Léry suppose que son lecteur, « qu'il laisse à penser », comprend implicitement cette hâte – que ce lecteur éprouve une même curiosité, et que lui non plus ne saurait attendre plus longtemps qu'on lui présente les Indiens. Néanmoins, puisque la scène de rencontre ne saurait être le lieu de « décrire et depeindre », mais seulement de « dire quelque chose en passant », on ne peut lui attribuer une fonction *informative*. En fait, plutôt que de satisfaire une curiosité, il s'agit de l'apaiser par un avant-goût : en cela, la scène de rencontre remplit davantage une fonction *apéritive*.

Mais la curiosité des Indiens n'est pas moins grande que celle de Léry : d'une part, au mépris du danger, « six hommes et une femme ne firent point de difficulté de s'embarquer pour nous venir voir au navire » (LÉRY, 1578 : 148) ; d'autre part, ils ne se retirent qu'après avoir, « avec grande admiration », « bien regardé nostre artillerie et tout ce qu'ils voulurent dans nostre vaisseau » (LÉRY, 1578 : 150). La curiosité proprement amoureuse dont parle Roland Barthes est donc ici réciproque.

Néanmoins, si l'impatience de Léry témoigne bien de sa curiosité — et de son amour —, elle est aussi un élément qui marque l'originalité de la scène de premier contact dans les récits d'exploration. En effet, si Léry est impatient, c'est qu'il s'attend à trouver des Indiens ; c'est qu'il en a entendu parler avant même de les rencontrer : d'ailleurs, certains « mariniers qui avoyent autrefois voyagé par delà », peuvent identifier ces Indiens, qui sont de « la nation nommée Margaias » (LÉRY, 1578 : 147), avant même que Léry n'en trace le portrait. Plus encore : s'il est si impatient, c'est que les Indiens — plus que toute autre raison — sont peut-être bien le véritable objectif de son voyage.

Or, autant cette attente que ce savoir antérieur sont généralement absents de la scène de rencontre dont « la norme » est « l'inattendu et l'imprévisible » (ROUSSET, 1984 : 177). Jean Rousset relève bien des exceptions où la rencontre est préparée — que ce soit par une décision divine, par un rêve prémonitoire, ou par la réputation de l'un des personnages — et



où « l'attente se manifeste sous des formes diverses : crainte ou espérance, rêverie ou quête active » (ROUSSET, 1984 : 191). Mais, ce qui, dans la scène romanesque, relève d'un écart, représente un cas général dans la scène de premier contact. Loin d'être inattendue, la rencontre est préparée.

D'ailleurs, dans les « étapes » de la « quête » qui le conduit jusqu'à l'Indien, et dont Alain Gheerbrant emprunte les noms à la tradition soufie, il en place deux *avant* la rencontre physique.

Je ne pourrais mieux esquisser la quête, qui, dès lors, me conduisit corps et âme, qu'en évoquant la célèbre réponse que fit un maître soufi à un néophyte qui lui demandait par quelles étapes devait se conduire l'approche du divin. « Imagine, répondit le sage, que tu cherches ce qu'est un morceau de sucre. Tu prendras d'abord un dictionnaire où tu liras l'article « sucre ». C'est le *seriat*, le livre, première étape. Quand tu l'auras mise en mémoire tu partiras vers la recherche du « sucre ». Ce sera la deuxième étape : la *tarikat*, engagement sur une voie, un ordre, avec sa discipline. Suivant ce chemin tu obtiendras l'art nécessaire à voir ce que tu cherches : tu verras, de tes propres yeux, le sucre, dans sa réalité profonde : c'est la troisième ou *marifet*. Et alors, si tu as le courage de ne pas t'arrêter tu accèderas à la quatrième et dernière étape, celle de la *hakikat* où tu avaleras le sucre : il faudra seulement alors prendre garde que les hommes ne te tuent pas si tu te laisses aller à clamer : « Je suis, moi, le sucre ! » comme le fit Ibn Mansur al-Halladj. »  
Serai-je un jour, moi, sucre, c'était à la forêt de me le dire. Il ne me restait qu'à y entrer. (GHEERBRANT, 1995 : 87)

Ces « étapes » ne correspondent pas exactement au schéma dégagé par Jean Rousset. Certes, dans la « quête » évoquée par Alain Gheerbrant, la troisième étape — « tu verras, de tes propres yeux » — pourrait correspondre à *l'effet*, toujours provoqué par la vue, et qui pour Rousset marque le début de la rencontre. Quant à la dernière — « tu avaleras » — qui, on le verra, dans un contexte anthropophage, peut prendre un sens très littéral, elle pourrait correspondre à ce que Rousset appelle le *franchissement*. Cependant, les deux premières, qui sont les prémices de la rencontre physique — « tu liras » et « tu partiras » — échappent au modèle de la rencontre amoureuse, et marquent l'originalité de la scène de premier contact. En effet, non seulement ce contact est précédé d'un savoir qui s'acquiert en partie dans les livres, mais il marque aussi le terme d'un voyage, d'une expédition.

Tout d'abord, loin de mettre en présence deux inconnus, la rencontre est précédée d'un savoir, dans lequel on pourrait distinguer un savoir éloigné d'un savoir rapproché.

Les ethnographes, en particulier, préparent la rencontre avant leur départ et pendant l'expédition, en rassemblant toutes les informations disponibles sur les Indiens. Ainsi, d'une part, Alain Gheerbrant s'installe-t-il au musée national d'Ethnologie et d'Archéologie de Bogotá, pour commencer « livresquement [...] d'approcher l'autre face de la Colombie » — périphrase qui désigne les Indiens par opposition aux Blancs (GHEERBRANT, 1995 : 86) ; d'autre part, auprès d'informateurs locaux — des fermiers, des missionnaires — il recueille des témoignages sur les Indiens, qui relèvent souvent de la mise en garde : ainsi, il sait que les Guahibos sont « de ce type intermédiaire entre les civilisés et les sauvages qui inquiétait le plus nos hôtes de Carimagua » (GHEERBRANT, 1952 : 94) ; ou il peut mesurer le danger que représentent les Guaharibos à « l'histoire d'un pasteur américain » que lui a rapportée « un vieux chercheur de gomme de Puerto Ayacucho » (GHEERBRANT, 1952 : 218).

Philippe Descola, quant à lui, consulte à Paris toute la documentation publiée sur les Jivaros et, sur place, avant de s'aventurer en forêt, interroge tous les informateurs à portée de main — même si la bibliographie est mince et si les informateurs locaux, qui se révèlent plutôt des colporteurs de préjugés, ne sont pas les mieux renseignés :

la lecture préalable de plusieurs monographies ethnologiques sur l'Amazonie équatorienne — introuvables au demeurant dans le pays où les enquêtes avaient été menées — m'avait finalement permis d'en savoir plus sur les Indiens que ceux-là mêmes qui vivaient presque à leur contact. (DESCOLA, 1993 : 15-16)

Ainsi, le savoir éloigné s'avère souvent plus fiable que le savoir rapproché, au point que Philippe Descola, « parodiant la concision du langage des physiciens », en arrive même à formuler une règle selon laquelle « la capacité d'objectivation est inversement proportionnelle à la distance de l'objet observé » (DESCOLA, 1993 : 16).

On pourrait objecter que, à l'époque des Grandes Découvertes, les explorateurs ne disposant pas d'informations sur des Indiens qu'ils sont les premiers à rencontrer, le savoir ne précède pas toujours le contact. Cependant, ces découvreurs disposent malgré tout d'un savoir : un savoir erroné, soit, mais un savoir tout de même, comme en témoignent aussi bien l'exemple de Christophe Colomb que celui du Père Carjaval.

Frank Lestringant a fort bien montré comment l'érudition de Colomb l'a conduit à reconnaître dans le mot « caniba », qui désigne en langue arawak les Indiens carib des Petites Antilles, la figure antique du Cynocéphale, l'homme à tête de chien.

Dans le journal du découvreur, à la date du 4 novembre 1492, on apprend que, dans une île que les Indiens arawak nomment Bohio, « il y avait des hommes avec un seul œil et d'autres avec des museaux de chiens » (COLOMB, 2002 : 162). Puis, à l'approche de cet endroit, le 23 novembre, les Arawak que Colomb avait pris à son bord lui confirment « qu'on y rencontrait des gens qui avaient un seul œil sur le front et d'autres, appelés cannibales, dont ils manifestaient avoir grand-peur » car « ils tenaient que ces gens les mangeaient » (COLOMB, 2002 : 180). Ainsi, Bohio serait une île peuplée de cyclopes et d'anthropophages à tête de chien qui, dans le second extrait, sont désignés sous le nom de « cannibales » : c'est la toute première occurrence de ce mot, dont Colomb a la paternité, et qui est une déformation du mot arawak « caniba ».

Or, Frank Lestringant identifie dans ces êtres monstrueux des réminiscences de l'Antiquité :

De toute évidence les deux peuples fantastiques ici évoqués proviennent du vieux fonds géographique de l'Antiquité : les *monoculi* et les Cynocéphales font partie de la liste des races d'hommes monstrueux, qui se transmet de manière presque immuable de Pline et Solin à Saint-Augustin, puis au *Livre des Etymologies* d'Isidore de Séville. [...] C'est sous cette forme que la liste fabuleuse est recueillie dans l'*Imago Mundi* de Pierre d'Ailly au tout début du XV<sup>e</sup> siècle. Or cet ouvrage, dont on compte des dizaines d'éditions à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au début du XVI<sup>e</sup>, fut le livre de chevet du découvreur. (LESTRINGANT, 1994 : 44)

Aussi, est-il fort probable que les Indiens arawak, évoquant avec crainte les Carib anthropophages — les « caniba » devenus « cannibales » —, les aient qualifiés de façon injurieuse d'« hommes à tête de chien », et que Christophe Colomb, préparé par sa lecture de l'*Imago Mundi* à trouver des Cyclopes et des Cynocéphales, ait pris au sens littéral ce qui n'était qu'une insulte.

Manifestement Colomb a traduit en fonction d'un « imaginaire scientifique » préexistant les termes injurieux que les Arawaks adressaient à leurs voisins anthropophages. Les féroces peuplades qui mangent les êtres humains et boivent leur sang sont affublées d'autorité — Plinius dixit — de museaux de chiens. (LESTRINGANT, 1994 : 45)

L'interprétation de Colomb peut aussi s'expliquer de manière linguistique. Comme le suggère Frank Lestringant, il est probable que dans le terme « caniba », le découvreur ait « confusément perçu le radical du latin *canis* » (LESTRINGANT, 1994 : 46), qu'on trouve

aussi dans le mot espagnol « can », et qui désigne le « chien ». Sa connaissance des langues aurait pu lui paraître confirmer son érudition livresque, et renforcer par une fausse étymologie le mythe du Cynocéphale.

Ainsi, l'exemple de Colomb montre-t-il de quelle manière, même au XVI<sup>e</sup> siècle, un savoir rapproché — ce que les Arawak disent des Carib — peut être interprété à la lumière d'un savoir éloigné — ce que les Anciens disent des Cynocéphales — pour anticiper la rencontre de l'explorateur avec de monstrueux « cannibales ».

Cependant, Colomb ne prétend pas avoir vu ces êtres mythiques de ses propres yeux ; ce qui n'est pas le cas du père Carvajal, auquel on doit la première relation d'une traversée de l'Amazonie, et qui affirme quant à lui avoir vu et même combattu les Amazones qui donneront leur nom à la forêt.

La relation du père Carvajal donnera au mythe un regain de vigueur et une apparence de véracité qu'il n'avait jamais eus. Car pour la première fois depuis que le monde est monde, on a vu l'an 1542 ces farouches guerrières ; on les a même affrontées en combat. Ce sont les acteurs de l'aventure eux-mêmes qui l'affirment. (GHEERBRANT, 1988 : 40)

Le père Carvajal va donc plus loin que Colomb qui, lui, n'a fait que rapporter et interpréter de façon erronée ce que des Indiens lui avaient dit : le dominicain a-t-il menti, ou son imagination était-elle si vive, qu'il a vraiment cru voir des Amazones ? André Thevet ne remet pas en question son témoignage : même si « quelques-uns pourraient dire que ce ne sont Amazones », quant à lui, il « les estime telles, attendu qu'elles vivent tout ainsi que nous trouvons avoir vécu les Amazones d'Asie » (THEVET, 1557 : 239). Pour le célèbre cosmographe, la conformité du témoignage de Carvajal avec le mythe grec suffit à établir sa véracité. Le Père d'Acuna qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, relate par écrit la deuxième traversée de l'Amazonie, ne rencontre pas d'Amazones ; mais il n'en remet pas pour autant l'existence en question : se fondant sur des témoignages d'Indiens, il contribue même à renforcer le mythe par des détails, entre autres, sur leur habitude de se couper un sein ou sur leurs mœurs nuptiales.

C'est La Condamine qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, propose une hypothèse sur la façon dont a pu s'établir le mythe des Amazones américaines. S'il admet « qu'il y ait eu en Amérique un peuple de femmes, qui n'eussent pas d'hommes vivants en société avec elles », il se garde bien de les confondre avec des Amazones en tous points semblables à la tradition antique.

Leurs autres coutumes, et particulièrement celle de se couper une mamelle, que le père d'Acuna leur attribue sur la foi des Indiens, sont des circonstances accessoires et indépendantes et ont vraisemblablement été altérées, et peut-être ajoutées, par les Européens préoccupés des usages qu'on attribue aux anciennes Amazones d'Asie ; et l'amour du merveilleux les aura fait depuis adopter aux Indiens dans leurs récits. (LA CONDAMINE, 1745 : 87)

Ainsi, l'existence probable d'un « peuple de femmes » aurait éveillé un savoir antique dont aucun érudit de la Renaissance n'aurait su douter : et, au fait de ne pas vivre « en société » avec des hommes, les Européens auraient tout naturellement ajouté à ce peuple les autres « usages qu'on attribue aux anciennes Amazones ». Par « goût du merveilleux », les Indiens auraient alors adopté ce mythe puis, par un curieux effet boomerang, l'auraient transmis à leur tour aux Européens ; et ce qui était, tout d'abord, de l'ordre d'un savoir éloigné, serait ainsi devenu un savoir rapproché.

Il n'en demeure pas moins que l'exemple des Amazones, comme celui des cannibales, montre combien l'explorateur — aussi bien l'ethnologue du XXe siècle que le découvreur du XVIe — n'est jamais vierge de tout savoir sur l'Indien, qu'il s'agisse d'un savoir dûment établi, ou de ce que Frank Lestringant appelle un « imaginaire scientifique ».

L'anticipation de la rencontre n'est pas seulement perceptible dans le savoir qui la précède ; elle l'est aussi dans l'expédition elle-même : dans ses préparatifs, dans ses épreuves, et jusque dans l'imminence du premier contact.

En effet, Lévi-Strauss dit bien qu'« une expédition ethnographique dans le Brésil central se prépare au carrefour Réaumur-Sébastopol » : c'est là qu'on « trouve réunis les grossistes en articles de couture et de mode » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 287). C'est là que l'ethnologue, bien avant le départ, fait provision de « perles à broder » dont il contrôle la « résistance », vérifie qu'elles ne risquent pas de « déteindre au premier bain de rivière », et dose soigneusement les couleurs « selon le canon indien : d'abord le blanc et le noir, à égalité ; ensuite le rouge ; loin derrière, le jaune ». Des siècles d'échanges et, surtout, un premier séjour parmi les Bororo, permettent à Lévi-Strauss de s'assurer qu'il emporte avec lui des « produits propres à satisfaire le goût difficile des Indiens ». Or, ces préparatifs témoignent non seulement d'une anticipation de la rencontre, mais aussi de sa dimension amoureuse : le

soin que Lévi-Strauss apporte au choix des perles ne rappelle-t-il pas, en effet, celui que mettrait, dans le choix d'un bijou, un amant soucieux de satisfaire une amante difficile ?

Quant à l'expédition elle-même, elle témoigne bien d'une recherche active de l'Indien.

La curiosité, dit le proverbe anglais, tue le chat ; mais à coup sûr elle fait vivre l'ethnographe. Il faut que son impulsion soit bien forte pour vous faire surmonter les mille obstacles mesquins et irritants que le chercheur rencontre sur sa route : harassantes chevauchées, marches éreintantes, disettes, eaux malsaines, l'insecte qui mord, les provisions qui moisissent, le porteur ou le muletier absents au rendez-vous, la pluie qui arrive trop tôt, le chemin perdu... [...] Mais c'est la curiosité qui sauve, et c'est son objet qui compte : à savoir cet homme vers qui on est allé au prix de mille peines dans l'espoir peut-être vain d'apprendre sur lui, ou par lui, quelque chose sur nous-mêmes. (SOUSTELLE, 1967 : 11-12)

Ainsi, l'expédition offre-t-elle une preuve de cette « curiosité » qui anime l'explorateur et le conduit vers l'Indien : on peut même avancer que l'expédition, avec toutes les difficultés énumérées par Soustelle, en constitue une mise à l'épreuve. C'est l'expédition qui permet de mesurer la force de cette curiosité et le prix attaché à son objet : c'est elle, aussi, qui donne à l'entreprise ethnographique le caractère d'une quête amoureuse. Et ce n'est pas sans raison qu'Alain Gheerbrant reconnaît dans le sigle « ORAM » — « pour Orénoque-Amazone » —, écrit non seulement sur les caisses de matériel, mais aussi sur son « premier cahier d'expédition », une anagramme qui « pouvait aussi se lire AMOR » (GHEERBRANT, 1995 : 114).

Enfin, l'instant qui, au terme de l'expédition, précède le contact, témoigne lui aussi de son caractère anticipé. En effet, l'explorateur peut, d'une part, sachant que l'Indien se trouve dans le voisinage, provoquer la rencontre en l'appelant jusqu'à lui. Ainsi, quand le bateau de Léry aborde le rivage, comme il est « de coutume quand on arrive en ce pays-là », les Français tirent « quelques coups de canons pour avertir les habitants » (LÉRY, 1578 : 147) ; de même, lorsque l'expédition ORAM approche du village piaroa, les guides « rentrant posément leurs pagaies dans la pirogue, se levèrent et, les mains en porte-voix, lanc[ent] un long appel » (GHEERBRANT, 1952 : 111). Plus encore que d'une rencontre *anticipée*, on est alors en droit de parler d'une rencontre *provoquée*.

D'autre part, cette provocation peut aussi revêtir le caractère magique d'un vœu exaucé : comme si les Indiens répondaient non pas à l'appel d'une détonation ou d'un cri,

mais à la volonté muette et non moins impérieuse des explorateurs. C'est une sensation de ce genre qu'exprime Alain Gheerbrant juste avant son tout premier contact avec des Guaharibos.

Un bruit de pagaies frappant la rivière porte un jeune guide à penser que son père est sur le point d'arriver au campement ; cependant, Alain Gheerbrant et son camarade sont habités par une autre conviction.

On entendit des chocs sur la rivière, des bruits de pagaies battant l'eau. Emiliano courut à notre observatoire :

— C'est mon papa qui revient avec les beaux-frères ! cria-t-il.

Tout en courant derrière lui, nous eûmes le même pressentiment, Pierre et moi :

— Et s'il se trompait ? Les Guaharibos n'ont pas de pirogues et ne savent pas naviguer, mais... si c'étaient *tout de même* des Guaharibos ?

Les lois de l'ethnographie comme celles de toute pensée rationnelle nous semblaient périmées. L'absurde triomphait dans cette étrange situation. Nous ne désirions qu'une chose : qu'il triomphât encore. Qui, du reste, aurait pu affirmer que, dans toute cette immense forêt, il n'y ait pas un Guaharibo qui possédât une pirogue [...] ? (GHEERBRANT, 1952 : 207-208)

Tout porte à croire, dans ce passage, que c'est bien le père d'Emiliano et ses « beaux-frères » qui reviennent. Cependant, les explorateurs sont animés d'un sentiment qui va à l'encontre non seulement de la probabilité, mais aussi des « lois de l'ethnographie » : en effet, la locution adverbiale « tout de même », en italique, marque fortement une opposition au fait que les Guaharibos « n'ont pas de pirogue et ne savent pas naviguer ». Alain Gheerbrant essaie bien, sous une forme interrogative (« Qui, du reste, aurait pu affirmer... ? »), de faire appel à l'*exception* pour rationaliser un sentiment qui s'oppose si fortement à la règle générale. Mais ce qu'éprouvent à ce moment-là les explorateurs, à l'encontre de « toute pensée rationnelle », relève plutôt de la magie : c'est un « pressentiment » qui, dans l'imminence de la rencontre, prend le tour plus dynamique d'un désir (« nous ne désirions qu'une chose »). Or, si le premier anticipe seulement la rencontre, le deuxième tend plutôt à la provoquer : le désir de la rencontre devient si impérieux, dans l'imminence du premier contact, que l'apparition des Indiens semble venir combler cette attente, comme s'ils répondaient magiquement à l'invocation des explorateurs.

Ainsi, l'instant qui précède le premier contact confirme à la fois son caractère anticipé — voir provoqué — et sa dimension amoureuse : non seulement, selon Rousset, la « prémonition » peut, dans certaines scènes qui relèvent de l'écart à la norme, annoncer la

rencontre (ROUSSET, 1982 : 177), mais surtout, comme ici, le sentiment qu'expriment les explorateurs peut être de l'ordre du désir.

\*

Aussi, les deux écarts qui distinguent la scène de premier contact du schéma traditionnel de la rencontre n'en font pas moins une rencontre amoureuse.

D'une part, bien qu'elle manifeste moins un attrait des sexes qu'une curiosité pour les différences physiques et culturelles — on pourrait dire *ethniques* — le premier contact n'en demeure pas moins chargé d'érotisme : seulement, c'est l'étranger, ici, qui est érotique.

D'autre part, bien que la rencontre ne soit pas inattendue, mais préparée et même provoquée, les étapes qui la précèdent manifestent à leur manière une curiosité amoureuse : celle qui pousse l'explorateur à tout savoir sur l'Indien, qui lui donne la force de braver les épreuves qui l'en séparent et qui, dans l'instant qui précède le contact, prend même la coloration plus impérieuse d'un désir.

Ainsi, une fois bien marquées ces différences qui n'en justifient pas moins de considérer la scène de premier contact comme une scène de rencontre, nous pouvons analyser les différents éléments qui constituent ce que Rousset appelle *la mise en place*.



## 2. La mise en place

Dans son essai, Jean Rousset distingue tout d'abord, dans la scène de rencontre, « deux classes de traits majeurs » qu'il regroupe sous les titres de « mise en place » et de « mise en scène » (ROUSSET, 1984 : 40). Le premier ensemble est composé d'éléments statiques, alors que le deuxième, formé d'une succession d'étapes, caractérise plutôt la dynamique de la rencontre.

La « mise en place » détermine *le cadre* dans lequel se joue la rencontre, et surtout *les placements* des personnages, disposés dans cet espace comme des acteurs sur une scène au moment du lever de rideau : où sont-ils situés, à quelle distance l'un de l'autre, quels élans les animent ?

Dans cet espace, qu'il soit décrit [...] ou simplement désigné, on prêterait la plus grande attention aux positions, c'est-à-dire à la place que les partenaires occupent l'un par rapport à l'autre : proximité ou éloignement, immobilité ou mouvement, isolement ou présence de tiers, approche libre ou barrée... De ces positions relatives dépendra tout ou partie de la rencontre [...]. (ROUSSET, 1984 : 41)

Outre les éléments spatiaux, Jean Rousset distingue ceux qui, au moment de la rencontre, déterminent « l'apparence physique et vestimentaire » et « par conséquent sociale, ethnique », des personnages : quelles sont leurs principales caractéristiques corporelles, quels traits dessinent leur visage, comment sont-ils vêtus, coiffés ? Enfin, complétant *les portraits*, la rencontre révèle aussi *les noms* des personnages.

Avant de passer en revue les différents éléments qui entrent dans *la mise en place* d'une scène de premier contact, prenons un extrait de récit ethnographique où ces derniers s'organisent selon le modèle attendu :

Vers la fin de la matinée, au détour d'un buisson, nous nous trouvâmes subitement en face de deux indigènes qui voyageaient dans la direction opposée. L'aîné, âgé d'une quarantaine d'années, vêtu d'un pyjama déchiré, avait les cheveux longs jusqu'aux épaules ; l'autre, aux cheveux coupés court, était complètement nu, hors le petit cornet de paille coiffant son pénis ; il portait sur le dos, dans une hotte de palmes vertes étroitement ficelée autour du corps de l'animal, un grand aigle-harpie troussé comme un poulet, qui offrait un aspect lamentable malgré son plumage strié gris et blanc et sa tête au puissant bec jaune, surmontée d'une couronne de plumes

hérissées. Chaque indigène tenait arc et flèches à la main. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 411)

Des indicateurs de temps et de lieu : « vers la fin de la matinée, au détour d'un buisson », ébauchent tout d'abord *le cadre* de la rencontre. Puis Lévi-Strauss précise quelles *places* occupent, les uns par rapport aux autres, les deux groupes mis en présence : « nous nous trouvâmes subitement en face de deux indigènes qui voyageaient dans la direction opposée ». D'une part, l'adverbe « subitement » permet d'inférer le peu de distance qui sépare les ethnographes des deux Indiens, la végétation serrée ne permettant pas d'anticiper la rencontre ; d'autre part, la préposition (« en face de ») et la « direction » dans laquelle se déplacent les Indiens (« opposée » à celle des ethnographes), caractérisent assez clairement une rencontre frontale. Cette disposition autorise alors un *portrait* des deux Indiens, dans lequel Lévi-Strauss décrit leur apparence physique et vestimentaire. C'est un portrait marqué par le contraste entre l'« aîné » et le cadet, et qui oppose, presque terme à terme, non seulement les cheveux « longs jusqu'aux épaules » de l'un et ceux, « coupés court », de l'autre, mais surtout le « pyjama » du premier, qui couvre le corps et semble un signe d'acculturation, à la nudité complète de l'autre, à peine réduite par « l'étui pénien », qui témoigne au contraire de la pérennité des usages tribaux. Le portrait est aussi marqué par la place accordée à l'« aigle-harpie » dont la description, dans le passage, occupe autant de lignes que celle des indigènes. Cependant, ni le contraste des deux Indiens, ni la présence de l'oiseau — ni leur état, marqué par la dégradation, qu'il s'agisse du « pyjama usé » de l'aîné ou de l'« aspect lamentable » de l'animal — ne sont expliqués. Car, si le portrait est précis, néanmoins, il n'est pas le prétexte à une leçon d'ethnographie : Lévi-Strauss livre tout d'abord un portrait sans commentaire, réservant pour plus tard l'explication de certains usages vestimentaires, ou encore du caractère totémique de l'oiseau. Même s'il s'agit d'un portrait d'*individus*, quelques lignes plus bas, au moment de les nommer, Lévi-Strauss les identifie alors plutôt comme des *représentants* d'une tribu. En effet, après quelques pourparlers, Lévi-Strauss complète le portrait en confirmant une identité que le lecteur avait pu deviner, puisque c'était cette tribu que l'ethnographe cherchait à atteindre : « Les deux Kawahib disparurent dans la forêt pour annoncer notre arrivée à leurs familles, et la marche reprit. »

Ainsi retrouve-t-on bien dans la scène de premier contact *le cadre*, *les placements* des protagonistes, *le portrait* et, finalement, *le nom*, qui sont les éléments principaux relevés par Rousset dans la mise en place d'une rencontre.

## 2.1. Le cadre

Les récits du XVI<sup>e</sup> siècle donnent pour premier décor à la scène de rencontre l'espace compris entre le navire et la plage.

Après donc que nous eusmes bien remarqué, et apperceu tout à clair que ce que nous avions descouvert estoit terre ferme (car on se trompe souvent sur mer aux nuées qui s'esvanouissent), ayans vent propice et mis le cap droit dessus, dès le mesme jour, (nostre Admiral s'en estant allé devant) nous vinsmes surgir et mouiller l'ancre à demie lieuë pres d'une terre et lieu fort montueux appelle *Huvassou* par les Sauvages : auquel après avoir mis la barque hors le navire, et, selon la coustume quand on arrive en ce pays-là, tiré quelques coups de canons pour advertir les habitans, nous vismes incontinent grand nombre d'hommes et de femmes sauvages sur le rivage de la mer. (LÉRY, 1578 : 146-147)

Jean de Léry prend soin, tout d'abord, de situer cette scène de premier contact dans le temps : « dès le même jour », et dans l'espace : « à demie lieuë pres d'une terre et lieu fort montueux appelle *Huvassou* ». Il s'agit, par la précision même de ces indications, de conférer à la rencontre une plus grande vraisemblance. Le cadre soigneusement localisé, on trouve alors la phrase exprimant la première vue : « nous vismes incontinent grand nombre d'hommes et de femmes sauvages sur le rivage de la mer ». Ce cadre côtier autorise deux lieux de contact : la plage, si les marins décident d'accoster, ou le bateau, si les Indiens viennent à bord.

Dans la « Lettre » de Pero Vaz de Caminha, le premier contact a lieu sur la plage :

O Capitão-mor mandou que Nicolau Coelho desembarcasse em terra com um batel e fosse inspecionar aquele rio. E logo que ele começou a dirigir-se para lá, acudiram pela praia homens em grupos de dois, três, de maneira que, ao chegar ao batel à boca do rio, já ali estavam dezoito ou vinte homens. (CASTRO, 1985 : 90)

Au contraire, dans le récit de Léry, puisque les marins trouvent plus prudent de ne pas débarquer, c'est un groupe d'Indiens margajas qui vient jusqu'au bateau : « six hommes et une femme ne firent point de difficulté pour nous venir voir au navire » (LÉRY, 1578 : 148).

Les récits ultérieurs ajoutent au rivage d'autres cadres ; et, au XXe siècle, le repli des Indiens dans l'intérieur des terres remplace définitivement la mer par ces paysages que décrit Lévi-Strauss dans Tristes tropiques, le *sertão* (au chapitre XXVI) et la forêt (au chapitre XXXI). Néanmoins, des récits de la découverte aux récits ethnographiques, l'espace demeure généralement marqué par la dichotomie relevée dans le cadre initial. En effet, de même que, sur le rivage, la rencontre peut avoir lieu sur la plage ou sur le navire — autrement dit, en territoire indien ou en territoire européen — les cadres postérieurs proposent eux aussi deux lieux culturellement marqués : en forêt, par exemple, la rencontre peut avoir lieu en territoire indien (le village, la case) ou bien en territoire européen (l'embarcation) — le moyen de transport des explorateurs délimitant toujours une sorte d'enclave européenne, plus ou moins étroite, plus ou moins fragile, au cœur de la forêt. Ainsi, la rencontre d'Alain Gheerbrant avec des Indiens guahibos se déroule tout d'abord dans une « case », avant de se poursuivre sur « l'*Oram* », nom que les explorateurs ont donné à leur chaloupe.

Ainsi marqué culturellement, le lieu n'est pas indifférent pour le déroulement de la rencontre : d'une part, il décide du rapport de force entre Européens et Indiens ; d'autre part, il influe sur la perception que chacun a de l'autre et de soi-même.

La rencontre se déroule dans un climat de méfiance. Même si, nous le verrons, la curiosité est capable, de part et d'autre, de tempérer la crainte, l'irruption de l'Autre dans un périmètre autorisant le contact est généralement perçue comme une menace. Ainsi, les Indiens qui s'approchent de Coelho, dans la « Lettre » de Caminha, « traziam nas mãos arcos e flechas » et « vinham todos rijamente em direção ao batel » (CASTRO, 1985 : 90). Toute rencontre ne donne pas lieu à des gestes aussi ouvertement menaçants, en particulier quand l'explorateur est introduit auprès d'Indiens par le représentant d'une autre tribu, comme Lévi-Strauss est présenté à d'autres Nambikwara par le chef de la tribu qu'il étudie. Néanmoins, un climat de méfiance demeure, dont on sent qu'à tout moment il pourrait glisser vers une hostilité ouverte.

Plusieurs indigènes semblaient n'avoir jamais vu de blanc et leur accueil rébarbatif, la nervosité manifeste du chef suggéraient qu'il leur avait un peu forcé la main. Nous n'étions pas rassurés, les Indiens non plus ; la nuit s'annonçait froide ; comme il n'y avait pas d'arbres où accrocher nos hamacs, nous fûmes réduits à coucher par terre à la manière nambikwara. Personne ne dormit : on passa la nuit à se surveiller poliment. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 341)

Aussi, dans ce climat tendu, où la politesse des manières n'efface pas pour autant une méfiance réciproque, les hostilités pouvant reprendre à tout instant, le lieu de la rencontre est n'est pas indifférent pour le déroulement de la rencontre. En effet, dans ce contexte, pénétrer sur le territoire de l'Autre revient à s'aventurer en territoire ennemi : aussi, chacun s'expose-t-il davantage en se rendant chez l'autre, qu'en recevant ce dernier chez soi. Léry et les marins, par exemple, savent pertinemment les risques qu'ils encourent si la rencontre a lieu sur le rivage : en effet, les Margajas sont d'une nation « tellement ennemie des François, que s'ils nous eussent tenus à leur avantage, nous n'eussions payé autre rançon, sinon qu'après nous avoir assommez et mis en pieces, nous leur eussions servi de nourriture » (LÉRY, 1578 : 147). Aussi les Français préfèrent-ils inviter les Indiens sur le navire, où le rapport de force s'inverse, même s'ils ne sauraient abuser de leur avantage, de peur que « d'autres François » venant après eux « en eussent peu porter la peine » (LÉRY, 1578 : 150).

De même, lorsqu'ils rencontrent des Indiens guahibos, Alain Gheerbrant et ses compagnons sentent *littéralement* planer au-dessus d'eux, tant qu'ils demeurent dans la case, une menace que matérialisent, plantés « dans le haut toit de palme », « des arcs, des flèches, des machettes, une hache » (GHEERBRANT, 1952 : 96). Aussi, l'un des explorateurs préfère-t-il retourner au « bateau », où tout le monde — explorateurs et Indiens — finit d'ailleurs par l'accompagner, sans plus qu'aucune sensation de danger ne trouble la rencontre.

De plus, selon le lieu où se déroule la rencontre, le regard que l'explorateur sur l'Indien et sur lui-même change complètement.

Dans l'espace des Européens, où leurs usages sont en vigueur, les Indiens leur semblent non seulement maladroits, mais risibles. Ainsi, Léry se moque-t-il des Margajas quand il les voit quitter le navire vêtus des « chemises » qu'ils ont acquises pendant l'échange.

Mais pour la fin et bon du jeu, tout ainsi que ces bonnes gens, tous nuds, à leur arrivée n'avoient pas esté chiches de nous monstrier tout ce qu'ils portoyent, aussi au despartir qu'ils avoyent vestu les chemises que nous leur

avons baillées, quand ce vint à s'asseoir en la barque (n'ayans pas accoustumé d'avoir linges ny autres habillemens sur eux), à fin de ne les gaster en les troussant jusques au nombril, et descouvrans ce que plustost il falloit cacher, ils voulurent encores, en prenant congé de nous, que nous vissions leur derriere et leurs fesses. Ne voila pas d'honnestes officiers, et une belle civilité pour des ambassadeurs ? (LÉRY, 1578 : 150-151)

Sur le navire, la nudité des Indiens, et leur manque d'accoutumance aux « linges » et aux « habillemens », sont d'autant plus évidents qu'ils se trouvent dans un espace où le vêtement est la norme, et que l'usage maladroit qu'ils en font, « descouvrans ce que plustost il falloit cacher », aboutit à l'inverse de ce qu'on pouvait attendre. Aussi, cette nudité est-elle moquée par Léry avec beaucoup d'ironie, qu'il utilise la litote (ils « n'avoient pas esté chiches de nous monstrier tout ce qu'ils portoyent ») ou l'antiphrase (« une belle civilité pour des ambassadeurs »).

Mais, si dans l'espace des Français, la moquerie se fait aux dépens des Indiens, la situation s'inverse quand la rencontre a lieu dans l'espace de ces derniers, comme le découvrent à leurs dépens Alain Gheerbrant et ses compagnons.

Il faut courir comme à la dérobée à la jarre du coin, puiser une gorgée dans la petite calebasse-cuiller creuse et grande comme une main, et le col de la jarre est si étroit qu'à en sortir cette calebasse et sa propre main qui la tient la moitié de l'eau retombe au fond du vase. Nous nous sentons rougir de maladresse et de gaucherie : est-ce pardonnable de ne pas savoir se servir d'un verre d'eau ? Mais de l'autre côté du vide jaillissent quelques notes de rire. Notre maladresse est la première chose qui nous rapproche un peu des Indiens. (GHEERBRANT, 1952 : 96)

Dans la case des Indiens guahibos, c'est l'Européen qui, cette fois-ci, se montre maladroit et se voit la cible des moqueries. Cependant, ici, non seulement les Indiens, mais les explorateurs eux-mêmes, perçoivent le ridicule : en effet, si les premiers émettent « quelques notes de rire », les autres se sentent « rougir ». C'est que les explorateurs, à cet instant-là, se montrent capables de se voir à travers le regard des Indiens : et si, du point de vue des Européens, le maniement délicat de la louche et l'étroitesse du goulot compliquent considérablement l'opération, ils savent aussi que, du point de vue des Indiens, cela revient simplement à « se servir d'un verre d'eau ». En trouvant, dans les références européennes, un geste correspondant à celui des Indiens — « puiser une gorgée avec une calebasse-cuiller » équivaut en effet à « se servir d'un verre d'eau » — Alain Gheerbrant est ainsi capable de mesurer ce que peut être sa « maladresse » pour les Indiens, de « rougir » lui-même de sa

« gaucherie », de comprendre et de partager leur rire. Or, cette capacité à rire de soi-même, en se voyant comme les Indiens le voient — autrement dit, en se plaçant du côté des Indiens — autorise un premier rapprochement entre Gheerbrant et ces derniers.

Léry aussi, d'ailleurs, se montre capable de rire de lui-même, à propos des manières de table, quand il compare l'habileté des Indiens à manger la bouillie de manioc — qui la jettent dans leur bouche sans se salir —, et la maladresse des Français à faire de même :

Que si nous François, les voulans imiter la pensions manger de ceste façon, n'estans pas comme eux stilez à cela, au lieu de la jeter dans la bouche nous l'espanchions sur les joues et nous enfarinions toute le visage : partant, sinon que ceux principalement qui portoyent barbe eussent voulu estre accoustrez en joueurs de farces, nous estions contraints de la prendre avec des cuilliers. (LÉRY, 1578 : 240)

Comme Gheerbrant, Léry perçoit le ridicule des Français. Il semble même capable de les voir et de décrire leurs visages « de joueurs de farce », tels que les Indiens eux-mêmes les voient. Cependant, Léry n'a pas besoin du rire de l'Indien pour percevoir son propre ridicule, ni pour faire usage à ses dépens de cette même ironie dont, auparavant, les Indiens faisaient les frais. Et il est intéressant de noter que, dans ce passage, où l'Européen est capable de percevoir la relativité des usages, c'est le recours aux « cuilliers », et non pas l'usage des doigts, qui est perçu comme honteux.

Aussi, l'espace de la rencontre — selon qu'elle se déroule en territoire indien ou européen — détermine-t-il non seulement les rapports de force, mais aussi la perception que chacun a de l'autre. Il semble même que, lorsqu'il se trouve dans l'espace indien, l'explorateur ait la capacité de se dédoubler, de sortir de lui-même, pour se percevoir tel que les Indiens le perçoivent.

La rencontre peut enfin s'effectuer en un lieu tiers, qui n'est ni européen, ni indien : c'est le cas, par exemple, des postes avancés qu'évoque Lévi-Strauss au long de la ligne Rondon, ou encore des villes situées en lisière des forêts, comme Puyo, que Philippe Descola décrit longuement au début des *Lances du crépuscule*, ou encore le village-frontière de San José du Guaviare, et plus précisément la maison de Don Jésus, où Alain Gheerbrant entrevoit pour la première fois des Indiens.

Au centre de la nuit brille une étoile jaune qu'un fil électrique soutient au-dessous d'un large toit de palmes. Autour de cette étoile des hommes sont assis sur quatre bancs, le long de quatre murs de pisé badigeonnés de chaux. D'une chambre contiguë vient le son enroué d'un poste de radio où un ténor anglais chante le grand air de la Tosca. Deux des murs montent jusqu'au toit, les deux autres s'arrêtent à un mètre du sol. Au-dessus il n'y a, d'un côté, que la nuit noire où s'inscrit en plus noir une allée de gros manguiers descendant vers le fleuve, et de l'autre un *anjeo*, un fin treillis métallique qui voudrait arrêter les moustiques. Les moustiques font le tour de la maison et, depuis les manguiers, foncent sur l'ampoule électrique. Derrière le treillis métallique s'écrasent des visages immobiles : les Indiens. Chaque fois qu'il y a lumière chez Don Jesus, avertis par le ronronnement du groupe électrogène que le vent élargit tout autour du village, ils viennent silencieusement s'entasser là, pour voir la lumière, et entendre la voix des sorciers blancs. Ce sont des Indiens guayaberos, seuls indigènes connus à des lieues à la ronde. [...] Ils n'osent pas, comme les moustiques, faire le tour de la maison. (GHEERBRANT, 1952 : 42-43)

La description est précise et sobre, voire géométrique : « quatre murs de pisé badigeonnés de chaux » délimitent un carré de lumière au milieu de la nuit. Ce n'est pas un espace clos, puisque deux de ces murs, n'atteignant pas le plafond, « s'arrêtent à un mètre du sol » : aussi, la pièce est-elle largement ouverte sur l'extérieur, sur « le fleuve », d'un côté, sur de « gros manguiers », de l'autre. C'est aussi un espace où les marques du monde civilisé — « l'ampoule électrique », « le ronronnement du groupe électrogène » et, surtout, « le son enroué d'un poste de radio où un ténor anglais chante le grand air de la Tosca » — se mélangent au monde de la forêt : les « moustiques » qui, loin d'être arrêtés par le « fin treillis métallique » pourtant destiné à cet effet, « font le tour de la maison » et entrent par l'autre côté. C'est donc bien un espace intermédiaire, ni totalement isolé de la civilisation, ni totalement fermé à la forêt.

Néanmoins, ce n'est pourtant pas un espace propice à la rencontre : en effet, le treillis métallique qui sépare les Indiens des explorateurs marque symboliquement l'impossibilité d'un contact. Pourquoi ? Sans doute parce que, dans cet espace intermédiaire, ces Indiens guayaberos, comme l'explique Alain Gheerbrant, ne sont plus tout à fait des Indiens — « ils ont cessé de se peindre le visage et le corps », « de courir nus dans la forêt » — « mais ne sont pas non plus tout à fait civilisés » : aussi « l'âme collective de la tribu a disparu et rien ne l'a remplacée » (GHEERBRANT, 1952 : 42-43). Il semble que ce lieu tiers, ni tout à fait civilisé, ni tout à fait sauvage, soit à l'image des Guayaberos qui le hantent : qu'ils soient devenus, eux aussi, des êtres indéfinis.



Aussi, ce que montre l'impossibilité d'un contact dans un lieu tiers, c'est que pour avoir lieu, la rencontre doit se dérouler dans un espace indien ou européen : c'est que la rencontre ne peut se faire qu'entre deux êtres aux identités bien marquées. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, pour qu'il y ait une rencontre, pour qu'un rapprochement soit possible, il faut qu'il y ait une vraie distance, à la fois géographique et culturelle, à parcourir.

## 2.2. Les placements

La distance qui sépare les deux groupes varie selon le cadre de la rencontre. On peut distinguer, de ce point de vue, deux types d'espaces : les espaces ouverts (le rivage, le fleuve, la clairière) et les espaces fermés (la forêt).

L'espace côtier, avec son horizon ouvert, autorise non pas un, mais plusieurs contacts : le premier, depuis le navire, est uniquement visuel : « nous vîmes incontinent grand nombre d'hommes et de femmes sauvages sur le rivage de la mer » (LÉRY, 1578 : 147) ; le second, qui implique que l'un ou l'autre groupe se rapproche, autorise une communication verbale ou gestuelle.

Or nonobstant ceste inimitié de nos Margajas à l'encontre des François, laquelle eux et nous dissimulions tant que nous pouvions, nostre Contremaistre, qui savoit un peu gergonner leur langage, avec quelques autres Matelots s'estant mis dans la barque, s'en alla contre le rivage, où en grosses troupes nous voyons tousjours ces sauvages assemblez. (LÉRY, 1578 : 148)

La véritable rencontre, qui suppose une plus grande proximité physique, n'a lieu que dans un troisième temps, lorsque des Indiens — « six hommes et une femme » — entreprennent de monter à bord. Ainsi, comme le montre Léry, le cadre côtier autorise une rencontre en trois temps : un premier contact visuel est suivi d'un contact verbal, puis d'un contact rapproché.

Contrairement au rivage, la forêt — autre décor de la rencontre — propose un « horizon vite clos », « un univers réduit », qui « isole » immédiatement celui qui y pénètre : « quelques dizaines de mètres de forêt suffisent pour abolir le monde extérieur, un univers fait place à un

autre, moins complaisant à la vue, mais où l'ouïe et l'odorat, ces sens plus proches de l'âme, trouvent leur compte » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 408). Aussi, en forêt, la rencontre est-elle rarement précédée d'un contact visuel ; néanmoins, si l'écran végétal qui isole les deux groupes ne permet pas toujours de voir, l'approche des Indiens peut s'annoncer par des bruits : la vue est alors relayée par l'ouïe, et le contact visuel par un premier contact sonore.

Ainsi, la deuxième rencontre d'Alain Gheerbrant avec des Indiens guaharibos est-elle précédée d'un « concert de vociférations ».

Nous tendions l'oreille vers le grand mur de la forêt qui délimitait le petit carré de terre où nous avions accroché nos trois hamacs. Nous n'entendions plus rien. Emiliano se rassit. Un long moment passa, puis de l'autre côté de la rivière, exactement en face de nous, un concert de vociférations s'éleva. On ne voyait rien. Pierre et moi sautâmes à terre et nous courûmes à une longue branche qui s'avavançait au-dessus de l'eau. En face de nous, l'énorme frondaison vert bouteille était un autre mur opaque. Les cris venaient de derrière. On ne distinguait toujours rien. (GHEERBRANT, 1952 : 207)

La forêt élève des écrans — « un grand mur », « un autre mur opaque » — qui non seulement empêchent d'identifier par la vue l'origine des « vociférations » et des « cris », mais qui ramènent aussi l'espace autour des explorateurs aux proportions d'un « petit carré de terre » : en même temps qu'ils empêchent de voir, ces murs réduisent l'espace autour d'eux et placent la possibilité d'une rencontre dans un périmètre immédiat. Aussi, toute la tension de ce passage réside-t-elle dans l'impossibilité de voir (répétée deux fois) ce qui est seulement entendu, et dans le fait que demeure invisible ce qu'on sent pourtant si proche et si imminent. Le contact auditif ne remplace donc pas le contact visuel : au contraire, alors que ce dernier implique une distance, l'autre suggère une proximité.

Cela s'explique, d'ailleurs, par la différence de champ couvert par l'espace visuel et l'espace auditif. Comme le rappelle Edward T. Hall dans La Dimension cachée, « le champ que peut couvrir l'oreille, sans aide extérieure, est très limité. L'oreille est très efficace dans un rayon maximum de six mètres ». Par contre, « l'œil peut, sans aide extérieure, enregistrer une extraordinaire quantité d'informations dans un rayon de cent mètres ». (HALL, 1966 : 63). On comprend alors que les sensations auditives soient accompagnées d'une impression de proximité ; et que les sensations visuelles, couvrant un plus large périmètre, puissent s'accompagner d'une impression de distance.

Or, la proximité de la rencontre, suggérée par le contact auditif, est source d'angoisse, comme en témoignent les termes choisis pour désigner les voix de ceux qui approchent (« vociférations » et « cris ») et l'agitation (« sautâmes », « courûmes ») de ceux qui les entendent. Aussi cette angoisse des sensations auditives, en forêt, permet-elle de mesurer non seulement l'importance de la vue dans la scène de premier contact, mais surtout la nécessité d'une distance entre l'explorateur et l'Indien : celle qui, comme dans la scène de Léry, autorise un contact visuel avant qu'il n'y ait un contact rapproché. Celle qui permet de voir, avant de rencontrer. Celle, surtout, qui permet une approche progressive et prudente de l'Autre.

Les études d'Edward T. Hall ont montré l'importance de la distance dans les rapports humains, en transposant à l'homme les observations de l'éthologie sur le comportement des animaux.

Chaque animal est entouré de cercles concentriques invisibles, mais très concrets, qui délimitent précisément leurs rapports avec les autres animaux.

Tout observateur attentif a pu remarquer qu'un animal sauvage ne laisse approcher aucun homme ou autre ennemi virtuel au-delà d'une distance donnée, à partir de laquelle il prend la fuite. Hediger appelle distance de fuite cet automatisme d'espacement entre les espèces. [...] On peut, semble-t-il, parler de distances ou de zones critiques dans tous les cas où se produit une réaction de fuite. La distance critique couvre la zone étroite qui sépare la « distance de fuite » de la « distance d'attaque ». Dans un zoo, le lion fuira devant un homme qui se dirige vers lui jusqu'à ce qu'il rencontre un obstacle insurmontable. Si l'homme avance encore et pénètre dans la zone critique du lion, alors l'animal acculé change de direction et commence lentement à marcher sur l'homme. (HALL, 1966 : 25-26)

La « distance de fuite » délimite donc un périmètre dans lequel l'animal se sent en sécurité. Si jamais un ennemi franchit cette limite et pénètre alors dans la « zone critique », l'animal se sentant en danger prend la fuite ou, s'il se trouve dans l'impossibilité de le faire — à cause d'un obstacle — il se prépare au combat. Enfin, si l'intrus continue son approche et quitte la « zone critique » pour s'aventurer dans la « distance d'attaque », l'animal se sentant acculé n'aura d'autres recours que l'agression. On peut donc distinguer une « distance de fuite » et une « distance d'attaque », séparées l'une de l'autre par ce que les éthologues appellent une « zone critique », qui dessinent autour de l'animal des cercles concentriques et

déterminent un type de réaction différent (fuite ou agression) dans la rencontre avec un autre animal.

Dans la rencontre de Léry avec les Indiens, le premier contact visuel permet de les identifier d'emblée comme des ennemis. En effet, les rivalités entre nations européennes et leurs alliances avec des tribus indiennes, font d'emblée de ces Indiens une nation « alliée des Portugais » et « ennemie des François » (LÉRY, 1578 : 147). Cependant, la distance qui sépare le bateau du rivage ne fait pas pour autant de ces ennemis un danger : on peut dire que ce premier contact se fait au-delà de la distance de fuite. Puis, quand le « Contremaître » et ses « Matelots » mettent à l'eau une barque pour se rapprocher des Indiens, ils demeurent néanmoins à une distance prudente du rivage : assez près pour qu'on comprenne leur demande — les Français, après des mois de traversées, ont besoin de se ravitailler — assez loin, néanmoins, pour demeurer hors de tir : « nos gens ne se fians [aux Indiens] que bien à point, à fin d'obvier au danger où ils se fussent peu mettre d'estre prins et Boucanez, c'est à dire rostis, n'approcherent pas plus pres de terre que la portée de leurs flesches » (LÉRY, 1578 : 148). Aussi, le contremaître et ses matelots ne franchissent-ils pas la distance d'attaque, mais demeurent dans la zone critique qui leur laisse encore la possibilité de fuir. La portée d'une flèche, ici, peut servir à déterminer la limite en deçà de laquelle la rencontre représente un danger.

Le mouvement par lequel chaque protagoniste entre dans le cadre est lui aussi déterminant pour le déroulement de la rencontre : comme lorsque des acteurs entrent en scène, en effet, il importe de savoir non seulement où chacun se situe par rapport aux autres, mais aussi quel élan l'entraîne. La distance à laquelle il se trouvera des autres peut se trouver grandement affectée selon qu'il lui sera possible, à la vue des autres, de s'arrêter rapidement ou que son impulsion le conduira à proximité.

La troisième et dernière rencontre d'Alain Gheerbrant avec une tribu guaharibo, au cœur de la Sierra Parima, illustre bien l'importance du mouvement dans la détermination de la distance. D'une part, quand ils entrent dans la clairière où se situe le village, les explorateurs vont suffisamment lentement pour qu'il leur soit possible de s'arrêter à bonne distance des habitants : autrement dit, au-delà de la distance de fuite. Par contre, lorsque les hommes du

village, de retour de la chasse, pénètrent dans la même clairière, l'élan de leur course est tel que, lorsqu'ils s'arrêtent, ils ont largement dépassé la distance d'attaque.

Tout d'abord, après une longue marche, les explorateurs débouchent « dans une minuscule clairière où six cabanes de guingois s'adossaient à la forêt, autour d'une place puante, dans un décor d'une indicible pauvreté » (GHEERBRANT, 1952 : 363-364). Nous sommes donc dans un espace ouvert qui autorise un contact visuel préalable à la rencontre physique. Or, percevant l'émotion que leur intrusion produit chez les habitants — d'autant plus grande que les hommes sont absents du village — les explorateurs arrêtent leur marche à distance des mesures.

Les femmes et les enfants, à notre vue, se cramponnèrent à leurs cabanes branlantes et gardèrent, immobiles, les yeux fixés sur nous, comme si une terreur sacrée les avait pétrifiés là. Les vieillards levèrent lentement les bras et tendirent les paumes de leurs mains dans notre direction, ce qui, chez tous les Indiens, veut dire :

— N'approche pas !

Nous nous assîmes au centre de la clairière, sur les premières caisses qu'apportaient nos porteurs. Il y eut une demi-heure, trois quarts d'heure peut-être de silence.

Les femmes, les vieux et les enfants au ventre ballonné de parasites intestinaux — ces terribles enfants aux yeux trop fixement ouverts et pleins de moucheron — nous observaient, immobiles, au travers des parois de leurs abris. Nous étions arrivés les premiers, ayant tous quatre devancé notre colonne. Il fallait attendre et ne pas bouger pour qu'ils se rassurent. (GHEERBRANT, 1952 : 364-365)

Les symptômes visibles, malgré la distance et l'écran qu'interposent les « parois de leurs abris » — les mains cramponnées, le regard fixe, la paralysie — et qui relèvent autant de la peur que de la fascination, disent assez l'effet produit par cette première « vue » sur les Indiens, et qui s'assimile à « une terreur sacrée ». Néanmoins, la configuration de l'espace permet de maintenir une distance assez grande pour ne pas entraîner la fuite des Indiens (sans quoi, la rencontre ne serait pas possible), et néanmoins assez réduite pour autoriser un premier échange par gestes — bras levés, paumes tendues. Aussi, peut-on dire que ce contact visuel se produit au-delà de la distance de fuite.

Ce n'est que petit à petit, à mesure que la peur cède la place à la curiosité, que les femmes et les enfants entreprennent de réduire cette distance.

Peu à peu, cependant, les femmes et les enfants se rassurèrent. Ils sortirent de leurs cabanes. Ils approchèrent lentement de nous, par petites étapes, s'arrêtèrent un long moment après chaque pas et ne se décidant à en

entreprendre un autre que lorsqu'ils s'étaient bien convaincus que nous ne bougerions pas. (GHEERBRANT, 1952 : 365)

L'immobilité des explorateurs autorise ainsi un rapprochement progressif, « par petites étapes », permettant aux Indiens de s'accoutumer lentement à la présence des étrangers, et de vérifier leurs intentions pacifiques. Cette scène n'est pas sans rappeler ce qu'Edward T. Hall dit des techniques de domestication : en effet, la fuite étant, selon toute apparence, « le mécanisme fondamental de survivance chez les animaux doués de mobilité », « il a fallu que l'homme supprime ou réduise considérablement leur réaction de fuite » pour les domestiquer (HALL, 1966 : 25). Or, d'une certaine manière, c'est à une forme d'appivoisement que se livrent ici les explorateurs par une immobilité qu'on pourrait dire dynamique : c'est en effet une immobilité destinée non pas à maintenir, mais à réduire une distance — à réduire graduellement la distance de fuite des Indiens, de façon à rendre possible le contact rapproché.

Au contraire, quand les hommes, au retour de la chasse, pénètrent dans la clairière, la distance qui les sépare des explorateurs se trouve immédiatement annulée, sans que sa réduction graduelle ne permette la moindre accoutumance, le moindre appivoisement, ni surtout le moindre contact pacifique.

Mais une grande clameur s'éleva tout à coup derrière les cases. Tous les visages se tournèrent vers une piste par où arrivait au galop un groupe d'une dizaine d'hommes nus, musclés et couverts de peintures. C'étaient les chasseurs de la tribu qui rentraient. Ils foncèrent sans hésitation sur nous. Ils hurlaient et agitaient leurs arcs et leurs flèches au-dessus de leur tête. (GHEERBRANT, 1952 : 367)

Portés par l'élan de leur « galop », les Indiens annulent aussitôt la distance qui les sépare des explorateurs : la rencontre se déroule d'emblée dans la zone d'attaque, ce qui se traduit immédiatement par des marques d'agressivité, des hurlements et des gestes hostiles. Heureusement, les explorateurs, à ce moment-là, en savent assez sur les Guaharibos — ils en sont à leur troisième rencontre — pour conserver leur sang-froid, et insuffler à l'affrontement le caractère plus sportif d'une épreuve de force : « ils nous tirèrent la barbe, puis nous nous soulevâmes réciproquement en l'air » (GHEERBRANT, 1952 : 367). Le corps-à-corps peut alors prendre un tour moins guerrier que ludique.

Aussi, les distances de fuite et d'attaque s'avèrent opératoires pour analyser la mise en place de la scène de rencontre : elles proposent en effet des éléments dynamiques qui permettent d'en anticiper et d'en comprendre le déroulement. Néanmoins, lorsqu'il transpose à l'homme les différentes distances qui entourent l'animal (à celles que nous avons citées, il faudrait encore ajouter la « distance sociale » et la « distance personnelle »), Edward T. Hall prend soin de préciser qu'« à des rares exceptions près, la distance de fuite et la distance critique ont été éliminées des réactions humaines » (HALL, 1966 : 143). Or, il semble bien que nos scènes de premier contact relèvent des « exceptions » et que, comme l'animal, l'homme perçoive l'intrusion de l'Autre dans son champ comme un danger.

C'est que, d'une part, l'Autre peut être en effet un ennemi déclaré, comme les Margajas le sont pour les Français. Dans ce cas, la scène ne s'inscrit pas dans le cadre normal des relations sociales, mais bien dans le cadre exceptionnel des relations de conflit. Mais surtout, c'est que l'Autre est avant tout un *étranger* ; or, tant qu'il n'a pas prouvé ses intentions pacifiques — c'est, nous le verrons, le rôle de l'échange — l'étranger est tenu pour un ennemi. Comme le souligne Edward T. Hall, parmi les distances qui régissent les rapports entre animaux, « deux d'entre elles — la distance de fuite et la distance critique — entrent en jeu lors des rencontres entre individus d'espèces différentes, tandis que les distances personnelle et sociale correspondent aux relations entre membres d'une même espèce » (HALL, 1971 : 25). Il semble bien que, dans la scène de premier contact, les différences entre cultures tiennent lieu des différences entre espèces, et puissent expliquer qu'elles éveillent en l'homme des réflexes endormis, rétablissant autour de lui des distances qu'il avait oubliées.

Cependant, face à l'ennemi, ou face à l'étranger perçu comme une menace, l'homme n'est pas, comme l'animal, limité à deux réactions possibles. Entre la fuite et l'attaque, ce que montrent aussi nos scènes, c'est qu'il y a place pour une troisième possibilité.

En effet, malgré leurs relations belliqueuses, Français et Margajas n'en parviennent pas moins à conclure un accord commercial : pour le bateau à cours de vivres, ces ennemis sont aussi, à cet instant-là, les seuls fournisseurs disponibles. Aussi des Indiens peuvent-ils monter à bord sans pour autant être agressés par les Français. Cependant, s'ils deviennent des partenaires économiques, Indiens et Français n'en deviennent pas pour autant des alliés : et si

la distance métrique, à l'occasion d'un échange, peut être abolie, celle qui sépare deux nations en guerre est maintenue. Aussi Léry montre-t-il que, entre s'éviter et se battre, il y a place pour une troisième voie : la voie de la diplomatie. Et ce n'est pas par simple dérision que Léry compare les Indiens montés à bord à des « officiers » et à des « ambassadeurs » (LÉRY, 1557 : 151), c'est-à-dire à des diplomates : c'est le seul statut qui rende possible un contact cordial entre nations rivales.

Dans la première rencontre d'Alain Gheerbrant avec des Indiens guaharibos, il n'y a pas, entre les groupes, d'hostilité déclarée : nous sommes dans la situation où le simple fait d'être étranger implique une menace. Néanmoins, bien que la rencontre se fasse en deçà de la zone d'attaque, ici non plus, l'agression n'est pas la seule réaction possible :

La pirogue aborda un rocher, face à notre perchoir, de l'autre côté de la rivière, à peut-être vingt mètres de nous. L'homme couvert de peintures sauta sur le rocher après avoir ramassé au fond de la pirogue un gigantesque arc de bois noir. Il mit un genou à terre et, choisissant la plus longue de ses flèches, banda lentement son arme dans notre direction. Sa main s'immobilisa lorsque l'arc fut tout à fait tendu et il garda la pose, immobile comme une statue. Il visait l'exact centre de la poitrine de Pierre.

La pirogue, cependant, se mit en travers du courant et avança lentement dans notre direction. L'homme jaune la gouvernait maladroitement, moitié debout, moitié accroupi et il faillit chavirer plusieurs fois avant d'atteindre notre perchoir auquel il s'accrocha d'une main. Il paraissait en proie à la plus vive excitation. Nous avions compris : c'était un parlementaire et l'autre représentait la force armée sous couvert de laquelle il venait nous trouver.

Que nous fassions le moindre geste d'hostilité et la flèche prête quitterait sans bruit l'autre côté de la rivière pour venir se planter dans la poitrine de Pierre. Une bonne minute s'écoula. Nous essayions de sourire. Il fallait recevoir aimablement le plénipotentiaire. (GHEERBRANT, 1952 : 209-210)

Alain Gheerbrant prend soin de préciser, tout d'abord, la distance qui les sépare, son collègue et lui, des deux Indiens : chaque groupe se trouvant d'un côté différent de la rivière, il y a environ « vingt mètres » entre les deux. Cependant, ici, ce n'est pas une distance suffisante pour se trouver hors de portée de flèches : la rencontre se situe donc dans la zone d'attaque. Cette distance semble d'autant plus réduite que les armes de l'Indien sont imposantes : l'arc est « gigantesque » et, de toutes ses flèches, il a choisi « la plus longue ». Si le danger de mort est bien réel pour les ethnographes — il est rappelé deux fois que « la poitrine de Pierre » est prise pour cible — ce danger n'est pas moins éprouvé par les Indiens, qui guettent le « moindre geste d'hostilité ». C'est alors que l'autre Indien approche : mais s'il réduit la distance métrique qui le sépare des ethnographes, il ne réduit pas celle qui sépare de



potentiels ennemis. Et c'est tout naturellement que revient sous la plume de Gheerbrant le vocabulaire diplomatique où Léry avait lui-même puisé : le premier Indien est « la force armée », l'autre est un « parlementaire » ou un « plénipotentiaire ».

Ainsi, le cadre et la distance qui sépare les protagonistes sont deux éléments déterminants pour le déroulement de la rencontre. Selon que l'espace est ouvert ou fermé, qu'un contact visuel précède ou pas le contact physique, que la rencontre a lieu en deçà ou au-delà d'une zone critique, la scène peut donner lieu à la fuite, à l'agression — qui sonneraient tous deux l'échec de la rencontre — ou à certaines formes de rapprochements, qui ne sont pas sans rappeler l'apprivoisement ou la diplomatie.

### 2.3. Le portrait. Le nom

Quand le premier contact se fait à bonne distance, les Indiens ne sont tout d'abord que des « formes » : « Et puis un jour, juste après avoir tiré avec succès une irara, qui est une sorte de blaireau, nous aperçûmes deux formes nues qui s'agitaient sur la berge : nos premiers Bororo. » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 247). Il faut attendre que les protagonistes se rapprochent pour que leur image se précise, et qu'on passe d'une simple silhouette à une description plus complète.

Voici le portrait en pied que dresse Lévi-Strauss des Bororo, juste après son arrivée dans leur village.

Les hommes étaient complètement nus, hors le petit cornet de paille coiffant l'extrémité de la verge et maintenu en place par le prépuce, étiré à travers l'ouverture et formant bourrelet au dehors. La plupart s'étaient vermillonnés de la tête aux pieds à l'aide de grains d'urucu pilés dans la graisse. Même les cheveux, pendant sur les épaules ou taillés en rond au niveau des oreilles, étaient couverts de cette pâte, offrant ainsi l'aspect d'un casque. Ce fond de teint s'agrémentait d'autres peintures : fer à cheval en résine noire brillante, couvrant le front et se terminant sur les deux joues à la hauteur de la bouche ; barrettes de duvet blanc collé sur les épaules et les bras ; ou poudrage micacé des épaules et du buste avec de la nacre pilée. Les femmes portaient un pagne de coton imprégné d'urucu autour d'une ceinture rigide d'écorce, maintenant un ruban d'écorce blanche battue, plus souple, qui passait entre les cuisses. Leur poitrine était traversée par un double écheveau de bandoulières en coton finement tressé. Cette tenue se complétait par des

bandelettes de coton, serrées autour des chevilles, des biceps et des poignets.  
(LÉVI-STRAUSS, 1955 : 252)

Il s'agit d'un portrait en deux temps : d'abord les hommes, puis les femmes. La complète nudité est d'abord évoquée puis, dans l'ordre, les peintures corporelles (« vermillonnés de la tête aux pieds »), la coupe des cheveux (« pendant sur les épaules ou taillés en rond au niveau des oreilles ») et les ornements (« petit cornet », « pagne », « ceinture », « ruban », « bandelettes »). La précision est extrême, à la fois dans les matières (« paille », « grains d'urucu », « résine », « duvet », « nacre », « écorce », « coton »), les formes (« fer à cheval », « l'aspect d'un casque », « barrettes », « poudrage »), et les emplacements (« couvrant le front et se terminant sur les deux joues à la hauteur de la bouche », « entre les cuisses », « autour des chevilles, des biceps et des poignets »). La palette du peintre complète par ailleurs cette précision photographique : le vermillon de l'urucu est un « fond de teint » sur lequel se détachent la « résine noire », les « barrettes de duvet blanc » ou encore le « poudrage micacé [...] de la nacre ».

Ce portrait se distingue non seulement par son caractère méticuleux, mais aussi par un souci évident de souligner les techniques et les savoir-faire : Lévi-Strauss explique comment l'étui pénien est fixé, ou encore comment sont assemblés les différents éléments qui composent le vêtement féminin. Il ne s'agit pas seulement de faire voir, mais aussi d'informer : c'est donc un portrait éminemment *ethnographique*. Comme les objets collectés au cours de l'expédition, puis exposés dans un musée, accompagnés d'informations sur leur provenance et leur usage, le portrait ethnographique se présente comme un document : « c'est-à-dire à la fois la chose même (prélevée sur place et présentée sans altération) et la leçon de choses (cartes et explications accompagnant les pièces et instruisant le public) » (DEBAENE, 2010 : 52). Le portrait ne remplit plus uniquement, ici, une fonction apéritive : il se voit attribuée, aussi, une fonction informative.

On comprend alors que l'explorateur ne s'emploie pas à décrire une personne, mais un type : le portrait des Bororo est au pluriel, comme celui que Lévi-Strauss trace de tous les Indiens dans *Tristes tropiques*. Aussi est-ce une originalité de la scène de premier contact, sur laquelle nous reviendrons en parlant de l'effet : alors que l'amant, dans la scène de rencontre, trace le portrait d'une personne unique, qui ne saurait être remplacée par aucune autre, l'explorateur brosse celui d'un groupe, dont les membres sont interchangeables.

Il y a bien, dans nos récits d'exploration, des portraits d'individus précis, comme ce « jeune homme, âgé d'environ trente-cinq ans » qui, pendant le séjour de Lévi-Strauss dans le village bororo, lui sert d'interprète et d'informateur. Élevé dans une mission, « envoyé à Rome où il avait été reçu par le Saint-Père », cet Indien est revenu à la vie indigène « après une crise spirituelle » ; aussi, quand il décrit le personnage, Lévi-Strauss s'emploie-t-il à faire sentir l'ampleur de sa renonciation, et la sincérité de son retour aux sources, en ne retenant dans son portrait que les éléments qui en font un authentique « sauvage » : « Tout nu, peint de rouge, le nez et la lèvre inférieure transpercés de la barrette et du labret, emplumé, l'Indien du pape se révéla un merveilleux professeur en sociologie bororo » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 251). Il ne manque rien, dans ce portrait, à la panoplie bororo, faisant ainsi de ce personnage un parfait échantillon de son groupe. Aussi, même lorsqu'il s'agit de décrire un individu, la tendance de l'explorateur est-elle généralement de ne retenir que les traits (nudité, peintures corporelles, usage de certains ornements) qui le rattachent à son groupe, traçant à travers lui le portrait collectif d'une ethnie.

Il est vrai que certains Indiens sont plus individualisés : c'est le cas, dans Orénoque-Amazone, de quelques chefs dont Alain Gheerbrant donne même le *nom*. C'est d'ailleurs pour rencontrer l'un d'entre eux, appelé « Kalomera », que l'explorateur se rend dans un village makiritare. Cependant, parmi les Indiens auxquels il s'est joint, partageant avec eux la convivialité du repas, Gheerbrant ne parvient pas tout d'abord à identifier le chef.

J'inspecte les visages. Il est peut-être là, tout à côté de moi. C'est peut-être ce petit homme sec, aux yeux pétillants qui parle plus haut que les autres et qui ne semble jamais s'adresser à personne en particulier. Toutes les conversations s'arrêtent aussitôt qu'il élève la voix. Ce doit être lui. Il y a déjà une heure que nous sommes là. Il faut faire quelque chose, mais quoi ? (GHEERBRANT, 1952 : 254)

Le temps que met Alain Gheerbrant (« une heure ») avant de distinguer parmi les Indiens un « petit homme sec, aux yeux pétillants », qui s'avère être, en effet, le chef Kalomera, est révélateur de la perception des Indiens par l'explorateur dans la scène de premier contact. Tout d'abord, il se montre attentif à ce qui les caractérise comme Indien. Dans le cas des Makiritares, c'est, nous l'avons vu précédemment, leur musculature et surtout leurs peintures corporelles, « leurs muscles enlacés qui se roulent et déroulent [...] sous leur étui de peau brillante, lisse et zébrée de lignes rouges » (GHEERBRANT, 1952 : 253). Aussi,

tout d'abord, l'explorateur perçoit-il en quoi les Indiens sont différents *de lui* : et, perçus dans leur altérité, ils lui semblent tous identiques entre eux. Ce n'est qu'avec le temps, et son regard s'accoutumant assez à cette altérité pour ne plus être entièrement retenu par elle, que l'explorateur peut identifier d'autres traits, propres à chaque individu, et qu'il peut alors percevoir en quoi ces Indiens sont différents *les uns des autres*.

Aussi, l'on comprend que, généralement, même lorsque le portrait se limite à celui d'un seul Indien, l'explorateur perçoive son altérité plutôt que son individualité ; que ce portrait soit pluriel plutôt que singulier ; que, plutôt qu'un individu, il s'emploie à décrire un type ; et que, lorsqu'il s'agit de nommer cet individu, plutôt que son nom, il donne le nom de sa tribu.

Comme dans le modèle dégagé par Rousset, le *portrait* précède souvent le *nom*. Ainsi, quand Alain Gheerbrant voit s'approcher deux Indiens en pirogue, dans sa première rencontre avec des Guaharibos, il les décrit tout d'abord « entièrement nus et couverts de peintures rouges et noires. Leurs cheveux n'étaient pas coupés au bol, mais en couronne, la calotte du crâne tonsurée comme celle d'un moine. » Puis, après avoir brossé leur portrait en quelques traits précis — qui ne retiennent, ici encore, que les indices permettant de déterminer l'origine ethnique des Indiens — l'explorateur peut alors conclure : « C'était la signature guaharibo, selon tout ce que nous savions d'eux » (GHEERBRANT, 1952 : 208).

Néanmoins, au lieu de figurer au terme du portrait comme une « signature », il arrive souvent que le nom précède la description. En effet, Léry nomme les « Margaïas » avant de les décrire. C'est que, s'il s'agit bien d'une scène de première vue pour le narrateur : « les premiers sauvages », écrit-il plus loin, « que je vis de pres » (LÉRY, 1578 : 148), il ne s'agit pas d'un premier contact pour certains « mariniers qui avoyent autrefois voyagé par delà » et peuvent immédiatement les reconnaître. De même, Lévi-Strauss nomme d'abord les Bororo, avant d'en tracer un portrait complet. Mais c'est qu'il ne découvre pas des Indiens qui lui sont inconnus : comme nous l'avons vu, dans les récits d'exploration, le savoir précède la vue, et avant même de les rencontrer, l'explorateur sait déjà sur quels Indiens il va tomber. Même Alain Gheerbrant, quand il rencontre ses premiers Guaharibos, sait déjà à quels Indiens il a affaire : sans les avoir jamais vus, pourtant, il les reconnaît. Et c'est alors comme s'il attendait qu'un examen plus précis de leur apparence confirme ce qu'il pressentait déjà pour finalement donner leur nom.

Aussi, que le nom précède le portrait ne fait que souligner l'originalité de la scène de premier contact où, contrairement à ce qui se passe dans la scène de rencontre amoureuse, l'explorateur ne découvre pas les Indiens à l'instant où il les voit pour la première fois : cette rencontre, au contraire, n'a rien d'une découverte, elle est précédée d'une recherche, d'abord dans les livres, puis au cœur de la forêt.

\*

Par conséquent, on retrouve bien, dans la scène de premier contact, les différents éléments qui composent ce que Jean Rousset appelle la mise en place.

Néanmoins, l'importance du placement des protagonistes et, surtout, de la distance qui les sépare, marque l'originalité de notre scène par rapport à la scène de rencontre. C'est que l'Autre est perçu comme une menace. Aussi, alors que dans la rencontre amoureuse, les amants aspirent à réduire au plus vite la distance qui les sépare — même si les obstacles qui s'interposent empêchent ou ajournent leur union — ici, au contraire, le rapprochement doit être progressif, circonspect.

Néanmoins, la méfiance qui, chez les animaux, se traduirait par des réactions de fuite ou — au pire — d'attaque, est ici contrebalancée par une attirance qui pousse au rapprochement. Et autant le portrait que le savoir préalable de l'explorateur — qui amène souvent le nom de l'Indien avant sa description — nous donnent un premier indice sur la nature de cette attirance : ils témoignent d'une curiosité pour les différences qu'on retrouve dans l'*effet*.

### 3. L'effet

« Leurs yeux se rencontrèrent » est la « formule quasi rituelle » (ROUSSET, 1984 : 25) qui, dans les romans, marque l'instant de la rencontre : c'est d'ailleurs pour cette raison que Jean Rousset a choisi de la donner pour titre à son essai. Cette phrase qu'on trouve telle quelle, par exemple, dans L'Éducation sentimentale, présente un certain nombre de variantes. Rousset relève, entre autres, les formules suivantes : « leurs yeux se fixèrent longuement de l'un sur l'autre » (Héliodore, Théagène et Chariclée), « elle me regarda à son tour » (Crébillon, Les Égaréments du cœur et de l'esprit) ; « je vois une jeune femme, très pauvrement vêtue, qui, elle aussi, me voit ou m'a vu » (André Breton, Nadja). Cependant, aussi bien la formule consacrée que ses variantes impliquent toutes un même *échange* de regards : c'est-à-dire que la rencontre se fait non seulement par la vue, mais requiert aussi une réciprocité sans laquelle il n'y a pas de véritable contact. La rencontre est donc tout d'abord, littéralement, une *entrevue*, autrement dit, une vue mutuelle.

Le trait principal de l'effet produit par cette première vue est son immédiateté, que traduisent toutes sortes d'adjectifs, de prépositions ou d'adverbes : « dès que... », « tout à coup... », « d'abord... ». La rencontre marque une brusque rupture dans l'existence des personnages et dans la continuité narrative dont témoigne, par exemple, la célèbre phrase de Flaubert : « Ce fut comme une apparition ». À partir de cet instant, rien ne sera plus comme avant. Immédiateté, éblouissement, irrévocabilité : l'effet provoqué par l'échange de regard relève alors pleinement du fameux *coup de foudre*.

Rousset distingue trois façons dont se manifeste l'effet chez le personnage ainsi foudroyé : la « fascination », la « commotion » et la « mutation ». « La *fascination* est le degré élevé de l'étonnement ; elle se traduit soit par une paralysie momentanée, soit par le silence de la parole bloquée » (ROUSSET, 1984 : 71). Fasciné, le personnage demeure immobile et muet : il oublie ce qu'il était en train de faire et de dire, il oublie ce qui l'entoure, il oublie même, un instant, qui il est. « Sous le nom de *commotion*, on comprendra toutes les manifestations physiologiques de l'effet. Celles-ci sont souvent désignées en termes généraux : bouleversement, tremblement, égarement, désordre des sens, etc. » (ROUSSET, 1984 : 74). Plus précisément, ce sont les battements du cœur qui s'accélèrent, la rougeur qui

vient aux joues, les yeux qui se troublent, les gestes maladroits... Tous ces troubles physiques involontaires, dont le personnage foudroyé ne peut réprimer l'expression laissent affleurer à la surface du corps un bouleversement intérieur : ils sont alors autant d'aveux informulés aux yeux de celui ou de celle qui les a provoqués ; en révélant l'effet, ils anticipent déjà l'étape du franchissement. « Enfin, la mutation, trait fondamental » (ROUSSET, 1984 : 77) désigne tous les changements que, sur l'instant, le personnage sent s'effectuer brusquement en lui-même : une inversion d'humeur, un mûrissement, une conversion, le rejet d'une vie ancienne... Tout ce qui « sépare de façon tranchée le passé et le futur » et empêche que rien ne soit plus comme avant.

Les personnages qui éprouvent, réciproquement, un effet si extraordinaire, ne peuvent en donner que des explications qui relèvent de l'irrationnel ou du merveilleux : « destin », « reconnaissance » et « sympathie ». Non seulement, ils étaient faits pour se rencontrer, mais il semble aussi qu'ils étaient faits l'un pour l'autre. Sans pour autant se connaître, dès le premier échange de regards, chaque personnage se reconnaît dans l'autre : chacun retrouve, dans l'autre, ses propres sentiments, ses propres souffrances, ses propres espoirs. Une « sympathie » immédiate fait trouver, dans l'autre, un autre soi-même.

Nous commencerons donc par étudier ce qui, dans les scènes de premier contact, pourrait être considéré comme la phrase de première vue. Puis nous examinerons les différentes manifestations de l'effet, avant de nous interroger sur ce qui le provoque, et sur les sentiments qu'il traduit.

### 3.1. La première vue

La scène de rencontre, dans les récits d'exploration, est bien, elle aussi, une scène de première vue. C'est d'ailleurs l'expression qu'utilise Jean de Léry dans le titre du chapitre où, pour la première fois, il rencontre des Indiens : « Du descouvrement et première veuë que nous eumes, tant de l'Inde Occidentale ou terre du Bresil, que des Sauvages habitans en icelle » (LÉRY, 1578 : 146).

En comparant quelques phrases qui marquent le début de la rencontre, on reconnaît d'ailleurs les deux traits distinctifs d'une scène de première vue, qui sont le regard et l'immédiateté : « dali avistamos homens que andavam pela praia » (CASTRO, 1985 : 89) ; « nous vismes incontinent grand nombre d'hommes et de femmes sauvages sur le rivage de la mer » (LÉRY, 1578 : 147) ; « nous aperçûmes deux formes nues qui s'agitaient sur la berge : nos premiers Bororo » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 247), « déjà sur l'autre rive nous apercevons deux corps nus : des Nambikwara. » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 316). D'une part, aussi bien « apercevoir », qui indique une vue à distance, que « voir », soulignent le caractère visuel du contact ; d'autre part, les adverbes « incontinent » (c'est-à-dire « aussitôt ») et « déjà » en expriment la soudaineté.

Dans les récits d'exploration, on l'a vu, la rencontre est généralement attendue, voire provoquée ; néanmoins, quand elle se produit, elle toujours soudaine. Il en est ainsi dans ce passage où Jacques Soustelle se rappelle sa première rencontre avec des Indiens lacandons. L'ethnologue commence, comme on pouvait s'y attendre, par situer précisément la scène dans son cadre.

C'était auprès de la rive marécageuse d'une des forêts les plus épaisses du monde. Avec le vieux coureur de brousse Adolf von Schmeling, Poméranien de naissance et Chiapanèque d'adoption, nous avons tiré des coups de feu en l'air pour signaler notre présence aux « Caribes », comme on dit là-bas. Tout autour de nous, les arbres comme les piliers d'une nef s'élevaient jusqu'à la voûte de feuillages qui nous cachait le ciel, et leurs troncs dérobaient à nos yeux le bord pourtant tout proche de la lagune. Le silence était retombé plus lourd après le fracas de nos armes. Nous attendions dans une chaleur étouffante de serre.

Et soudain ils étaient là : quatre petites silhouettes furtives dans leurs robes écrues, leurs longs cheveux flottant sur leurs épaules, leurs pieds nus frôlant le sol sans bruit. (SOUSTELLE, 1967 : 31)

Ici, la rencontre avec les Indiens est provoquée par des « coups de feu » ; cependant, l'arrivée de ces derniers n'en est pas moins surprenante. C'est que nous sommes en forêt, dans l'une des « plus épaisses du monde », et que d'énormes « troncs » dérobent aux yeux « le bord pourtant tout proche de la lagune » : aucun contact à distance ne peut donc précéder le face-à-face. L'espace visuel est remplacé par l'espace sonore, de dimensions plus réduites : même si la hauteur des arbres évoque les « piliers d'une nef », l'atmosphère n'en devient pas moins « étouffante ». De plus, bien que le « silence [soit] retombé plus lourd après le fracas [des] armes », aucun son ne signale, ici, l'approche des Indiens. Surtout, l'absence de verbe



de perception, autant que l'adverbe « soudain », exprime bien la surprise et l'immédiateté de la rencontre : les Indiens sont là, avant même qu'on ne les voie ou qu'on ne les entende. Tout concourt ici à faire de la rencontre une apparition, non seulement son immédiateté, mais aussi sa quasi-immatériaité : les Lacandons, « dont les pieds nus » frôlent « le sol sans faire de bruit », semblent en effet à peine toucher terre.

En plus du regard et de l'immédiateté, on trouve dans nos phrases un troisième élément qui, lui, est propre à la scène de premier contact : si, dans les romans, la scène de rencontre place deux personnes en présence, dans le récit d'exploration, il s'agit plutôt de deux groupes. Comme nous l'avons déjà vu, l'Indien est généralement perçu comme le représentant d'une ethnie et son portrait est souvent au pluriel. Mais ce que l'on note dans les phrases de première vue, c'est qu'au moment de la rencontre, le « je » de l'explorateur se fond lui aussi dans un pluriel : « avistamos », « nous vismes », « nous aperçûmes », « nous apercevons ». Bien sûr, l'explorateur s'aventure rarement seul en mer ou en forêt ; néanmoins, s'il s'intègre, à cet instant-là, dans un « nous », c'est non seulement parce qu'il est entouré des autres membres de l'équipage ou de l'expédition, mais surtout parce que, mis en présence des Indiens, il prend subitement conscience de son appartenance à un groupe.

Cela se sent d'autant plus dans les récits du XVI<sup>e</sup> siècle que cette appartenance à des groupes distincts peut aussi se traduire en termes religieux. Ainsi, lorsque dans la relation de Gonneville, les Indiens carijo font leur apparition, le capitaine normand recourt pour la première fois au terme « Chrétiens » (PERRONE-MOISÉS, 1995 : 20) afin de désigner le groupe qu'il forme avec ses hommes d'équipage. Comme le remarque Leyla Perrone-Moisés, « a palavra *cristãos*, que começa então a ser usada na Relação para designar os europeus, é reveladora. Agora, eles estão do "lado de lá" (*par delà*), fora da Cristandade que define sua identidade. É como diferentes e superiores que eles vão colocar-se imediatamente diante dos não-cristãos » (PERRONE-MOISÉS, 1992 : 52).

Dans la scène de premier contact, l'explorateur et l'Indien ne sont donc plus seulement des individus, mais les membres d'une collectivité. À sa première rencontre avec le chef makiritare nommé Kalomera, Alain Gheerbrant et ses camarades se voient ainsi renvoyés, sous le regard de l'Indien, à leur identité de Français.

Voilà que nous étions devenus des ambassadeurs de France auprès d'un peuple indien, à des mois du monde civilisé, alors même que nous pensions

ne plus être autre chose que des individus sans appartenance. Mais pour Kalomera, grand chef makiritare, nous n'étions pas des individus, nous étions les représentants d'un peuple qu'il ne connaissait pas. Je ne pouvais me dérober à ce rôle : étant français, il fallait que j'assume la France et son potentiel industriel, si loin pourtant de mes pensées, pour que nous puissions traiter avec une considération réciproque. Il le fallait, parce que avant d'être l'individu Alain Gheerbrant, j'étais un membre de cette famille-là, comme Kalomera est membre de la famille makiritare. (GHEERBRANT, 1952 : 257)

Alors qu'ils pensaient avoir laissé la France loin derrière eux, le regard du chef makiritare renvoie les explorateurs à leur pays d'origine. Le choc est d'autant plus grand que l'éloignement et les mois de voyage les ont plutôt accoutumés à se considérer comme des « individus sans appartenance ». Contrairement à Gonneville, Gheerbrant n'éprouve pas, devant l'Indien, un sentiment de supériorité, mais de la « considération » ; cependant, malgré lui, le regard du chef l'investit d'un prestige d'autant plus lourd à porter que le « potentiel industriel » de son pays — Kalomera lui a demandé, peu avant, si la France fabriquait des fusils, des bateaux à vapeur et des avions — en fait le représentant d'une grande puissance. Ainsi, dans le premier contact, les « individus » en présence deviennent-ils, spontanément ou non, des « ambassadeurs », des « représentants », les membres d'une « famille ». Et le « je » de l'explorateur se fond dans un « nous » qui dépasse largement les limites de l'expédition ou de l'équipage, pour épouser l'ensemble de la nation dont il est originaire.

Aussi, la phrase de la rencontre, dans le récit ethnographique, pose-t-elle une polarisation entre *nous* et *eux* — entre *nous* et *les autres* — non moins forte que celle qui sépare les chrétiens des non-chrétiens, ou les ambassadeurs de pays différents. Cette polarisation s'explique et se renforce, d'ailleurs, par les marques d'altérité qui, avant même qu'il ne trace un portrait détaillé des Indiens, frappent le regard de l'explorateur, captent son attention au premier coup d'œil : c'est, comme dans Lévi-Strauss, leur nudité — des « formes » ou des « corps nus » suffisent à identifier, dans un premier temps, les Bororo et les Nambikwara — à moins que ce ne soit, comme dans Soustelle, quelques éléments caractéristiques — « leurs robes écrues », « leurs longs cheveux » — qui permettent d'identifier des Lacandons dans ce qui n'est tout d'abord que des « silhouettes furtives ». La substitution du « nous » au « je » est une conséquence de la perception des différences.

### 3.2. Le choc de l'étrangeté

Quelles sont les manifestations physiques de l'effet produit par la « première vue » dans les récits d'exploration ? De même que l'échange de regards, cet effet est mutuel, et l'explorateur le perçoit autant en lui-même qu'en l'Indien. Ainsi, le choc ressenti par Alain Gheerbrant, quand il rencontre ses premiers Guaharibos, n'est pas moins violent que celui qu'éprouvent ces derniers en tombant pour la première fois sur des hommes blancs.

Gheerbrant et son ami Pierre sont perchés sur un arbre, au bord d'une rivière, quand passe une pirogue dont les occupants ne les ont pas encore vus.

S'ils n'avaient pas encore décelé notre présence, ils ne tarderaient sûrement pas à le faire. Il ne fallait surtout pas nous cacher. Ce n'eût été que les rendre plus méfiants à notre égard. [...]

Nous reprîmes, Pierre et moi :

— *Atchika ! atchika !*

Nous nous frappions le cœur à tour de bras.

Les trois Indiens tournèrent la tête dans notre direction. Ils durent ressentir un choc aussi violent que nous, car la pirogue s'en fut immédiatement donner dans un rocher et manqua de chavirer. Mais rien ne bougea sur leur visage. Ils se remirent à fendre l'eau de leurs pagaies, le plus vite qu'ils pouvaient. Ils disparurent en aval. Le spectacle de deux barbus en pyjama, criant des mots indiens du haut d'une branche d'arbre, au-dessus de la rivière, devait certes être assez nouveau pour eux. (GHEERBRANT, 1952 : 208)

L'échange de regards est ici différé : les ethnographes voient tout d'abord les Indiens, avant d'être vus par ces derniers. La rencontre est donc provoquée par les premiers, à la fois pour satisfaire leur curiosité, et pour prévenir toute interprétation erronée quant aux motifs de leur présence. Aussi cette première vue est-elle l'occasion d'un premier échange : que ce soit le terme utilisé par les ethnographes (« atchika » signifie « ami »), les coups frappés sur le « cœur », ou la chaleur dont cette révélation bruyante de leur présence est supposée être le signe, tout vise (le mot, le geste et l'intention) à transmettre un message de paix. L'effet n'en est que plus « violent » : Jean Rousset dirait qu'il est de l'ordre de la *fascination*. En effet, sous le « choc », les Indiens manquent « de chavirer », oubliant un instant où ils sont et ce qu'ils sont en train de faire. Sans doute, la symétrie de l'impact (« ils durent ressentir un choc aussi violent que nous ») permet à Gheerbrant de comprendre ce que les Indiens éprouvent en les voyant ; il parvient même à se voir, lui et son ami, tels que les Indiens les voient : « barbus » et « en pyjama » — or, la pilosité et le vêtement sont, pour les Indiens, deux

différences au moins aussi frappantes que la nudité et les peintures corporelles pour les ethnographes.

Dans un premier temps, seule la paralysie momentanée des Indiens est révélatrice de l'effet éprouvé, puisque « rien ne bougea sur leur visage ». Cependant, cette *fascination* est suivie d'une *commotion* quand, remontant le cours de la rivière, deux des Indiens reviennent et, tandis que l'un tient Pierre en joue, l'autre entreprend un rapprochement diplomatique.

Il nous regardait en écarquillant les yeux. Ce n'était pas seulement un grand instant de notre vie, mais aussi de la sienne. Il trépignait en agitant son bras libre, il gloussait et parlait à la fois, il était tellement excité qu'il ne semblait plus très bien savoir pourquoi il était venu là. Enfin, il se ressaisit et nous adressa un grand discours véhément, auquel, bien entendu, nous n'entendions pas un mot. (GHEERBRANT, 1952 : 210)

Si les yeux écarquillés et l'oubli des raisons pour lesquelles « il était venu » relèvent toujours de la *fascination*, l'excitation dont témoignent le désordre des gestes et les troubles de la parole caractérise quant à elle la *commotion*. On trouve aussi la marque d'une *mutation*, dont le narrateur souligne d'ailleurs la réciprocité, puisqu'il s'agit non seulement d'« un grand instant de notre vie, mais aussi de la sienne ». Cette rencontre qui, pour la première fois, met en contact des hommes blancs avec un Indien guaharibo, est en effet de ces événements qui bouleversent de façon irréversible : si, pour les ethnographes, il s'agit d'une *découverte* qui vient récompenser les efforts de la recherche, pour l'Indien, il s'agit d'une de ces *révélations* qui modifient complètement la vision du monde : l'irruption de ces hommes blancs dans son champ de vision introduit en même temps une autre humanité dans le champ de ses conceptions. L'idée que cet Indien se fait de l'Homme ne pourra plus être la même.

L'effet provoqué par le premier contact est donc de l'ordre du « choc ». Dans la rencontre amoureuse, ce foudroiement résulte de la reconnaissance immédiate, dans l'autre, de ce qu'on a coutume d'appeler une âme sœur. Jean Rousset cite un passage d'Héliodore : « Dès qu'ils s'aperçurent, les deux jeunes gens s'aimèrent, comme si leur âme, à leur première rencontre, avait reconnu son semblable ». Le coup de foudre, alors, reviendrait à « *se reconnaître sans se connaître* » (ROUSSET, 1984 : 91). C'est cette reconnaissance initiale que, selon Roland Barthes, les rencontres ultérieures viendront sans cesse confirmer :

C'est une découverte progressive (et comme une vérification) des affinités, complicités et intimités que je vais pouvoir entretenir éternellement (à ce que je pense) avec un autre, en passe de devenir, dès lors, « mon autre » : je suis tout entier tendu vers cette découverte (j'en tremble) [...]. À chaque instant de la rencontre, je découvre dans l'autre un autre moi-même : *Vous aimez ceci ? Tiens, moi aussi ! Vous n'aimez pas ça ? Moi non plus !* (BARTHES, 1973 : 235)

Le sujet amoureux fait le relevé des « affinités » qui le rapprochent de l'être aimé, au point que l'Autre, dans la relation amoureuse, finit par perdre de son altérité pour devenir « mon autre » : un autre soi-même, un reflet dans lequel on se reconnaît. Et c'est cette reconnaissance, cette sympathie, confirmée par chaque nouveau détail, qui explique l'effet, ou plus précisément ici, la commotion (« j'en tremble »).

Or, dans la scène de premier contact, comme nous l'avons déjà relevé — dans le portrait et dans la phrase de première vue — ce n'est pas la reconnaissance immédiate des affinités mais, au contraire, la perception des différences, qui semble produire le choc.

C'est d'ailleurs le terme qu'utilise Lévi-Strauss pour exprimer les « impressions » qu'il éprouve en arrivant dans le village bororo.

Dans quel ordre décrire ces impressions profondes et confuses qui assaillent le nouvel arrivé dans un village indigène dont la civilisation est restée relativement intacte ? [...] Devant une société encore vivante et fidèle à sa tradition, le choc est si fort qu'il déconcerte : dans cet écheveau aux mille couleurs, quel fil faut-il suivre d'abord et tenter de débrouiller ? (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 249)

Les différences se donnent ainsi en bloc à l'observateur, sous la forme d'un « écheveau » ; c'est cette somme des différences qui forme l'altérité. Elle est d'autant plus grande que la civilisation indigène est « restée relativement intacte », c'est-à-dire que ce contact n'a pas été précédé par un trop grand nombre d'autres, que la culture des Indiens n'a pas été contaminée par celle des Européens, et que la distance qui sépare les Indiens de l'explorateur est grande. Cette somme des différences fascine — elle « déconcerte » — et, en même temps, elle agit à la manière d'un défi : la question que se pose l'ethnographe — par où commencer, « quel fil faut-il suivre d'abord » ? — témoigne tout à la fois de son embarras et de sa volonté de comprendre.

Cependant, à lire avec attention le portrait des Indiens, on n'y trouve pas que des marques d'altérité — même si ce sont elles qui sautent aux yeux avec le plus d'évidence ; il semble en effet qu'on puisse y trouver, aussi, les marques d'une similitude.

Voici le portrait détaillé que Léry propose des Indiens margajas montés à bord de son navire:

Premierement tant les hommes que la femme estoient aussi entierement nuds, que quand ils sortirent du ventre de leurs meres : toutesfois pour estre plus bragards, ils estoient peints et noircis par tout le corps. Au reste les hommes seulement, à la façon et comme la couronne d'un moine, estans tondus fort pres sur le devant de la teste, avoyent sur le derriere les cheveux longs : mais ainsi que ceux qui portent leurs perruques par deçà, ils estoient roignez à l'entour du col. Davantage, ayans tous les levres de dessous trouées et percées, chacun y avoit et portoit une pierre verte, bien polie, proprement appliquée, et comme enchassée, laquelle estant de la largeur et rondeur d'un teston, ils ostoyent et remettoient quand bon leur sembloit. Or ils portent telles choses en pensant estre mieux parez : mais pour en dire le vray, quand ceste pierre est ostée, et que ceste grande fente en la levre de dessous leur fait comme une seconde bouche, cela les deffigure bien fort. Quant à la femme, outre qu'elle n'avoit pas la levre fendue, encores comme celles de par deçà portoit-elle les cheveux longs : mais pour l'esgard des oreilles, les ayant si despiteusement percées qu'on eust peu mettre le doigt à travers des trous, elle y portoit de grans pendans d'os blancs, lesquels luy battoyent jusques sur les espaulles. (LÉRY, 1578 : 149)

On trouve bien ici les éléments déjà relevés qui, pour le regard européen, marquent l'altérité des Indiens : la complète nudité (« aussi entièrement nuds, que quand ils sortirent du ventre de leurs meres »), les peintures corporelles (« peints et noircis par tout le corps »), la coupe des cheveux (« tondus fort pres sur le devant de la teste », « sur le derriere les cheveux longs », « roignez à l'entour du col »), et les ornements (« une pierre verte, bien polie », « de grans pendans d'os blancs »). Aussi, le premier regard fait-il en quelque sorte un relevé des différences : c'est-à-dire de tout ce qui distingue l'Indien de l'explorateur, ou plutôt les *autres* de *nous*.

Néanmoins, il semble aussi que Léry essaie en même temps d'atténuer ces différences par des comparaisons. En effet, comme l'a relevé François Hartog, la comparaison est une figure par laquelle le voyageur essaie de trouver, dans la réalité du lecteur, des correspondances qui permettent à ce dernier de mieux se représenter une réalité étrangère et lointaine. Ainsi, sur des points très précis, Léry utilise des comparaisons qui aident à visualiser, par exemple, les coupes de cheveux : l'Indienne a « les cheveux longs », « comme celles de par deçà » ; les Indiens sont « tondus [...] à la façon et comme la couronne d'un

moine ». Or, la comparaison est une figure qui non seulement aide à se représenter, mais aussi, par les équivalences qu'elle établit entre « par-delà » et « par-deçà », qui réduit l'écart entre la réalité observée et celle de l'observateur — ou du lecteur. « Elle est, en effet, une manière de réunir monde que l'on raconte et monde où l'on raconte et de passer de l'un à l'autre » (HARTOG, 1980 : 348). Aussi, les comparaisons réduisent-elles la distance entre le proche et le lointain : elles permettent d'identifier du connu dans l'inconnu, de reconnaître du familier dans l'exotique.

Aussi, serait-il erroné de parler de l'Indien uniquement en termes d'altérité : bien qu'il soit autre, il est aussi semblable.

Un autre aspect du portrait des Indiens margajas renforce cette double impression, qui tient lui aussi à l'usage des comparaisons. En effet, Léry ne compare pas globalement l'Indien au Français, mais plutôt des parties de l'Indien à des parties de Français très divers. Par exemple, les Indiens sont coiffés « sur le devant de la tête » à la manière d'un « moine » ; mais ils portent « sur le derriere les cheveux longs » et « roignez a l'entour du col », « ainsi que ceux qui portent leurs perruques par deçà ». Léry associe donc, dans l'Indien, une coiffure de moine et celle d'un mondain de son époque, procédé qu'il utilise ailleurs pour représenter certains animaux : ainsi le tapir est une bête « demie vache et demie asne » (LÉRY, 1578 : 257), ou encore, de façon plus frappante encore, le paresseux « est de la grandeur d'un chien barbet », a « la face ainsi que la Guenon », « le ventre pendant comme celui d'une truie pleine de cochons » et « le poil gris et enfumé ainsi que laine de mouton noir » (LÉRY, 1578 : 274). Dans l'Indien qui, par sa coiffure, serait demi-moine et demi-mondain, comme dans le tapir ou le paresseux, le lecteur retrouve donc des morceaux d'images qui lui sont familiers. Cependant, si tous ces fragments relèvent du connu, leur association, par contre, est on ne peut plus singulière. La combinaison de comparaisons partielles finit même par produire ce que Léry appelle (dans le titre du chapitre X) des « bestes monstrueuses » : « le monstre », en effet, « c'est toujours un assemblage d'éléments connus, et il convient même que chacun des éléments soit connu pour que leur assemblage soit au total monstrueux » (HARTOG, 1980 : 381). Par conséquent, la multiplicité des comparants pour un même comparé finit par produire un être monstrueux, ni tout à fait exotique, ni tout à fait familier.

Ainsi, l'image que Léry propose de l'Indien est-elle ambiguë — ou plutôt hésitante — que ce soit en soulignant des différences *tout en exprimant* des ressemblances, ou que ce soit

en produisant un assemblage singulier à *partir* d'images familières. Tout à la fois proche et lointain, connu et inconnu, l'Indien pose ce qu'on appellerait, en photographie, un problème de mise au point.

On retrouve ce mélange de proximité et d'éloignement, un relevé de différences tempéré par des comparaisons, dans la description des Indiens pour lesquels, de son propre aveu, Lévi-Strauss a éprouvé le plus d'affection : les Nambikwara.

Après la splendeur des palais bororo, le dénuement où vivent les Nambikwara paraît à peine croyable. Ni l'un ni l'autre sexe ne porte aucun vêtement et leur type physique, autant que la pauvreté de leur culture, les distingue des tribus avoisinantes. La stature des Nambikwara est petite : 1,60 m environ pour les hommes, 1,50 m pour les femmes, et bien que ces dernières, comme tant d'autres Indiennes sud-américaines, n'aient pas la taille très marquée, leurs membres sont plus graciles, leurs extrémités plus menues et leurs attaches plus minces que ce n'est généralement le cas. Leur peau est aussi plus foncée ; beaucoup de sujets sont atteints de maladies épidermiques couvrant leur corps d'auréoles violacées, mais chez les individus sains, le sable dans lequel ils aiment à se rouler poudre la peau et lui prête un velouté beige qui, surtout chez les jeunes femmes, est extrêmement séduisant. La tête est allongée, les traits souvent fins et bien dessinés, le regard vif, le système pileux plus développé que chez la plupart des populations de souche mongolique, les cheveux rarement d'un noir franc, et légèrement ondulés. [...] Pour moi, je retrouvais avec stupeur les visages presque caucasiens qu'on voit à certaines statues et bas-reliefs de la région de Vera-Cruz et qu'on attribue maintenant aux plus anciennes civilisations du Mexique.

Ce rapprochement était rendu plus troublant encore par l'indigence de la culture matérielle, qui portait fort peu à rattacher les Nambikwara aux plus hautes cultures de l'Amérique centrale ou septentrionale, mais plutôt à les traiter en survivants de l'âge de pierre. Le costume des femmes se réduisait à un mince rang de perles de coquilles, noué autour de la taille et quelques autres en guise de colliers ou de bandoulières ; des pendants d'oreilles en nacre ou en plumes, des bracelets taillés dans la carapace du grand tatou et parfois d'étroites bandelettes en coton (tissé par les hommes) ou en paille, serrées autour des biceps et des chevilles. La tenue masculine était encore plus sommaire, sauf un pompon de paille accroché quelquefois à la ceinture au-dessus des parties sexuelles. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 322-323)

Nous avons ici un portrait composé à la manière de celui des Bororo, que nous avons précédemment étudié. Il s'agit d'un portrait double (les hommes et les femmes) qui examine tout d'abord la physionomie des Nambikwara (hauteur, silhouette, peau, traits du visage) — leur phénotype — avant de décrire leurs ornements. On y relève le même souci d'exactitude ethnographique, en particulier dans la précision et la variété des matières (« coquilles », « nacre », « plumes », « carapace du grand tatou », « coton », « paille »). Lévi-Strauss donne



ainsi à voir les Indiens sans omettre aucune de leurs particularités ethniques, tant corporelles que vestimentaires.

Ce passage est aussi riche en comparaisons : cependant, Lévi-Strauss n'en fait pas le même usage que Léry. Si l'un s'en servait pour établir des équivalences, l'autre, au contraire, s'en sert pour mesurer des écarts. D'ailleurs, Lévi-Strauss commence par marquer fortement le contraste entre Bororo et Nambikwara : comparé à « la splendeur » des uns — soulignée par l'hyperbole des « palais bororo » —, « le dénuement » des autres est « à peine croyable ». De plus, contrairement à Léry qui choisit toujours des comparants « par-deçà » — dans le monde de son lecteur — Lévi-Strauss, lui, prend tous ses comparants « par-delà » — dans le monde des Indiens : les Nambikwara sont non seulement comparés aux Bororo, mais aussi aux « autres Indiennes sud-américaines », aux « populations de souche mongolique », ou encore aux « statues et bas-reliefs de la région de Vera-Cruz ». Comparés et comparants viennent tous, pour reprendre l'expression de François Hartog, du « monde qu'on raconte » : Lévi-Strauss précise l'image des Nambikwara, sans pour autant quitter l'Amérique.

Néanmoins, de manière assez paradoxale, ces comparaisons américaines rendent les Nambikwara plus proches de l'explorateur européen. En effet, elles permettent de mesurer les écarts qui les distinguent des autres Indiens : ainsi, les femmes sont « plus graciles », ont les « extrémités plus menues » et « les attaches plus minces » ; or, ces écarts qui les éloignent des « autres Indiennes », rapprochent en même temps les femmes nambikwara de canons plus occidentaux, comme en témoigne le choix d'adjectifs mélioratifs comme « graciles » ou « minces ». On peut dire la même chose du « système pileux plus développé », des cheveux « presque ondulés » et surtout des « visages presque caucasiens », qui rapproche le corps nambikwara d'un corps européen.

Aussi, comme dans la description proposée par Léry, les Nambikwara de Lévi-Strauss semblent-ils à la fois lointains et proches : on retrouve ici ce même problème de mise au point dont on parlait à propos des Margajas. Et c'est probablement ce flou, ici encore, qui explique l'effet. La « stupeur » de Lévi-Strauss provient des visages « presque caucasiens », sans qu'on puisse démêler si c'est parce qu'ils établissent une filiation entre les Nambikwara et les « plus hautes cultures de l'Amérique centrale ou septentrionale », ou si c'est parce qu'ils lui rappellent sa propre image. D'ailleurs, l'utilisation de l'adverbe « presque » marque bien toute l'ambiguïté : ces visages provoquent un effet parce qu'ils s'apparentent à ceux des

Européens, tout en s'en écartant un peu, autrement dit, parce qu'ils sont simultanément ressemblants et différents, familiers et exotiques.

Par conséquent, si la rencontre avec l'Indien produit bien un choc, ce n'est pas tant — ou plutôt seulement — la constatation des différences qui le provoque. En effet, ce que disent les portraits dressés par l'explorateur, même s'ils semblent souligner les particularités les plus frappantes, c'est que l'Indien n'est pas totalement autre. Sinon, il relèverait de l'extraordinaire, du merveilleux, ou encore de « la singularité dont on n'arrive pas à rendre raison, l'exception » (HARTOG, 2001 : 359) : de ce que les Grecs, comme le rappelle François Hartog, appelaient le « *thōma* ». Or, dans nos portraits, les comparaisons expriment des points communs entre l'explorateur et l'Indien, ou supposent tout au moins des références communes par rapport auxquelles mesurer les écarts. Il n'y a de différences qu'entre deux êtres qui se ressemblent. Aussi, plutôt que de l'*altérité* de l'Indien, il serait plus juste de parler de son *étrangeté*. Est autre celui qui se distingue radicalement de moi : il est moins différent que dissemblable. Au contraire, est étrange celui qui ne se distingue pas complètement de moi : si je mesure ses différences, c'est parce que je perçois aussi nos similitudes. Aussi, parler de l'étrangeté de l'Indien, c'est l'affirmer tout à la fois différent et semblable.

### 3.3. La répugnance. La reconnaissance

Peut-on préciser davantage ce que provoque l'étrangeté de l'Indien ? C'est un choc, on peut en discerner les différents symptômes physiques : mais quels sentiments ce choc éveille-t-il ? Comment l'étrangeté de l'Indien est-elle ressentie ?

Ce qui domine dans le premier contact de Léry avec des Indiens, c'est un rejet qu'il traduit aussitôt en termes esthétiques : la lèvre fendue fait aux hommes « comme une seconde bouche » qui « les deffigure bien fort » ; et les oreilles des femmes sont « despitusement percées » (LÉRY, 1578 : 149). L'écart entre le différent et le familier, se confond ici avec celui qui sépare le laid du beau.

De plus, pour Léry, non seulement les Indiens sont laids, mais ils sont ignorants : en effet, « ils portent telles choses en pensant estre mieux parez : mais pour en dire le vray, [...] »

cela les deffigure bien fort ». Non seulement les fentes pratiquées font des Indiens une sorte de monstre à deux bouches, mais elles montrent aussi combien ils sont dans l'erreur : elles affichent non seulement leur laideur mais aussi leur incapacité à juger correctement du Beau.

Enfin, pour un homme de la Renaissance, toute altération qui affecte le corps et, surtout, le visage — qu'il s'agisse de peintures, de déformations ou de trous — ne saurait être acceptée sans réserves. Comme l'a fort bien montré Lévi-Strauss, à propos des peintures que les femmes caduveo pratiquent sur leurs visages, « l'art indigène proclame un souverain mépris pour l'argile dont nous sommes pétris ; en ce sens il confine au péché » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 217). Où les Indiens manifestent — et l'ethnographe du XXe siècle perçoit — une « horreur de la nature », un homme du XVIe siècle verra un « souverain mépris » de la Création divine. Peindre la face, en modifier la forme, y pratiquer des ouvertures, c'est modifier le visage de l'Homme, dont Dieu a non seulement modelé les traits, mais qu'il a fait à son image : pour un homme de la Renaissance, c'est non seulement s'écarter de la perfection, mais c'est aussi porter atteinte au sacré ; ce n'est pas seulement commettre une faute de goût, c'est commettre un sacrilège.

Aussi, pour Léry, l'étrangeté de l'Indien — qui consiste à imprimer sur un visage commun à tous les hommes de la Création des marques particulières aux Indiens — provoque tout d'abord un sentiment de répulsion.

C'est un sentiment similaire qu'éprouve Alain Gheerbrant quand, aux abords d'une mesure de paysans, il voit brusquement sur des silhouettes qui lui semblaient familières surgir des peintures guahibos :

Deux silhouettes anonymes se dessinent dans l'encadrement de la porte ; pieds nus, vieux pantalon, vieille chemise sans couleur, un chapeau mou surmontant le tout, ce sont les silhouettes classiques du llano :

— *Buenas noches, señores.*

Tout en prononçant ces mots d'un ton nasillard, ils ont relevé la tête et nous présentent deux visages reluisant de peinture rouge pareille à des balafres sanglantes. Ce sont des Indiens guahibo, de ce type intermédiaire entre les civilisés et les sauvages qui inquiétait le plus nos hôtes de Carimagua. Étaient-ils tout à l'heure nus et viennent-ils de passer un pantalon et une chemise pour nous recevoir ou bien sont-ils des péons d'Awini, de San José de Ocuné ou d'une autre fondation qui viennent, rentrant chez eux, de se peindre le visage pour ne pas faire trop mauvaise figure parmi les leurs ? Qui pourrait le dire ? (GHEERBRANT, 1952 : 94-95)

Au premier abord, les silhouettes des Indiens semblent familières, ce sont des « silhouettes classiques du llano » : on dirait en effet deux travailleurs agricoles des plaines colombiennes, avec leurs « pieds nus », leur « vieux pantalon », la « vieille chemise » et le « chapeau mou » couronnant le tout. La différence n'est notée qu'après, et le choc qu'elle produit est d'autant plus grand qu'elle s'inscrit dans une apparence ordinaire : c'est la concomitance inattendue du familier et de l'exotique qui produit l'effet. Et les interrogations de Gheerbrant — s'agit-il d'Indiens qui ont revêtu des habits de péons, ou de péons qui ont repris un visage d'Indiens — montre bien son hésitation, la difficulté qu'il éprouve à focaliser correctement les Indiens, en particulier ces Guahibos « intermédiaires entre les civilisés et les sauvages ».

Or, ici, le surgissement inespéré d'une différence au milieu d'une silhouette coutumière est perçu comme menaçant : non seulement les Guahibos ont mauvaise réputation, mais la « peinture rouge » qui couvre leur visage est toute « pareille à des balafres sanglantes ». La comparaison revient dans la bouche d'un autre membre de l'expédition quand, à son tour, il voit pour la première fois ces mêmes Indiens : « Ils en ont une tête ces gens avec du sang plein la figure ! » (GHEERBRANT, 1952 : 98). Il semble que la peinture affiche sur les visages des Indiens les blessures sanglantes que ces derniers pourraient infliger aux explorateurs : qu'ils aient du sang *sur la figure* comme on dit de meurtriers qu'ils ont du sang *sur les mains*.

Cependant, lors du premier contact, ce rejet de l'étrangeté peut évoluer vers un type de sentiment diamétralement opposé.

Quand Alain Gheerbrant et ses compagnons arrivent, au bout de leur exploration, dans un village guaharibo isolé au cœur de la Sierra Parima, l'effet immédiat est de l'ordre du dégoût. En effet, le village de cette tribu offre tout d'abord aux explorateurs un spectacle qui les emplît d'horreur.

Nous fûmes, dès le premier regard, saisis en plein cœur. Le sol n'avait même pas été tout à fait arraché à la forêt, un mélange de végétation pourrie le recouvrait. L'air était sombre et une fade odeur pesait sur toutes choses. Des arbres à demi affaissés s'inclinaient au-dessus de cabanes exigües aux toits de feuilles, sans portes et dont les murs n'étaient faits que de palmes fanées accotées aux toits. Une fantomatique population de vieillards, de femmes et d'enfants animait ce sinistre tableau, une population décharnée et blafarde et

dont il semblait que la peau, tant elle était rongée de moisissures et de pestes, n'ait jamais connu la lumière du soleil. (GHEERBRANT, 1952 : 364)

L'effet qui, comme toujours, saisit « dès le premier regard » et touche « en plein cœur », présente ici toutes les caractéristiques de la répulsion. Cependant, ce ne sont pas les marques d'une différence culturelle qui provoquent une telle réaction. En effet, la distance entre « par-delà » et « par deçà » implique ici une autre différence, qui s'impose davantage au regard, et qui distingue le confort de la vie européenne de l'insalubrité dans laquelle, aux yeux des explorateurs, vivent les Indiens. Aussi la différence est-elle immédiatement exprimée en termes d'hygiène et de pauvreté. D'une part, le « sol » est couvert d'une « végétation pourrie », « l'air » est chargé d'une « fade odeur » et, au cœur de l'obscurité et des miasmes, la peau des Indiens est « blafarde » et « rongée de moisissures et de pestes ». D'autre part, les maisons « sans portes et dont les murs ne sont faits que de palmes fanées accotées aux toits », sont on ne peut plus rudimentaires ; la population est « décharnée ». Aussi l'ensemble offre-t-il le « sinistre tableau » d'une misère repoussante.

Néanmoins, après un temps d'accoutumance, ce premier effet se modifie peu à peu, et les explorateurs passent de la répulsion à une forme d'attrance.

Alors je m'aperçus qu'au milieu de la plus tragique et pitoyable condition humaine demeure toujours quelque chose d'une beauté principe qui doit être le fondement même de toutes les espérances, de toutes les fois, de toutes les inaltérables croyances dans le devenir de l'homme : nous nous habituâmes à tant d'horreur, nous nous fîmes à ce village des Okotamari — hommes de la préhistoire demeurés par quel insondable hasard sur une tache blanche de notre planète. Nos poitrines, serrées tout d'abord par le subit contact que nous venions de prendre avec une aussi hallucinante réalité, se détendirent, notre regard s'accommoda, se fit à l'insoutenable. Derrière tant de saleté, tant de maladie, derrière l'apparence de ces corps squelettiques, rongés par trente-six lèpres, derrière ces visages que déformait hideusement la chique guaharibo — ce paquet de tabac vert mêlé de cendre, qui distend les lèvres de cinq centimètres en avant —, derrière ces prunelles où ne descendait que très lentement la marée de terreur qui avait submergé toute autre expression chez les Guaharibos lorsqu'ils nous avaient vus surgir de la forêt, apparurent des courbes belles, des gestes tendres et confondants de naïve curiosité, des appels, des désirs informulés et sans doute informulables, des marques, enfin, d'une réalité aussi absolument humaine que celle de tout autre peuple, quelles que soient sa race et sa situation dans l'espace ou le temps, d'inoubliables preuves de l'identité profonde de tout ce qui est humain, en dépit de tout ce qui sépare. (GHEERBRANT, 1952 : 365-366)

Après le premier mouvement de répulsion, provoqué par « tant d'horreur » et que manifestent les poitrines « serrées », les explorateurs passent tout d'abord par une phase

d'accoutumance — leur « regard » s'habitue à ce qui, tout d'abord, était « insoutenable » — que rend sensible, dans l'extrait, la longueur de la dernière phrase. Il semble que se lèvent, un à un, des voiles qui empêchaient de bien voir ce qui se trouvait « derrière ». Tout d'abord, se lève le voile de l'insalubrité : celui de la « saleté » et de la « maladie » ; puis se lève le voile des différences culturelles : c'est la « chique guaharibo » dont Alain Gheerbrant, s'abstenant de tout jugement esthétique, préfère dire simplement qu'elle « distend les lèvres de cinq centimètres en avant », l'explication ethnographique permettant d'atténuer le choc de l'altérité. Finalement, se soulève le voile de l'émotion — cette « terreur » partagée, provoquée d'un côté par la misère extrême des Indiens, de l'autre par l'irruption inopinée d'hommes blancs.

Alors, « derrière » ces trois obstacles – hygiène, culture, émotion – devient perceptible chez les Indiens non plus ce qui les éloigne des explorateurs, mais ce qui au contraire les en rapproche. Ce sont des « courbes », des « gestes », des « appels », des « désirs » : c'est-à-dire, des éléments qui relèvent du corps et de la vie qui l'anime, indépendamment du peuple auquel ce corps appartient, de « sa race » et de « sa situation dans l'espace et le temps ». Aussi, tout voile levé, l'explorateur ne perçoit-il plus ce qui distingue un homme de l'autre, mais au contraire ce qui rapproche tout homme des autres : non plus les différences ethniques, propres à la situation de chaque peuple, mais les similitudes anthropologiques, communes à tout membre de l'espèce humaine.

Dans ce passage, on retrouve donc cette oscillation, que nous avons déjà notée dans Léry et Lévi-Strauss, entre le proche et le lointain, entre l'exotique et le familier : seulement, chez ces derniers, l'image de l'Indien semblait trembler, comme s'il avait été impossible d'opérer une mise au point satisfaisante. Ici, il semble au contraire que cette mise au point se fasse progressivement, et qu'on passe des différences aux ressemblances, d'une altérité repoussante à une identité attrayante, voire attendrissante : les formes sont « belles », les mouvements sont « tendres et confondants de naïveté ».

Qu'est-ce qui, dans le texte de Gheerbrant, permet de passer de la répulsion à la reconnaissance ? Qu'est-ce qui permet de fixer l'image tremblante de l'Indien sur ce qui en fait un être humain ?

C'est peut-être bien le caractère misérable des Indiens, cette « tragique et pitoyable condition humaine » dont ils offrent le spectacle — qu'Alain Gheerbrant compare aussi à « de cauchemardesques visions concentrationnaires » (GHEERBRANT, 1952 : 365) et qui, si elle provoque un mouvement de répulsion, inspire aussi aux explorateurs un sentiment de compassion.

Or, la compassion n'est pas uniquement la faculté de partager la souffrance d'autrui : elle témoigne aussi d'une identification à l'être souffrant. Aussi, cette faculté relève-t-elle davantage de ce que Rousseau, dans le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, appelle « la pitié naturelle ». Il s'agit, en effet, d'« un sentiment qui nous met à la place de celui qui souffre », et qui « sera d'autant plus énergique que l'animal Spectateur s'identifiera plus intimement avec l'animal souffrant » (ROUSSEAU, 1755 : 84-85). Par conséquent, si la pitié procède d'une *identification*, elle témoigne de la reconnaissance, par le spectateur, en l'autre qui souffre, non plus d'une altérité, mais d'une *identité*. Alors que l'effroi résulte d'une observation des différences, la pitié, comme dans la rencontre d'Alain Gheerbrant avec les Indiens guaharibo, révèle la perception de « l'identité profonde de tout ce qui est humain, en dépit de tout ce qui sépare ». La pitié est le sentiment par lequel l'explorateur reconnaît en l'Indien un homme identique à lui-même.

Claude Lévi-Strauss a bien mesuré, d'ailleurs, la dette des ethnographes envers Jean-Jacques Rousseau, dont il fait un « fondateur des sciences de l'homme », et auquel on doit en particulier la mise en lumière de ce sentiment par lequel l'homme est capable de reconnaître son semblable.

Car cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant. L'homme commence donc par s'éprouver identique à tous ses semblables, et il n'oubliera jamais cette expérience primitive, même quand l'expansion démographique [...] l'aura contraint à diversifier ses genres de vie pour s'adapter aux milieux différents où son nombre accru l'obligeait à se répandre, et à savoir se distinguer lui-même, mais pour autant seulement qu'un pénible apprentissage l'instruisait à distinguer les autres : les animaux selon l'espèce, l'humanité de l'animalité, mon moi des autres moi. L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, précède la conscience des oppositions : d'abord entre des propriétés communes ; et ensuite, seulement, entre humain et non humain. (LÉVI-STRAUSS, 1973 : 50)

La pitié est donc cette faculté universelle par laquelle non seulement l'homme reconnaît un autre être humain, mais tout animal reconnaît « un être vivant » susceptible de souffrir. Aussi, la pitié n'est-elle pas le propre de l'homme : c'est un sentiment d'appartenance à la vaste famille des « êtres sensibles ». C'est aussi une faculté première : d'une part, c'est un réflexe ou, comme l'écrit Rousseau, un « mouvement », « antérieur à toute réflexion » (ROUSSEAU, 1755 : 85) ; d'autre part, comme le montre Lévi-Strauss, c'est un sentiment d'unité qui précède trois étapes dans la division des êtres vivants : d'abord leur répartition « selon l'espèce », puis la séparation de l'homme de l'ensemble des « animaux », et enfin la distinction de chaque individu des « autres moi ». Or, malgré « la conscience des oppositions », ce sentiment d'unité, même atténué, perdure. Et même si les hommes, contraints par leur poussée démographique, ont dû se répandre et s'adapter à des « milieux différents », finissant par constituer des groupes distincts, la pitié demeure en eux comme le rappel d'une nature commune.

Aussi, la pitié explique-t-elle, dans la scène de rencontre que, malgré tout ce qui l'en distingue, l'explorateur puisse aussi éprouver la parenté profonde qui l'unit à l'Indien. Et comment il peut, dans un court instant, passer de la répulsion à la reconnaissance.

C'est ce sentiment que Lévi-Strauss lui-même, dans Tristes tropiques, dit avoir éprouvé dans la compagnie des Nambikwara. Il s'agit d'un passage particulier, puisque Lévi-Strauss dit y reproduire un extrait de ses « carnets de notes » : aussi, ce moment se veut-il au plus près d'un ressenti, et se présente-t-il comme une transcription fidèle des impressions d'un « visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens ».

Dans la savane obscure, les feux de campement brillent. Autour du foyer, seule protection contre le froid qui descend, derrière le frêle paravent de palmes et de branchages hâtivement planté dans le sol du côté d'où l'on redoute le vent ou la pluie ; auprès des hottes emplies des pauvres objets qui constituent toute une richesse terrestre ; couchés à même la terre qui s'étend alentour, hantée par d'autres bandes également hostiles et craintives, les époux, étroitement enlacés, se perçoivent comme étant l'un pour l'autre le soutien, le réconfort, l'unique secours contre les difficultés quotidiennes et la mélancolie rêveuse qui, de temps à autre, envahit l'âme nambikwara. Le visiteur qui, pour la première fois, campe dans la brousse avec les Indiens, se sent pris d'angoisse et de pitié devant le spectacle de cette humanité si totalement démunie ; écrasée, semble-t-il, contre le sol d'une terre hostile par quelque implacable cataclysme ; nue, grelottante auprès des feux vacillants. Il circule à tâtons parmi les broussailles, évitant de heurter une main, un bras, un torse, dont on devine les chauds reflets à la lueur des feux. Mais cette misère est animée de chuchotements et de rires. Les couples s'étreignent comme dans la nostalgie d'une unité perdue ; les caresses ne



s'interrompent pas au passage de l'étranger. On devine chez tous une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale, et, rassemblant ces sentiments divers, quelque chose comme l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 345-346)

D'une part, un milieu inhospitalier, où les rigueurs du climat — « le froid », « le vent », « la pluie » — s'ajoutent aux menaces des « autres bandes également hostiles ou craintives » ; d'autre part, un campement rudimentaire, fait d'un « frêle paravent » prompt à se défaire, de « feux vacillants » tout près de s'éteindre, où « toute une richesse terrestre » se résume à quelques « pauvres objets ». Face à tant d'adversité, le dénuement des Indiens n'en paraît que plus grand. De plus, les Indiens sont non seulement exposés aux menaces extérieures, mais aussi aux tourments intérieurs : les Nambikwara, en effet, sont sujets à la « mélancolie ».

Une telle misère, tout à la fois matérielle et psychologique, ne peut qu'inspirer la « pitié ». Lévi-Strauss ne convoque pas, comme Alain Gheerbrant, le souvenir des camps de concentration — ce texte est écrit avant la Seconde Guerre mondiale — mais il n'exprime pas moins son sentiment par l'image d'une « humanité [...] totalement démunie » après un « implacable cataclysme ». Il lui semble non seulement que ces Nambikwara sont les derniers survivants d'une tribu, mais qu'ils représentent, à cet instant-là, les derniers hommes sur la terre.

Or la pitié, ici aussi, ne fait plus percevoir dans les Indiens que des corps — dont l'ethnographe entrevoit « une main, un bras, un torse » — et des sentiments si universels qu'ils ne relèvent pas seulement de l'Homme mais de tout être vivant : « une immense gentillesse, une profonde insouciance, une naïve et charmante satisfaction animale ». Et même ces trois sentiments peuvent à leur tour se ramener à un seul : « l'expression la plus émouvante et la plus véridique de la tendresse humaine ». Aussi, devant l'extrême détresse des Indiens, la pitié qu'éprouve l'ethnographe lui fait toucher ce qui constitue le fondement même de l'humanité.

\*

Il y a donc tout d'abord, dans l'effet, la mesure d'une distance qui, dans la phrase de première vue, se traduit par la distinction entre *nous* et *eux* : les différences que l'explorateur et l'Indien perçoivent au premier coup d'œil permettent d'évaluer tout ce qui les sépare.

L'effet produit par la vue réciproque se manifeste par des symptômes visibles, qui ne sont pas sans rappeler ceux que Jean Rousset énumère dans la rencontre amoureuse : la fascination, la commotion et la modification. Néanmoins, contrairement à l'amoureux, il semble que l'explorateur commence par faire le compte des différences. Aussi, dans ce premier contact, l'Indien ne perd-il rien de son altérité : au contraire, chaque détail semble la renforcer, et faire de lui l'Autre absolu.

Pourtant, cette altérité se trouve tempérée par des comparaisons qui — en même temps — rapprochent malgré tout l'Indien de l'explorateur. Aussi, plus ou moins proche, plus ou moins lointaine, on perçoit à la lecture des portraits que l'image de l'Indien tremble : l'explorateur, semble-t-il, éprouve des difficultés à faire la mise au point.

Ce tremblement se retrouve d'ailleurs dans les sentiments qu'éveille en lui l'Indien, et dans une oscillation de l'explorateur entre répulsion et attirance. Or, ce que montre finalement la pitié qu'éveille chez certains explorateurs la condition misérable des Indiens, c'est que ces derniers ne sont pas uniquement des êtres différents. En effet, si la pitié permet de plaindre l'autre et de partager sa souffrance, elle révèle en même temps tout ce qui rapproche l'explorateur de l'Indien : que malgré toutes leurs différences, l'un et l'autre sont également hommes.

Aussi, la *reconnaissance* qui, dans les rencontres amoureuses, est une des explications que les amants donnent à l'effet, n'est pas non plus absente de notre scène de premier contact. Elle intervient simultanément, ou successivement, au constat immédiat des différences. Et c'est elle qui rend possible, plutôt que la fuite ou l'agression, les différentes formes de *l'échange*.

## 4. L'échange

Dans la scène de rencontre, l'échange correspond à l'étape où les personnages, poussés par l'effet, entreprennent de communiquer. Le message qu'ils se transmettent peut être de tout ordre : linguistique, bien sûr, mais aussi non-linguistique, la nature du message dépendant, en particulier, de la position des personnages, de la distance qui les sépare, de la présence éventuelle d'écrans ou de spectateurs.

Par messages non-linguistiques, il faut entendre les gestes, les regards, les mimiques, qui peuvent être volontaires ou involontaires — c'est-à-dire, de l'ordre du signe ou de l'indice : comme le rappelle Jean Rousset, « exempts de toute volonté de communiquer, les indices peuvent être conscients ou non : pâleur, rougeur, larmes, évanouissement, aphasie ou simple silence, regards enfin dont le « langage » est constamment invoqué par les auteurs » (ROUSSET, 1984 : 44).

Ainsi, tout ce qu'on a pu relever au titre des manifestations physiques de l'effet — les yeux écarquillés, les gestes maladroits, les paroles incohérentes — est autant d'indices qu'un personnage laisse échapper et que l'autre, s'il les perçoit, peut interpréter. Dans ce cas, l'effet et l'échange sont simultanés, puisque les manifestations physiques sont déjà une forme d'aveu ; mais ils peuvent aussi se suivre immédiatement.

Enfin l'échange, généralement *interne* à la scène — comme l'effet — peut aussi être *externe*, en particulier quand les circonstances de la rencontre ne permettent pas qu'il ait lieu et contraignent les personnages à le différer. Jean Rousset insiste d'ailleurs sur les difficultés de l'échange : l'éloignement des personnages, les contraintes du lieu, la présence gênante de l'entourage, l'incapacité à déchiffrer correctement les indices, ou encore la force paralysante de l'effet, sont autant d'éléments qui peuvent brouiller l'échange ou l'empêcher.

Selon les difficultés rencontrées, l'échange peut prendre place sur un éventail très ouvert, qui va de l'échange *heureux* à l'échange *bloqué*.

Le premier, aussi bien dans la rencontre amoureuse que dans le premier contact, fait figure d'exception ; nous trouverons néanmoins quelques exemples d'échanges heureux, ou à peine *voilés*, en particulier dans les récits de la Découverte. Dans nos scènes, les difficultés de

communication, qui résultent des différences de langues mais aussi, nous le verrons, des manières non verbales de communiquer, placent plutôt l'échange entre explorateurs et Indiens parmi les catégories de l'échange *entravé*, *différé*, voire *bloqué*. Les nombreux malentendus relèvent quant à eux de l'échange *trompeur*.

Enfin, nous accorderons une large part aux modalités de l'échange *matériel* qui constituent la principale originalité de l'échange dans la scène de premier contact : il s'agit des biens que s'échangent l'explorateur et l'Indien, sous les formes du *troc*, du *vol* ou du *don*.

#### 4.1. L'échange heureux. L'échange voilé

Certaines scènes de premier contact peuvent servir d'exemples à ce que Rousset appellerait un « échange heureux, l'échange sans équivoque ni malentendu », c'est-à-dire où « une communication s'est établie, implicite mais transparente, dès la première rencontre et s'est maintenue, en dépit des obstacles, jusqu'à la fin » (ROUSSET, 1984 : 103). Parmi les récits qui nous sont parvenus de la découverte du Brésil, ceux de Caminha et de Gonville proposent deux exemples d'échanges heureux.

Il est notable, en effet, que Nicolau Coelho, le porte-parole dépêché par Cabral auprès des Indiens, dans la « Lettre » de Caminha, ne prenne pas les mêmes précautions que le « Contremaître » qui, dans le récit de Léry, entre en contact avec les Margajas. Au lieu de se tenir à bonne distance et de s'assurer, tout d'abord, des intentions des Indiens, Nicolau Coelho préfère débarquer. Or, les Indiens sont armés. « Traziam nas mãos arcos e setas. Vinham todos rijamente em direção ao batel. Nicolau Coelho lhes fez sinal que pousassem os arcos. E eles assim fizeram » (CASTRO, 1985 : 89). Les Indiens sont méfiants ; les armes à la main, ils s'avancent même de façon menaçante ; mais, à la confiance dont témoigne Nicolau Coelho en venant vers eux, ils répondent par une confiance réciproque en déposant leurs armes. La confiance dont témoigne l'émissaire de Cabral est donc, littéralement, *désarmante*. Il suffit d'un signe pour que toute hostilité disparaisse : l'échange et l'entente sont simultanés. Et cette scène de premier contact instaure d'emblée, dans le texte de Caminha, une atmosphère d'amitié et de paix qui perdure jusqu'à la fin du récit.

La relation de Gonneville, transcrite par un tabellion de l'Amirauté, insiste elle aussi sur la qualité de l'échange qui, d'emblée, s'instaure entre Français et Indiens : « Item disent que pendant leur demeuree en ladite terre ils conversaient bonnement avec les gens d'icelle, après qu'ils furent apprivoisés avec les Chrétiens, au moyen de la chère et petits dons qu'on leur faisait » (PERRONE-MOISÉS, 1995 : 20). Les Indiens entrent dans le récit sans qu'il n'y ait de scène de rencontre, comme si leur présence sur les terres découvertes allait de soi.

Mais preocupado, nessa altura do relato, com o estado da nau do que com a terra e a gente descobertas, Gonneville nada diz sobre o encontro e os primeiros contactos com essa gente. O modo natural como os índios entram no relato indica que sua presença naquela terra não os surpreendeu, parecendo mesmo prevista. Os relatos de Colombo, Vespuccio e outros, transmitidos à boca pequena em Lisboa e nos portos normandos, os haviam talvez preparados para esse encontro. (PERRONE-MOISÉS, 1992 : 51)

Si l'entrée « naturelle » des Indiens dans le récit, sans même que ne soit relaté le contact, tend à montrer que Gonneville s'attendait à les rencontrer, elle suggère aussi que cette rencontre s'est faite sans heurt. En effet, il semble que, d'emblée, l'échange de bons procédés (la « chère » et les « petits dons » dont parle la relation) ait inauguré une entente harmonieuse entre les marins et les Indiens — entente que les échanges de marchandises maintiendront d'ailleurs tout au long du séjour des Français au Brésil, et qui se prolongera même, au-delà, dans la relation qui s'établira entre Gonneville et le fils du cacique, du nom d'Essomericq, que le capitaine normand amènera en France, qu'il adoptera, mariera à l'une de ses nièces, et dont il fera son héritier.

Cependant, l'entente n'est pas toujours aussi immédiate que dans ces relations de la Découverte. Comme le note Leyla Perrone-Moisés :

comparée à d'autres épisodes de la Découverte et de la Conquête, cette histoire vraie est une sorte de conte de fées inséré dans un ensemble de contes d'horreur. Elle n'est pas exemplaire, puisqu'elle est exceptionnelle. Mais elle fait réfléchir et rêver, comme l'allégorie d'une rencontre amicale et égalitaire entre deux mondes. (PERRONE-MOISÉS, 2006 : 376)

Jean de Léry donne quant à lui l'exemple d'un échange où, bien que chaque groupe en présence dissimule à l'autre ses véritables intentions, chacun perçoit parfaitement les implicites : aussi l'échange a-t-il bien lieu, mais d'une façon voilée. Il s'agit toujours de sa rencontre avec des Indiens margajas, à son arrivée au Brésil.

[...] Les hommes, et principalement deux ou trois vieillards qui sembloient estre les plus apparens de leurs paroisses (comme on dit par deçà), allegans qu'il y avoit en leur contrée du plus beau bois de Bresil qui se peust trouver en tout le pays, lequel ils promettoyent de nous aider à couper et à porter : et au reste nous assister de vivres, firent tout ce qu'ils peurent pour nous persuader de charger là nostre navire. Mais parce que, comme nos ennemis que j'ay dit qu'ils estoient, cela estoit nous appeller, et faire finement mettre pied en terre, pour puis apres, eux ayant l'avantage sur nous, nous mettre en pieces et nous manger, outre que nous tendions ailleurs, nous n'avions garde de nous arrester là.

Ainsi apres qu'avec grande admiration nos Margajas eurent bien regardé nostre artillerie et tout ce qu'ils voulurent dans nostre vaisseau, nous pour quelque consideration et dangereuse consequence (nommément à fin que d'autres François qui sans y penser arrivans là en eussent peu porter la peine) ne les voulans fascher ny retenir, eux demandans de retourner en terre vers leurs gens qui les attendoyent tousjours sur le bord de la mer, il fut question de les payer et contenter des vivres qu'ils nous avoyent apportez. (LÉRY, 1578 : 149-150)

L'accord commercial conclu entre les parties, nous l'avons vu, ne modifie pas le fond belliqueux de leur relation : en effet, il n'a pas effacé l'« inimitié de nos Margajas à l'encontre des François, laquelle eux et nous dissimulions tant que nous pouvions ». Les Indiens et les Français cachent donc sous une cordialité toute diplomatique, leurs vrais sentiments et leurs intentions véritables. Du côté des Indiens, il s'agit de feindre la générosité, « allegans qu'il y avoit en leur contrée du plus beau bois de Bresil qui se peust trouver en tout le pays », pour attirer les Français sur la terre ferme et, profitant alors de leur infériorité numérique, les « mettre en pieces » et les « manger » ; du côté des Français, il s'agit d'éviter toute hostilité dont, plus tard, des compatriotes « eussent pu porter la peine ».

Néanmoins, chaque partie témoigne aussi d'une parfaite connaissance et compréhension de l'autre. Les Indiens en effet, connaissent bien l'objectif que les Français assignent en général à leur voyage : l'acquisition du « bois de Bresil » dont on extrait une teinture rouge. De leur côté, les Français témoignent d'une bonne compréhension des Indiens, dont, d'une part, ils maîtrisent suffisamment la langue pour les entendre, et dont, d'autre part, ils savent deviner les appétits cannibales sous leurs discours commerciaux. En effet, Léry ne s'y trompe guère : quand les « deux ou trois vieillards » font miroiter aux Français leurs richesses, ni lui ni les marins ne se laissent persuader de les suivre. Autant les Indiens ne sont pas sans rappeler – en particulier pour des lecteurs de la Renaissance – ces rencontres qui, tout au long de L'Odyssée – qu'il s'agisse de Polyphème, de Circée ou des Lotophages – dissimulent sous l'offre d'une hospitalité trompeuse une volonté de nuire ; autant les Français, de leur côté, ne

sont pas sans évoquer le rusé Ulysse, à la fois par la sagacité qui leur permet de déjouer le piège tendu, que par leur propre aptitude à tromper.

Aussi, quoique voilée, la communication ne paraît pas, ici, poser plus de problème que dans l'échange heureux : qu'il s'agisse de comprendre le discours des Indiens ou de pénétrer leurs vraies intentions, Léry franchit aussi bien la barrière de la langue que celle de l'implicite. En outre, il montre d'emblée que le discours de l'Autre doit non seulement être compris, mais aussi interprété : le sens littéral dissimule un sens caché, qui n'en est pas pour autant moins lisible.

## 4.2. La communication entravée. Différée. L'échange bloqué

Néanmoins, nous l'avons dit, les exemples précédents font plutôt figure d'exceptions : l'entente est rarement aussi immédiate ou les implicites aussi aisément déchiffrés. Comme dans la scène de rencontre romanesque, toute une gamme de difficultés vient en général troubler l'échange. Il s'agit d'obstacles ou de malentendus, qui peuvent entraver la communication, la retarder ou encore la bloquer.

L'obstacle à la communication peut être, tout d'abord, de nature matérielle. Comme nous l'avons déjà relevé, le cadre et, à l'intérieur de ce décor, le placement des personnages — « proximité ou éloignement, immobilité ou mouvement, isolement ou présence de tiers, approche libre ou barrée » — sont autant d'éléments dont « dépendra tout ou partie de la rencontre » (ROUSSET, 1984 : 41). Ainsi, ce que nous avons nommé l'espace tiers — qui n'est ni l'espace du *nous* (le bateau), ni celui du *ils* (le village, la case) — n'est-il pas propice à l'échange : comme dans la maison de Don Jésus, décrite par Alain Gheerbrant, il peut élever une barrière infranchissable entre l'explorateur et les Indiens.

Cependant, la langue demeure l'obstacle le plus commun à la communication : l'explorateur, qui ignore le dialecte des Indiens, ne dispose pas forcément des services d'un interprète : ce dernier peut être momentanément absent, ou encore, comme le « truchement » de Montaigne, dans « Des Cannibales », se révéler trop « empesché à recevoir ses imaginations » (MONTAIGNE, 1595 : 221).

Ainsi, au tout début de son séjour parmi les Achuar, Philippe Descola interroge son hôte, Wajari, sur le sens d'une sculpture qui décore le *chimpui*, un petit tabouret sur lequel est assis le chef de famille. L'Indien fournit alors une réponse dont l'ethnographe, à ses débuts en langue achuar, ne retient « que les premiers mots, *yantana nuke*, qui, après consultation fiévreuse du lexique paraissent devoir signifier *tête de caïman* ».

Wajari poursuit dans l'enthousiasme un commentaire devenu pour moi parfaitement inintelligible. Afin de respecter au moins les apparences, je ponctue son discours d'interjections vigoureusement approbatives, « c'est vrai, c'est vrai ! », « bien dit ! », ainsi que je l'ai entendu faire par les Achuar lors des dialogues. Intérieurement j'enrage ; c'est sans doute le mythe d'origine de son peuple que Wajari me dévoile ainsi avec complaisance, et j'ai de plus oublié d'enclencher mon magnétophone. Le protocole superbe des investigations ethnographiques s'effondre lamentablement, mon entretien directif tourne à la déroute, l'enquête de tradition orale s'enlise dans les sables de l'incompréhension. (DESCOLA, 1993 : 54)

Philippe Descola se moque ici de ses maladresses d'ethnographe débutant : si le jargon scientifique (« entretien directif », « enquête de tradition orale ») montre que le bon étudiant maîtrise parfaitement la théorie du « protocole ethnographique », l'oubli d'enclencher le « magnétophone » trahit par contre son absence de pratique. Mais c'est surtout l'absence de communication réelle, malgré tous les signes d'une compréhension apparente, qui donne à la scène le caractère comique d'un quiproquo : les « interjections vigoureusement approbatives » du jeune ethnographe, qui pourtant ne comprend rien, encouragent d'autant plus Wajari à développer « dans l'enthousiasme » son discours explicatif, qu'elles donnent à ce dernier l'illusion de s'adresser à un authentique Achuar. L'un feint de tout comprendre, et l'autre croit qu'on l'entend parfaitement. Pour comble, le désespoir s'ajoutant à l'incompréhension, l'ethnographe s'imagine que son interlocuteur lui révèle « le mythe d'origine de son peuple », et que lui échappe ainsi l'objet même de sa quête ethnographique.

Heureusement, Philippe Descola séjourne assez longtemps chez les Achuar pour qu'une autre occasion de comprendre la sculpture se présente, bien plus tard, quand sa maîtrise de la langue lui permet de la saisir.

Eurêka ! L'énigme de la tête de caïman sculptée sur le *chimpui* de Wajari est en partie résolue, cette énigme qui m'avait donné il y a quelques mois la cuisante mesure de mon incapacité à comprendre la signification d'un détail aussi trivial que la forme d'une poignée. (DESCOLA, 1993 : 165)



L'échange *entravé* par une incompréhension initiale devient donc possible, au bout de « quelques mois » : on peut ici parler, à la manière de Jean Rousset, d'un échange *différé*.

Mais l'absence d'un langage commun peut aussi élever un obstacle infranchissable si, contrairement à Philippe Descola, l'ethnographe séjourne trop peu de temps au sein de la tribu étudiée pour qu'il lui soit possible d'apprendre la langue de ses hôtes.

Ainsi, Lévi-Strauss rencontre-t-il à l'improviste des Indiens Mundé, « qui n'avaient jamais été mentionnés dans la littérature ethnographique » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 395). Il s'agit donc bien d'un premier contact, non seulement à l'échelle de l'ethnographe, mais de l'ethnographie. Et même si, dans un premier temps, « sans connaître la langue et privé d'interprète », l'ethnographe peut tout de même « essayer de pénétrer certains aspects de la pensée et de la société indigènes : composition du groupe, relations et nomenclature de parenté, noms des parties du corps, vocabulaire des couleurs » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 396), l'échange révèle bientôt ses limites :

J'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie ; n'étais-je pas comblé, chez ces gracieux indigènes que nul n'avait vus avant moi, que personne peut-être ne verrait plus après ? Au terme d'un exaltant parcours, je tenais mes sauvages. Hélas, ils ne l'étaient que trop. Leur existence ne m'ayant été révélée qu'au dernier moment, je n'avais pu leur réserver le temps indispensable pour les connaître. Les ressources mesurées dont je disposais, le délabrement physique où nous nous trouvions mes compagnons et moi-même — et que les fièvres consécutives aux pluies allaient encore aggravées — ne me permettaient qu'une brève école buissonnière au lieu de mois d'étude. Ils étaient là, tout prêts à m'enseigner leurs coutumes et leurs croyances, et je ne savais pas leur langue. Aussi proches de moi qu'une image dans le miroir, je pouvais les toucher, non les comprendre. Je recevais du même coup ma récompense et mon châtement. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 397)

Comme Philippe Descola, Lévi-Strauss sent lui aussi que l'objet de sa quête lui échappe au moment même où il le trouve : mais si le jeune ethnographe commet une erreur de débutant, en croyant toucher au but alors qu'il n'est qu'au début de son enquête, Lévi-Strauss par contre est parvenu, au terme de ses expéditions, à « l'extrême pointe de la sauvagerie » qu'il rêvait d'atteindre. Cependant, s'il a pu abolir, au terme d'un « exaltant parcours », la distance géographique qui le séparait des « sauvages », il ne peut en franchir une autre, d'ordre linguistique. Pour cela, il lui faudrait du temps. D'ailleurs, le séjour sur place et, surtout, sa durée, sont des critères qui permettent de distinguer l'amateurisme (du voyageur) du professionnalisme (de l'ethnographe) ou, pour reprendre la distinction proposée ici par

Lévi-Strauss, « une brève école buissonnière », d'une véritable « étude ». Or, pour des raisons d'organisation, de ressources et de santé, Lévi-Strauss ne peut passer chez les Mundé plus d'une semaine. Par conséquent, même si l'ethnographe sent les sauvages aussi « proches » de lui « qu'une image dans le miroir », l'obstacle de la langue l'empêche néanmoins de traverser ce miroir : l'impossibilité de l'échange empêche alors ce que Rousset appelle le *franchissement*.

La difficulté de l'échange ne se doit pas, d'ailleurs, qu'au temps, mais au but même que l'ethnographe fixe à son étude : ce que Lévi-Strauss appelle la *sauvagerie* des Mundé. C'est parce que les « sauvages », en raison de leur isolement prolongé, ne le sont « que trop », que la communication est si difficile à établir et requiert plus de temps. Pierre Clastres utilise d'ailleurs le même terme pour désigner l'obstacle qui s'oppose à ses échanges avec les Indiens guayaki au milieu desquels il mène son enquête :

Sauvages, ils l'étaient indiscutablement, surtout les Iröiangi. Leur contact avec le monde blanc, d'ailleurs réduit la plupart du temps à un seul Paraguayen, ne remontait qu'à quelques mois. De quelle manière se manifestait la sauvagerie de ces sauvages ? Nullement en l'étrangeté des apparences : nudité des corps, taille des cheveux, colliers de dents, chants nocturnes des hommes, etc., qui m'enchantaient puisque, aussi bien, c'était cela même que j'étais venu chercher. Mais par l'impossibilité massive et au premier regard irrémédiable de se comprendre, par l'indifférence totale, décourageante, qu'opposaient les Aché aux timides et sans doute naïfs efforts pour réduire un peu la prodigieuse distance où je les sentais demeurer. (CLASTRES, 1972 : 75)

On reconnaît ici, d'une part, l'évocation de l'effet. Néanmoins, cet effet est à la fois atténué et déplacé. L'effet que produisent les différences, pourtant demeurées, intactes des Iröiangi n'est pas de la nature du *choc*, mais de celle, plus amortie, de l'*enchantement* : il est bien provoqué par l'« étrangeté » des Indiens, mais les marques de celle-ci — « nudité des corps, taille des cheveux, colliers de dents » — provoquent moins la surprise, qu'elles ne viennent satisfaire une attente. D'ailleurs, autant le recours à l'appellation consacrée (« sauvages ») que l'énumération des différences selon un ordre canonique déjà relevé dans maintes descriptions — nudité, coupe des cheveux, ornements et usages — en soulignent la banalité. Pierre Clastres n'est pas un découvreur, ni même un pionnier de l'ethnographie, ce n'est ni Léry ni Lévi-Strauss ; aussi, la préparation et l'accoutumance de l'ethnographe aux marques extérieures de l'altérité atténuent-elles l'impact de la première vue, et le déplacent :

la « sauvagerie » des Indiens n'est plus, comme celle des Mundé de Lévi-Strauss, dans leur altérité préservée, elle est dans « l'impossibilité massive et au premier regard irrémédiable de se comprendre » qui tient autant aux difficultés linguistiques, qu'à l'indifférence des Indiens. Car, si les Mundé se sont montrés pour Lévi-Strauss accueillants — en effet, « rarement hôtes se sont montrés plus simples, plus patients et plus cordiaux » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 395) — les Aché de Pierre Clastres opposent une « indifférence totale, décourageante ». Aussi, la « sauvagerie » désigne-t-elle une difficulté de l'échange qui tient non seulement à l'obstacle de la langue mais surtout aux réticences des Indiens à dialoguer. Ici encore, le franchissement semble compromis, puisque la « distance » à laquelle les Indiens se tiennent, même si l'ethnologue se trouve tout près d'eux, lui paraît « prodigieuse », autrement dit infranchissable.

### 4.3. L'échange trompeur

Dans la scène de rencontre, les personnages qui, pour la première fois, tombent amoureux ne savent pas forcément reconnaître chez l'autre les marques de l'effet ; ne sachant les déchiffrer, il arrive au contraire qu'ils se trompent sur leur véritable signification : un silence, par exemple, est pris pour de l'indifférence, un visage qu'on détourne, pour du mépris, un geste maladroit, pour une indécence. Les personnages « ne se doutent ni l'un ni l'autre qu'ils émettent un langage truqué ; n'en ayant pas la clef, ils s'en donnent, chacun de son côté, une interprétation erronée » (ROUSSET, 1984 : 124). Il y a bien un échange, mais contrairement aux échanges heureux ou voilés, celui-là est *faussé*.

Jean Rousset trouve au moins un exemple, dans les scènes romanesques, où la rencontre met en présence deux personnages d'origines différentes et qui ne parlent pas la même langue. Ainsi, dans *Zaïde* de Mme de La Fayette, le personnage éponyme, retrouvé sur une plage après un naufrage, « parle une langue que personne ne connaît ; tout échange par la parole est donc exclu ».

La suite du récit repose sur ce fondement : une passion immédiate, dès sa première vue, contre toute raison, pour celle dont on ne sait rien, avec qui toute communication est impossible ; d'où le recours aux discours muets des

gestes, des regards, des pleurs, et même de l'action picturale qui ne font qu'ajouter à l'ignorance les tourments du malentendu. (ROUSSET, 1984 : 109)

Cette « situation conventionnelle de la belle naufragée » permet alors à Mme de La Fayette de « soumettre ses personnages à une expérience qui l'est moins et qui l'intéresse au plus haut point : comment se comportent ceux à qui l'on a retiré tout moyen de s'entendre ? ».

Or, non seulement cette situation est la plus fréquente dans les récits d'exploration, où les personnages ne parlent pas la même langue, mais cette interrogation trouve dans leurs efforts pour communiquer et les malentendus qui s'ensuivent un large éventail de réponses.

Dans La Dimension cachée, Edward T. Hall montre combien la communication ne passe pas uniquement par le langage verbal, mais par toutes sortes de signes non linguistiques : l'orientation du regard, la hauteur de la voix, la distance entre les interlocuteurs, la recherche ou, au contraire, le refus d'un contact physique, sont autant d'éléments signifiants qui participent à l'échange. Il s'agit d'un « langage silencieux » que chacun utilise et décode de manière plus ou moins consciente.

Or, c'est un langage qui diffère selon les cultures ; et la méconnaissance de cette dimension culturelle des comportements est souvent à l'origine de malentendus entre des interlocuteurs d'origines différentes.

Edward T. Hall porte plus particulièrement son attention sur la relation de l'homme à l'espace qui l'entoure, donnant le nom de *proxémie* à ce type d'étude : il analyse, par exemple, les distances que l'homme observe dans sa relation à autrui. S'inspirant des travaux de l'éthologie et des distances que les animaux observent entre eux — parmi lesquelles nous avons déjà relevé les distances de fuite et d'attaque —, Edward T. Hall montre alors que l'homme est entouré d'un certain nombre de cercles, ou de bulles, qui délimitent autour de lui autant de zones : il distingue ainsi les zones intime, personnelle, sociale et publique. Chaque zone correspond à un type précis de rapport humain.

Or, le périmètre de chaque zone varie selon les cultures, et selon le sens (en particulier l'odorat ou la vue) qui permet à chacune de le délimiter.

Dans un rapport professionnel, par exemple, deux Américains qui se parlent maintiennent entre eux une distance comprise entre 1m20 et 2m10. Dans la même situation, par contre, les Arabes se tiennent beaucoup plus près les uns des autres. Dans la détermination

du périmètre de la distance sociale, la différence entre Américains et Arabes tient en grande partie à l'olfaction.

Un Américain est gêné lorsqu'il se trouve dans le champ olfactif d'une personne avec qui il n'est pas en relations intimes, surtout dans les lieux publics. Il est saisi par l'intensité et le caractère sensuel de cette expérience qui l'empêche à la fois de prêter attention à ce qui lui est dit, et de maîtriser ses propres sentiments. Bref, il est placé entre deux exigences contraires qu'il ne peut affronter simultanément. (HALL, 1966 : 71)

Aussi, les Américains s'efforcent-ils d'éviter les odeurs corporelles et, pour eux, il ne saurait y avoir de rapport professionnel sans gêne en dessous d'1m20 : certes « l'odeur de l'haleine peut être parfois perceptible à cette distance, mais les Américains sont généralement habitués à diriger leur haleine hors du champ respiratoire des autres » (HALL, 1966 : 152).

Pour les Arabes, au contraire, « l'olfaction occupe une place particulièrement importante ».

Elle ne joue pas seulement un rôle dans la structuration des diverses distances mais est également un rouage vital dans le système complexe de leur comportement. Ainsi, dans la conversation, les Arabes vous tiennent toujours dans le champ de leur haleine. (HALL, 1966 : 196)

On peut alors comprendre que, les odeurs étant gênantes pour les uns, désirables pour les autres, non seulement la distance sociale soit plus courte pour les Arabes que pour les Américains, mais aussi que la proximité des Arabes puisse être perçue comme une intrusion par les Américains, ou, inversement, que l'éloignement des Américains puisse être interprété comme une impolitesse par les Arabes. En effet, ces derniers, se « formalisent facilement de l'emploi, par les Américains, de distances qu'ils trouvent ambiguës ».

Ils se plaignent souvent de la froideur, de la désinvolture ou de l'indifférence des Américains. Telle était la réaction d'un respectable diplomate arabe à l'égard des infirmières qui, dans un hôpital américain, pratiquaient la distance « professionnelle ». Il avait le sentiment d'être mal soigné. Un autre sujet arabe se demandait à propos du comportement américain : « Qu'y a-t-il ? Est-ce que je sens mauvais ? Ou bien leur fais-je peur ? » (HALL, 1966 : 198)

Dans la scène de premier contact, où l'échange verbal est la plupart du temps impossible — du moins au début — faute d'une langue commune, les personnes en présence ne disposent alors que d'un langage non verbal pour exprimer leurs intentions. Mais comme

chacun essaie de déchiffrer le comportement de l'autre à partir des règles implicites en vigueur dans sa propre culture — comme le montre l'exemple de Hall — les malentendus sont nombreux, pouvant aller du quiproquo comique à l'accident tragique.

On trouve, dans l'Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil, une deuxième scène de premier contact, non plus avec des Margajas, mais avec des Tupinambas. Or, le lieu de la rencontre a changé : Léry ne reçoit plus les Indiens sur le navire, mais leur rend visite dans un village.

Le lieu, nous l'avons vu, modifie complètement les rapports de force ; il modifie aussi les rapports de communication : alors que, dans l'espace français que délimite l'embarcation, l'échange voilé n'empêche ni de comprendre les discours, ni de percevoir les implicites, dans l'espace indien du village, non seulement l'échange linguistique n'est plus possible, mais la perception des implicites est obscurcie.

La première nuit que Léry passe dans un village tupinamba coïncide avec un festin anthropophage ; or, le Français fraîchement débarqué non seulement se retrouve sans moyen de communiquer — son « truchement » s'étant joint à la fête des Indiens — mais est victime d'un quiproquo.

Mais outre qu'à cause du bruit que les sauvages, dansans et sifflans toute la nuict, en mangeant ce prisonnier, firent à mes oreilles je fus bien resveillé : encores l'un d'eux avec un pied d'iceluy cuict et *boucané* qu'il tenait en sa main, s'approchant de moy, me demandant (comme je sceu depuis, car je ne l'entendois pas lors) si j'en voulois manger, par ceste contenance me fit une telle frayeur, qu'il ne faut pas demander si j'en perdi toute envie de dormir. Et de faict, pensant veritablement par tel signal et monstre de ceste chair humaine qu'il mangeoit, qu'en me menaçant il me dist et voulust faire entendre que je serois tantost ainsi accoustré ; joint que comme une doute en engendre une autre, je soupçonnay tout aussi tost, que le truchement de propos deliberé m'ayant trahi m'avoit abandonné et livré entre les mains de ces barbares : si j'eusse veu quelque ouverture pour pouvoir sortir et m'enfuir de là, je ne m'y fusse pas feint. (LÉRY, 1578 : 452)

Léry montre fort bien ici le mécanisme du malentendu : ne parlant pas encore la langue des Tupinambas, et ne pouvant recourir aux services de son interprète, il ne comprend pas ce que l'Indien lui dit : il livre néanmoins la signification de ses paroles au lecteur — l'Indien lui demande s'il veut « manger » un morceau du prisonnier — pour que celui-ci prenne mieux la mesure du quiproquo. Léry essaie alors de déchiffrer la partie non-linguistique du message :

c'est-à-dire les gestes (« tel signal et monstre de ceste chair humaine ») dont l'Indien accompagne son discours pour en appuyer le sens. Or, Léry en fait une interprétation complètement erronée et, au lieu d'y lire une marque d'attention, y voit l'annonce d'un destin funeste. Ainsi un témoignage d'amitié est-il perçu comme une menace. L'interprétation erronée de Léry, fortement marquée par le « doute » (le premier, portant sur les intentions de l'Indien, « engendre » le second, sur celles du truchement) révèle aussi combien la rencontre avec l'Indien, tout au long de l'échange, ne se déprend jamais tout à fait d'un climat de méfiance, capable de renverser brutalement une relation d'amitié en agression.

Il faut attendre le lendemain, et le retour de l'interprète, pour que Léry comprenne le véritable sens des paroles de l'Indien, et prenne la mesure du quiproquo.

Toutesfois [le truchement] là dessus m'ayant dit que je n'eusse point de crainte, et que ce n'estoit pas à nous à qui on en vouloit : apres qu'il eut le tout recité aux sauvages, lesquels s'esjouyssans de ma venue, me pensans caresser, n'avoient bougé d'aupres de moy toute la nuict : eux ayans dit qu'ils s'estoient aussi aucunement apperceus que j'avois eu peur d'eux, dont ils estoient bien marris, ma consolation fut (selon qu'ils sont grands gausseurs) une risée qu'ils firent, de ce que sans y penser, ils me l'avoient baillée si belle. (LÉRY, 1578 : 453)

Ce passage montre, par ailleurs, la réciprocité du quiproquo : en effet, les Indiens ne se sont pas « apperceus » que Léry, ayant peur d'eux, avait perçu leur proximité comme une menace. Bien au contraire, ils avaient cru lui témoigner leur joie de sa « venue » en ne bougeant d'aupres de lui « de toute la nuit ». Une fois dénoué, le quiproquo se résout dans le rire ; et si, sur le navire, Léry s'était moqué des Margajas qui ne savaient pas porter de chemise, dans le village, c'est au tour des Tupinambas, « grands gausseurs », de rire à ses dépens.

Aussi les Indiens peuvent-ils, de leur côté, interpréter de manière erronée les gestes de l'explorateur : et le dénouement, parfois, peut s'avérer autrement plus tragique.

Pendant son séjour parmi les Nambikwara, Lévi-Strauss s'interroge sur les raisons qui ont pu pousser les Indiens à assassiner des missionnaires protestants : « Comment l'incident responsable du massacre avait-il pu se produire ? » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 342). Sa propre expérience lui apporte alors un élément de réponse.

Comme Jean de Léry, Lévi-Strauss prend soin tout d'abord de fournir au lecteur des informations qui lui permettront de comprendre l'origine du malentendu : il est nécessaire, en effet, de savoir que le mot *nandé*, dans la langue nambikwara, peut désigner certains poisons comme le curare, mais aussi qu'il « connote toute espèce d'actions menaçantes ainsi que les produits ou objets susceptibles de servir à de telles actions ».

Lévi-Strauss relate alors le malentendu suivant :

J'avais emporté dans mes bagages quelques-uns de ces grands ballons multicolores en papier de soie qu'on remplit d'air chaud en suspendant à leur base une petite torche, et qu'on lance par centaines, au Brésil, à l'occasion de la fête de la Saint-Jean ; l'idée malencontreuse me vint un soir d'en offrir le spectacle aux indigènes. Un premier ballon qui prit feu au sol suscita une vive hilarité, comme si le public avait eu la moindre notion de ce qui aurait dû se produire. Au contraire, le second réussit trop bien : il s'éleva rapidement, monta si haut que sa flamme se confondit avec les étoiles, erra longtemps au-dessus de nous et disparut. Mais la gaieté du début avait fait place à d'autres sentiments ; les hommes regardaient avec attention et hostilité, et les femmes, tête enfouie entre les bras et blotties l'une contre l'autre, étaient terrifiées. Le mot *nandé* revenait avec insistance. Le lendemain matin, une délégation d'hommes se rendit auprès de moi, exigeant d'inspecter la provision de ballons afin de voir « s'il ne s'y trouvait pas du *nandé* ». Cet examen fut fait de façon minutieuse ; par ailleurs, grâce à l'esprit remarquablement positif (malgré ce qui vient d'être dit) des Nambikwara, une démonstration du pouvoir ascensionnel de l'air chaud à l'aide de petits fragments de papiers lâchés au-dessus d'un feu, fut, sinon comprise, en tout cas acceptée. Comme à l'habitude quand il s'agit d'excuser un incident, on mit tout sur le dos des femmes « qui ne comprennent rien », « ont eu peur », et redoutaient mille calamités. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 343)

Comme l'épisode relaté par Léry, celui-ci s'inscrit dans une atmosphère de fête : non seulement les ballons évoquent « la fête de la Saint-Jean », mais l'ethnographe se propose de divertir ses hôtes en leur offrant un « spectacle ». Une telle opération s'inscrit au nombre des marques d'attention destinées à briser l'indifférence des Indiens, les disposer favorablement à l'égard de l'ethnographe, créer un climat de confiance propice aux aveux. Or, le divertissement proposé par l'ethnographe provoque exactement le contraire de ce qu'il visait. Le malentendu n'est pas ici uniquement du côté des Indiens : il est tout d'abord du côté de l'ethnographe qui interprète la « vive hilarité » provoquée par sa première tentative ratée « *comme si* le public avait eu la moindre notion de ce qui aurait dû se produire ». En fait, Lévi-Strauss commet l'erreur de croire que le lancer de ballon, si commun au Brésil, est forcément connu des Nambikwara. Le deuxième malentendu, lui, provient des Indiens, qui



voient du *mandé* dans l'ascension réussie du second ballon. La « gaieté » cède alors la place à des manifestations de peur et d'« hostilité » : la relation amicale que le spectacle devait renforcer se trouve rompue, et substituée par un rapport de méfiance.

Ce n'est que le lendemain que, de manière surprenante (soulignée d'ailleurs par la parenthèse de l'auteur), la raison scientifique triomphe de la superstition : ce qu'on avait pris pour un maléfice s'explique en fait par « le pouvoir ascensionnel de l'air chaud » dûment démontré « à l'aide de petits fragments de papiers lâchés au-dessus d'un feu ». *In extremis*, l'expérience de laboratoire, « sinon comprise, en tout cas acceptée », rétablit l'échange avec les Indiens, et réintègre l'ethnographe au nombre des hommes de la tribu, puisque la faute, finalement, est mise « sur le dos des femmes ». La coupure que le malentendu avait provoquée entre l'ethnographe et les Indiens se déplace, et n'est plus que la séparation habituelle des sexes : le groupe des hommes doués de raison, dont fait partie l'ethnographe, en sort alors d'autant plus soudé, que la résolution du malentendu le distingue mieux du groupe des femmes superstitieuses.

Ici aussi, comme dans Léry, le malentendu rappelle que la relation entre l'explorateur et les Indiens n'est pas stable : qu'à tout moment, elle peut passer de la gaieté à la colère, de l'amitié à l'hostilité — et, selon la distance à laquelle se trouvent les protagonistes, inciter à la fuite ou à l'agression. Et si malgré tout, la scène trouve son dénouement, encore une fois, dans une complicité partagée, Lévi-Strauss sait bien que « les choses auraient pu mal se terminer » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 343).

#### 4.4. Les modalités de l'échange matériel

L'entente immédiate est, on l'a vue, réservée à quelques exceptions et, principalement, aux récits que Caminha et Gonneville ont laissés des tout premiers contacts. Cette entente correspond à ce que Rousset appelle « l'échange heureux » dans la rencontre amoureuse, ou encore à ce que Roland Barthes, dans l'article « Je-t'aime » des Fragments d'un discours amoureux, appelle « la profération simultanée ».

Je fantasme ce qui est empiriquement impossible : que nos deux proférations soient dites en même temps : que l'une ne suive pas l'autre, comme si elle en dépendait. La profération ne saurait être double (dédoublée) : seul lui convient l'éclair unique, où se joignent deux forces (séparées, décalées, elles n'excéderaient pas un accord ordinaire). Car l'éclair unique accomplit cette chose inouïe : l'abolition de toute comptabilité. L'échange, le don, le vol (seules formes connues de l'économie) impliquent chacun à sa manière des objets hétérogènes et un temps décalé : mon désir contre autre chose — et il faut toujours le temps de la passation. La profération simultanée fonde un mouvement dont le modèle est socialement inconnu, impensable : ni échange, ni don, ni vol, notre profération, surgie en feux croisés, désigne une dépense qui ne retombe nulle part et dont la communauté même abolit toute pensée de la réserve : nous entrons l'un par l'autre dans le matérialisme absolu. (BARTHES, 1977 : 179)

Le « je » amoureux imagine ici ce que serait l'aveu pleinement satisfaisant d'un amour partagé : « je » et l'autre s'avoueraient *mutuellement* et *simultanément* leur amour. Il n'y aurait pas de proférations « séparées » ni « décalées » : « je » n'avouerait pas tout d'abord son amour, avant que l'autre lui réponde ; au contraire, de même que le coup de foudre — l'effet — s'abat en même temps sur deux amoureux qui échangent un premier regard, de même leurs aveux — l'échange — devraient former un « éclair unique ». Ces aveux n'ont pas besoin d'être verbalisés : ils peuvent s'afficher simultanément sur les visages, s'affirmer dans les gestes. Dans « l'échange heureux », dans cette « profération simultanée », ou deux êtres expriment immédiatement et conjointement l'amour qu'ils éprouvent l'un pour l'autre, il n'y a même pas de véritable échange : l'entente est immédiate.

Si, par contre, dans les scènes de rencontre, il y a nécessité d'un échange, c'est que le plus souvent la communication est brouillée, les signes sont mal interprétés. Il n'en va pas différemment, nous l'avons vu, dans la scène de premier contact : ici aussi, comme dans la rencontre amoureuse, la « profération simultanée » relève de l'exception. Les deux personnes en présence n'ont alors d'autres solutions que de retomber dans les différentes modalités de l'échange, qui correspondent « aux seules formes connues de l'économie » : le troc (ce que Barthes appelle « l'échange ») « le don, le vol ».

Dans la scène de premier contact, ces modalités ne désignent pas, d'ailleurs, de façon métaphorique, les modalités de l'échange entre l'explorateur et les Indiens. En effet, dans l'impossibilité d'un échange verbal, l'explorateur et l'Indien entreprennent généralement un échange matériel : le « pied » du prisonnier, que le Tupinamba propose à Léry de partager, en est un exemple, de même que, sous la forme d'un service, le « spectacle » que Lévi-Strauss

propose aux Nambikwara. L'échange de signes (linguistiques et non-linguistiques) se trouve alors relayé par un échange d'objets ou de services.

Mais, qu'on ne s'y trompe pas : si, dans les premiers récits d'exploration, ces modalités de l'échange relèvent bien d'une relation *économique*, d'une négociation commerciale, le troc, le vol et surtout le don, sont aussi des manières de signifier à l'autre quel type de relation *affective* on souhaite nouer avec lui.

*Le troc.* Les récits des premiers explorateurs font généralement mention de ces objets de peu de valeur qu'on emporte en quantité suffisante sur un navire pour commercer dans les pays lointains. On trouve même, au début de la relation de Gonneville, un inventaire très détaillé de ces marchandises — tissus, peignes, miroirs, perles de verres, couteaux ou encore aiguilles — que l'armateur a soigneusement choisies « por serem essas coisas, do lado de lá e no caminho, as de melhor tráfico » (PERRONE-MOISÉS, 1992 : 18). C'est la fameuse « pacotille », terme qui, avant de désigner des produits de mauvaise qualité, servait à désigner ces objets de traite dont, avant le départ, on emplissait les cales d'une embarcation.

La pacotille permet, d'une part, d'assurer l'approvisionnement des voyageurs en nourriture. C'est ainsi, en effet, que Villegagnon survit sur l'île où il s'est établi, dans la baie de Guanabara :

Quant aux vivres, les sauvages lui en portent de tels que porte le pays, comme poissons, venaison et autres bêtes sauvages (car ils n'en nourrissent de privées, comme nous faisons par-deçà), farines de ces racines dont nous avons naguère parlé, sans pain ni vin : et ce, pour quelques choses de petite valeur, comme petits couteaux, serpettes et haims à prendre poisson. (THEVET, 1557 : 118)

L'échange prend bien ici la forme d'un troc : il s'agit en effet d'obtenir des « vivres » contre des « choses de petites valeurs ». Les hommes du navire sur lequel Léry a embarqué ne procèdent pas différemment envers les Indiens Margajas à leur arrivée au Brésil, « leur monstrans de loin des cousteaux, miroirs, peignes, et autres baguenauderies, pour lesquelles, en les appellant, ils leur demanderent des vivres » (LÉRY, 1578 : 148).

Outre les vivres, la pacotille permet aussi d'acquérir des matières premières : ainsi, grâce aux menus objets listés, au départ, dans l'inventaire du navire, Gonneville assure non

seulement la survie de son équipage, mais remplit aussi ses cales de produits qui, en Europe, peuvent être revendus à bon prix:

[...] pour l'amour d'aucunes petites libéralités qu'on leur faisait de peignes, couteaux, haches, miroirs, rassades, et telles babioles, si aimés, que pour eux ils se fussent volontiers mis en quartiers, leur apportant foison de chair et poissons, fruits et vivres, et de ce qu'ils voyaient être agréable aux chrétiens, comme peaux, plumasses, et racines à teindre ; en contréchange de quoi leur donnait-on des quincailleries et autres besognes de petit prix : si que desdites denrées en fut bien amassé près de cent quintaux, qui en France auraient valu bon prix. (PERRONE-MOISÉS, 1995 : 23)

Comme le remarque Leyla Perrone-Moisés, « Gonneville nunca se esquece de que é um comerciante » et « permanece atento ao fato de que, em troca de bugigangas baratas, os índios lhes dão tudo o que eles desejam » (PERRONE-MOISÉS, 1992 : 57). L'inégalité du troc, aux yeux de Gonneville, est sensible dans les termes « babioles » et « besognes de petits prix », qui désignent les objets cédés aux Indiens, en échange d'une « foison » de vivres, ou des « cent quintaux » de marchandises dûment chiffrés par l'armateur. À la satisfaction du commerçant qui conclut une bonne affaire, s'ajoute aussi la condescendance de l'Européen devant ces « sauvages » qui non seulement lui cèdent à vil prix des matières précieuses, mais accordent une valeur démesurée, au point qu'ils se feraient mettre « en quartiers », à des objets qui, aux yeux de l'armateur, n'en ont aucune.

Enfin, la pacotille est aussi ce qui permet aux premiers explorateurs de s'assurer les services des Indiens. En effet, non seulement, elle sert de monnaie d'échange pour acquérir du « bois de Brésil », mais aussi pour payer la main d'œuvre indigène qui en assure la coupe et le transport jusqu'au rivage.

Les sauvages doncques, moyennant quelques robes de frize, chemises de toile, chapeaux, cousteaux et autres marchandises qu'on leur baille, non seulement avec les coignées, coings de fer, et autres ferremens que les François et autres de par-deçà leur donnent, coupent, scient, fendent, mettent par quartiers et arrondissent ce bois de Bresil, mais aussi le portent sur leurs espauls toutes nues, voire le plus souvent d'une ou deux lieues loin, par des montagnes et lieux assez fascheux, jusques sur le bord de la mer pres des vaisseaux qui sont à l'anchre, où les mariniers le reçoivent. (LÉRY, 1578 : 308)

Ici encore, le déséquilibre de l'échange est sensible jusque dans la construction même de la phrase où, contre de menus objets dont l'énumération tient peu de place (« robes de

frize, chemises de toile, chapeaux, cousteaux et autres marchandises ») les « sauvages » exécutent un grand nombre de tâches (« donnent, coupent, scient, fendent, mettent par quartiers et arrondissent ») dont la difficulté est fortement soulignée (« sur leurs espales toutes nues », « par des montagnes et lieux assez fascheux ») : les « François », eux, n'ont eu qu'à fournir les outils de coupe (« les coignées, coings de fer, et autres ferremens ») et finalement recevoir la marchandise livrée toute prête.

À première vue, les échanges matériels entre ethnographes du XXe siècle et Indiens rappellent ceux des premiers voyageurs. En effet, Philippe Descola se voit répéter les gestes d'anciens explorateurs quand, à la façon d'un Gonneville, il fait provision de pacotille avant de partir étudier les Jivaros :

On m'avait conseillé à Paris de me procurer des perles de verre. Fabriquées par des ateliers tchécoslovaques à destination exclusive des marchés exotiques, ces parures étaient difficiles à trouver en Amérique latine où les Indiens continuaient comme par le passé à les considérer comme des biens précieux et extrêmement désirables. Muni d'un bon d'achat dûment estampillé par l'agence comptable du Collège de France, je m'étais approvisionné en bocaux multicolores dans une petite boutique située derrière la Bastille, la même peut-être que celle visitée autrefois par mon patron de thèse avant son départ pour le Brésil. Je trouvais irréaliste l'idée qu'il me faudrait prochainement distribuer cette pacotille, à l'instar des explorateurs barbus qu'on voyait dans les gravures de voyage du siècle dernier, dominant les chutes du Zambèze du haut de leur palanquin ou parlementant avec des Cafres à la porte d'un kraal d'Afrique australe. Ces préparatifs anachroniques donnaient le ton des anciens voyages et me procuraient un plaisir parodique plus inspiré par les réminiscences de Jules Verne que par les mornes souvenirs du scoutisme. (DESCOLA, 1993 : 38-39)

L'achat de la pacotille place Philippe Descola dans un double décalage : tout d'abord, entre la simplicité matérielle de la marchandise et le prestige intellectuel de l'institution — le « Collège de France » — figurant sur « le bon d'achat » ; ensuite, entre l'époque où cet achat s'effectue — le dernier quart du XXe siècle — et celle qu'une telle pratique évoque, faisant de l'ethnographe un écho anachronique non seulement de son illustre « patron de thèse » — Claude Lévi-Strauss — mais surtout des « explorateurs barbus » du XIXe siècle. Ce sont ces décalages qui produisent, chez l'ethnographe et le lecteur, « un plaisir parodique ».

Cependant, si l'ethnographe se sent jouer les explorateurs du passé, il n'est pas animé de la même intention. On se souvient en effet du soin scrupuleux — nous avons dit *amoureux*

— avec lequel Lévi-Strauss choisit les perles en vue de satisfaire les exigences des Indiens, en testant leur dureté, en vérifiant la résistance de leur teinture, en choisissant leurs coloris. Aussi, ce dont témoigne cette sélection minutieuse des perles, c'est qu'il ne s'agit plus, pour l'ethnographe du XXe siècle, de réaliser à la manière de Gonneville une bonne affaire aux dépens des Indiens ; il s'agit au contraire de leur fournir une marchandise qui corresponde exactement à leurs critères de qualité. Par conséquent, dans cette attention au « canon » et aux « goûts » des destinataires du troc, Lévi-Strauss marque un souci d'équilibre dans une forme d'échange où il est nécessaire que chaque partie trouve son compte.

Pour l'ethnographe, la pacotille est tout d'abord une monnaie d'échange destinée à assurer sa survie.

Toutes ces marchandises doivent servir à une double fonction : cadeaux et matériel d'échange pour les Indiens, et moyen de s'assurer des vivres et des services dans des régions reculées où pénètrent rarement les commerçants. Ayant épuisé mes ressources en fin d'expédition, j'arrivai à gagner quelques semaines de séjour en ouvrant boutique dans un hameau de chercheurs de caoutchouc. Les prostituées de l'endroit m'achetaient un collier contre deux œufs. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 289)

Comme à l'époque de Gonneville, de Thevet ou de Léry, la pacotille continue d'être pour l'ethnographe un « moyen de s'assurer des vivres et des services » : ainsi non seulement peut-il obtenir, comme ici, « deux œufs » contre un « collier », mais aussi négocier avec les Indiens le prix, par exemple, d'un transport. C'est ainsi que, en échange du nombre de pirogues et de rameurs nécessaires au transport des caisses de leur expédition, Alain Gheerbrant et l'un de ses compagnons, proposent leur pacotille à José Catire, un Indien makiritare :

« tu trouveras les hommes et les pirogues, nous paierons très bien, toutes ces caisses que tu vois là contiennent des machettes, de la toile rouge pour faire des *guayacos*, du *coroto*, José, tu sais ce que c'est, du beau *coroto*, du fer, du feu, de la toile, des peignes, des hameçons ? » (GHEERBRANT, 1952 : 188).

Enfin, l'ethnographe utilise la pacotille non seulement pour s'assurer des vivres ou des services, mais aussi comme « matériel d'échange » pour obtenir un objet convoité. Cependant, ce ne sont pas des marchandises de valeur qu'il s'efforce de négocier : ce n'est pas le « bois de Brésil » qui l'intéresse. Plutôt que la valeur marchande d'un objet, il évalue sa

valeur culturelle. Ce sont, d'une part, des poteries, des ustensiles, des parures, qui forment les collections ethnographiques ; mais ce ne sont pas forcément des biens matériels : ce peut être, d'autre part, « un mythe inédit », « une règle de mariage nouvelle », « une liste complète de noms claniques » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 9). Cela peut être une collection de dessins, comme ces « motifs » que tracent sur leurs visages les femmes caduveo (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 213) ou encore une « musique », comme celle que jouent dans leurs fêtes les Indiens piaroas (GHEERBRANT, 1952 : 117).

Le troc n'a donc plus, ici, de finalité *économique* : l'ethnographe ne cherche pas à produire de bénéfice ; le troc a une finalité *scientifique* : s'il permet de produire quelque chose, c'est de la connaissance. De plus, l'Indien n'est plus un partenaire commercial : il devient l'objet même du troc. Ce que l'ethnographe cherche à s'approprier dans cette forme d'échange, ce ne sont plus des richesses détenues par l'Indien ; mais, à travers des objets et des informations, c'est la culture de l'Indien.

Cependant, la faible valeur marchande de l'objet convoité par l'ethnographe — voire son caractère immatériel — ne rend pas l'échange pour autant plus facile : au contraire, il est plus difficile à Lévi-Strauss d'obtenir auprès d'un Indien de « pauvres objets » que pour Gonneville des quintaux de matière première.

Quelle difficulté pour se procurer ces pauvres objets ! La distribution préalable, à toute la famille, de nos bagues, colliers et broches de verroteries est parfois insuffisante pour établir l'indispensable contact amical. Même l'offre d'une quantité de milreis en disproportion monstrueuse avec l'indigence de l'ustensile laisse le propriétaire indifférent. « Il ne veut pas. » « Si l'objet était de sa fabrication il le donnerait volontiers, mais lui-même l'a acquis il y a longtemps d'une vieille qui est seule à savoir confectionner ce genre de choses. S'il nous le donne, comment le remplacer ? » La vieille femme n'est, bien entendu, jamais là. Où ? « Il ne sait pas » — geste vague — « dans la forêt... ». D'ailleurs, que valent tous nos milreis pour ce vieil Indien, tremblant de fièvre, à cent kilomètres du plus proche magasin des blancs ? On se sent honteux d'arracher à ces hommes si dépourvus un petit outil dont la perte sera une irréparable diminution... (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 181)

Les difficultés de l'échange, ici, sont sensibles. D'une part les paroles de l'Indien, rapportées à la troisième personne — « il ne veut pas », « il ne sait pas » — rappellent la présence d'un interprète et l'impossibilité linguistique d'un échange direct. D'autre part, le refus, le « geste vague » donné en réponse à la question de l'ethnographe, montrent combien l'Indien demeure « indifférent » — combien il est difficile, pour l'ethnographe, de vaincre ce

que Pierre Clastres appelle la « sauvagerie » de l'Indien. Mais si l'échange verbal échoue, l'échange matériel, lui, n'est guère plus heureux : ni la pacotille offerte — « bagues, colliers et broches de verroteries » — ni l'argent proposé, représentant pourtant « une quantité de milreis en disproportion monstrueuse avec l'indigence de l'objet », n'intéressent l'Indien. Le troc et l'achat sont des formes d'échange fondées sur des équivalences : en échange de l'objet convoité, on propose un objet ou de l'argent d'une valeur équivalente — voire, comme ici, supérieure. Or, pour l'Indien, rien ne saurait être équivalent à « un petit outil dont la perte sera une irréparable diminution » : son objet est irremplaçable.

Et si, finalement, Lévi-Strauss obtient cet objet, l'échange n'en est pas moins un échec : en effet, l'ethnologue n'a pas le sentiment de troquer ni d'acheter l'objet convoité — quelle que soit par ailleurs la pacotille cédée ou l'argent versé — mais de l'« arracher » à son propriétaire : autrement dit, de l'extorquer. Aussi ne peut-il, au terme de l'échange, que se sentir « honteux », comme s'il venait de commettre un vol.

*Le vol.* Face aux difficultés du troc — et parfois même à son échec —, la tentation du vol — autre forme de l'échange — est grande.

D'une part, dans les récits d'exploration, il arrive souvent que les ethnographes se plaignent que les Indiens leur volent des objets. Ainsi Jean Fichter, le photographe de l'expédition Orénoque-Amazone, retrouve-t-il un jour, dans les affaires de Sanoma, l'Indien qui occupe les fonctions de chef cuisinier, « un morceau de carton de couleur, qui ressemble furieusement à un étui de pellicule photographique ».

[Jean] bondit de son hamac et un véritable interrogatoire s'ensuit, un interrogatoire muet à part les durs *Coneda !* du juge Fichter que reprend d'un air étonné, satisfait et intéressé à la fois l'accusé Sanoma. La cour le prie d'apporter tout son avoir personnel aux fins de vérifications. Celui-ci consiste en un petit sac rectangulaire taillé dans le bas d'un vieux pantalon, qu'il porte en bandoulière, au bout d'une corde à arc. L'accusé tend l'objet à Jean qui, le visage sévère, l'ouvre et en trie le contenu sur le comptoir du tribunal qui est une feuille de bananier posée à ses pieds. Le résultat de l'investigation est aussi surprenant qu'intéressant : après quelques feuilles de tabac vert apparaissent une boîte d'allumettes et une barre de bois gravée pour impression de peintures faciales, puis un guayuco rouge gagné au dernier portage et enfin un mystérieux petit paquet de papier de soie gros comme la moitié du poing et soigneusement saucissonné d'une liane. La liane et le papier de soie enlevés, apparaît un second emballage, celui-ci de feuille de bananier, puis un troisième. L'accusé suit les déballages successifs d'un air vivement intéressé. Mais Jean se dresse soudain sur ses pieds en rugissant :



— Le cochon ! dit-il, le sauvage ! Mon Ansko 57 et le pare-soleil de la caméra ! *Coneda amade ! Coneda !*  
— *Coneda ?* répète Sanoma.  
Jean nous regarde avec une telle mine de désespoir que nous éclatons de rire. Il finit par rire à son tour :  
— Il n'y a rien à faire, conclut-il en rangeant le pare-soleil, je les aime beaucoup, mais tout de même ! Tout ce qui brille ! Comme des pies !  
(GHEERBRANT, 1952 : 315)

Tout ce passage est une parodie de jugement. D'une part, les termes qui en désignent les acteurs — « le juge Fichter », « l'accusé Sanoma » — les éléments du décor — « le comptoir du tribunal » — ou encore l'action qui se joue — l'« interrogatoire », l'« investigation » — relèvent tous du lexique juridique ; Gheerbrant emploie même une formule consacrée pour évoquer l'ordre donné à Sanoma de présenter ses affaires : « la cour le prie d'apporter tout son avoir personnel aux fins de vérifications ». D'autre part, l'évocation de chaque « emballage », qui retarde la découverte du délit, dramatise la fouille en lui conférant le caractère d'une perquisition. La parodie naît alors d'un double décalage : d'une part, entre la noblesse des termes utilisés et la réalité rudimentaire des objets qu'ils désignent : « une feuille de bananier posée à ses pieds », « un petit sac rectangulaire taillé dans le bas d'un vieux pantalon » ; d'autre part, entre l'univers culturel dont ils sont originaires et celui auquel il s'applique : l'« air vivement intéressé » avec lequel l'Indien suit les gestes de son « juge », son étonnement, marqué par la répétition de « coneda » (qui veut dire « c'est mal »), tout cela montre qu'il observe avec intérêt un rituel étranger auquel il ne comprend rien. Le jugement, d'ailleurs, autant que le délit reproché, lui sont probablement incompréhensibles : les notions de propriété et de vol ne sont pas les mêmes pour les explorateurs et les Indiens.

Surtout, ce que révèle cette scène, c'est que les Indiens, pas plus que les explorateurs, n'attribuent forcément à l'échange une fin économique. En effet, ce que Sanoma s'est approprié, ce n'est pas un objet de traite tel que le « guayuco rouge gagné au dernier portage » : c'est l'« Ansko 57 » et « le pare-soleil de la caméra » qui, non seulement, ne sont pas destinés au troc, mais qui, de plus, ne sont d'aucune utilité dans l'univers de l'Indien. Ce sont, par contre, des objets qui appartiennent aux explorateurs et, sans doute, pour l'Indien, ces objets ont-ils la même valeur symbolique que, pour les ethnographes, les parures de plumes ou un ustensile de cuisine : l'appareil photo ou le pare-soleil sont, d'une certaine manière, des objets culturels.

D'autre part, quand les résistances de l'Indien ne permettent pas de sortir d'un échange bloqué, les ethnographes sont eux aussi tentés de voler les objets ou les informations que les Indiens refusent de leur vendre ou de leur céder par le troc. Tout objet ou toute information, d'ailleurs, n'est pas forcément accessible par le troc ou l'achat : il est en ainsi, par exemple, des noms propres chez les Nambikwara. Leur usage est interdit et, pour cette raison, ils ne sauraient être échangés ni vendus. Aussi Lévi-Strauss doit-il recourir à une ruse pour les obtenir sans le consentement des Indiens.

Un jour que je jouais avec un groupe d'enfants, une des fillettes fut frappée par une camarade ; elle vint se réfugier auprès de moi, et se mit, en grand mystère, à me murmurer quelque chose à l'oreille, que je ne compris pas et que je fus obligé de lui faire répéter à plusieurs reprises, si bien que l'adversaire découvrit le manège, et, manifestement furieuse, arriva à son tour pour livrer ce qui parut être un secret solennel : après quelques hésitations et questions, l'interprétation de l'incident ne laissa pas de doute. La première fillette était venue, par vengeance, me donner le nom de son ennemie, et quand celle-ci s'en aperçut, elle communiqua le nom de l'autre en représailles. À partir de ce moment, il fut très facile, bien que peu scrupuleux, d'exciter les enfants les uns contre les autres, et d'obtenir tous leurs noms. Après quoi, une petite complicité ainsi créée, ils me donnèrent, sans trop de difficulté, les noms des adultes. Lorsque ceux-ci comprirent nos conciliabules, les enfants furent réprimandés, et la source de mes informations tarie. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 326).

Ce qui n'est, tout d'abord, que la révélation accidentelle d'une information devient, par un stratagème « peu scrupuleux », le moyen systématique d'en obtenir de nouvelles. Ainsi, les enfants nambikwara font-ils doublement office d'informateurs — terme qui, comme le rappelle Philippe Descola, désigne « ces personnages troubles qui, dans les romans policiers ou d'espionnage, monnaient leurs confidences dans des endroits discrets » (DESCOLA, 1993 : 52) : non seulement parce qu'ils fournissent à l'ethnographe des informations, mais parce que les informations fournies sont de celles qu'on murmure « à l'oreille » et relèvent du « secret solennel ».

*Le don.* Dans le récit d'Alain Gheerbrant, certains échanges prennent un tour intermédiaire entre le vol et le troc. Lorsqu'ils rencontrent pour la première fois des Indiens guaharibos, son ami Pierre et lui sont tenus en joue par l'un d'eux, tandis qu'un autre s'approche des explorateurs pour établir le contact. Pierre allume alors une cigarette dont il fait cadeau à l'Indien. Par des gestes et des interjections (« Euh ! Euh ! ») qu'un interprète

aide à déchiffrer, l'Indien demande alors aux ethnographes de lui remettre « tout le paquet », puis la « boîte d'allumettes », et finalement leurs propres vêtements (des « pyjamas »). Sous la menace d'une flèche, les explorateurs remettent à l'Indien la totalité de ce qu'ils possèdent : l'opération — du moins en apparence — tient davantage de l'extorsion que du troc.

Mais la scène ne s'arrête pas là, et s'opère alors un renversement qui lui donne un tout autre sens :

Je lui passai ma veste, à mon tour, puis nous quittâmes nos pantalons. Le guerrier, de l'autre côté de la rivière, détendit son arc. Le parlementaire avait nos deux pantalons de pyjamas emmêlés sur la tête et continuait à rire comme un fou. Mais nous étions tout nus. Il devenait délirant de joie. Nous écartâmes les mains en signe d'impuissance : que pouvions-nous lui donner de plus ! Il eut l'air de comprendre. Alors ce fut le moment de renverser la situation et nous nous y employâmes énergiquement, Pierre et moi. Nous nous penchâmes vers la pirogue en hurlant :

— Euh ! Euh !

L'homme se pencha, ramassa son arc et nous le tendit docilement :

— Euh ! Euh ! répétions-nous.

Il nous tendit ses trois flèches : la flèche de guerre, à pointe de bambou, la flèche de grande chasse, qui n'est qu'une seconde flèche de guerre et la flèche de petite chasse, à pointe d'os.

— Euh ! Euh !

Il leva tristement le bras : il ne lui restait plus rien, en dehors de nos pyjamas... (GHEERBRANT, 1952 : 211-212)

Il semble qu'on assiste ici à une scène symétrique de la précédente, dans laquelle les rôles sont inversés : cette fois-ci, ce sont les explorateurs qui expriment leurs demandes, en les appuyant des mêmes gestes et des mêmes interjections, et c'est l'Indien qui s'exécute. Ainsi, l'équilibre se rétablit en les deux groupes : de même que les explorateurs ont cédé à l'Indien tout ce qu'ils possédaient, de même, l'Indien leur remet tout ce qu'il détient. Et la précision ethnographique avec laquelle Alain Gheerbrant identifie chacune des flèches (« flèche de guerre, à pointe de bambou », « flèche de grande chasse », « flèche de petite chasse, à pointe d'os »), indiquant non seulement la matière mais aussi l'usage, dit assez la valeur culturelle et scientifique que les explorateurs attachent à ces objets. « Aux mains écartées en signe d'impuissance », par lesquelles les explorateurs signifiaient qu'ils n'avaient plus rien à donner, l'Indien répond alors en levant « tristement le bras ». Et la scène qui avait commencé à la manière d'une extorsion, se transforme en un échange équilibré, où chaque groupe s'est approprié toutes les affaires de l'autre.

Mais le véritable but de l'échange, ici, n'est pas tellement l'acquisition d'objets, même culturels. Tout au long de l'opération, en effet, l'Indien hésite entre le rire et la colère : « Il trépidait de plus belle. Il riait à grands éclats ». Juste avant que les explorateurs ne saisissent sa dernière demande, les voyant hésiter, l'Indien devient « furieux » ; mais, une fois sa demande comprise et satisfaite, « la colère disparut immédiatement » et « il se remit à rire ». Cette oscillation dans l'humeur de l'Indien traduit sa perception hésitante des deux explorateurs : tantôt amis, quand ils donnent ; tantôt ennemis, quand ils hésitent. Et si, quand les deux explorateurs ont donné tout ce qu'ils avaient, l'Indien continue « à rire comme un fou », ce n'est pas pour exprimer la satisfaction d'un vainqueur sur ses ennemis : mais c'est que les explorateurs, par leur complet dépouillement, ont démontré qu'ils étaient résolument des amis.

Or, c'est bien là le principal but de cet échange : déterminer la nature d'une relation. Accepter de donner signifie l'amitié ; refuser, l'hostilité. Et, dans notre scène, l'entente conclue se traduit par la levée des entraves qui, jusqu'alors, semblaient gêner la communication : en effet, quand les explorateurs écartent les mains « en signe d'impuissance », l'Indien a « l'air de comprendre » ; puis, quand ils lui demandent ses objets, il s'exécute sans hésitation. Or, si l'Indien remet, à son tour, tout ce qu'il possède, ce n'est pas parce qu'il cède à une menace : les explorateurs ne pointent sur lui aucune arme. C'est plutôt parce qu'il confirme une alliance, en rétribuant le don reçu par un don équivalent : lui aussi se dépouille entièrement.

Il semble d'ailleurs que cette scène illustre les règles étudiées par Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, et que la réaction de l'Indien témoigne, plus particulièrement, de *l'obligation de rendre un présent reçu*.

Des différentes formes d'échanges, le don est probablement l'une des plus anciennes et des plus répandues. C'est ce que montre Marcel Mauss par des exemples pris à travers le temps et la géographie. Dans cette forme d'échange, trois obligations s'articulent : l'obligation de donner, celle de recevoir et celle, sur laquelle porte plus particulièrement l'Essai sur le don, de rendre ce qui a été donné. Elle assure entre deux groupes une circulation de biens qui peuvent prendre des formes très diverses, puisqu'on peut donner des vivres, des

objets, mais aussi des personnes — dans le cas d'un mariage, par exemple — un service ou une invitation.

Pour justifier les deux premières obligations, Mauss explique que « refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre ; c'est refuser l'alliance et la communion » (MAUSS, 1925 : 88-89). Aussi, contrairement au troc ou au vol, on ne vise pas dans le don l'obtention d'un objet convoité : faire un don, ce n'est pas proposer d'échanger deux objets équivalents, c'est proposer une alliance ; recevoir un don, c'est alors accepter l'alliance proposée, et le refuser, c'est manifester son hostilité.

La troisième obligation, qui porte sur la nécessité de rendre l'objet reçu (qu'on rende effectivement le même objet, ou qu'on fasse don d'un autre en retour), Mauss l'explique tout d'abord par un exemple maori : à Samoa, on pense que toute propriété est comme une partie de son propriétaire. Aussi, donner un bien revient-il à donner une partie de soi-même.

On comprend clairement et logiquement, dans ce système d'idées, qu'il faille rendre à autrui ce qui est en réalité parcelle de sa substance ; car accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son essence spirituelle, de son âme ; la conservation de cette chose serait dangereuse et mortelle et cela non pas simplement parce qu'elle serait illicite, mais aussi parce que cette chose qui vient de la personne, non seulement moralement, mais physiquement et spirituellement, cette essence, cette nourriture, ces biens, meubles ou immeubles, ces femmes ou ces descendants, ces rites ou ces communions, donnent prise magique et religieuse sur vous. Enfin, cette chose donnée n'est pas une chose inerte. Animée, souvent individualisée, elle tend à rentrer à ce que Hertz appelait son « foyer d'origine » ou à produire, pour le clan et le sol dont elle est issue, un équivalent qui la remplace. (MAUSS, 1925 : 86-87)

Dans le don, on offre une « parcelle de sa substance », une partie de soi-même. Aussi, celui qui le reçoit ne peut-il le conserver : il faut le rendre, sous la forme d'un autre don.

La scène précédemment étudiée semble bien illustrer cette logique du don : en donnant tout ce qu'ils avaient sur eux, Alain et son ami Pierre ont répondu à l'obligation de donner, et manifesté par là leur désir d'une alliance. Ce geste non seulement rassure les Indiens (d'où l'arc baissé), mais les place dans l'obligation de rendre en retour (d'où la remise des flèches).

Une autre scène<sup>2</sup> d'Orénoque-Amazonie exprime encore mieux le cercle vertueux du don. Les explorateurs se rendent dans un village piaroas pour assister à la grande fête que ces

---

<sup>2</sup> On peut lire cette scène en annexe : 2.2. *Rencontre avec des Indiens piaroas.*

Indiens, au mois de septembre, organisent quand commence la décrue du fleuve : c'est le signe, pour eux, que débute une nouvelle année. Alain Gheerbrant espère en particulier pouvoir enregistrer leur musique ; et, d'ailleurs, quand leur pirogue approche du village, les explorateurs entendent « une très étrange musique : c'étaient de longs sons pleins de brouillard, que scandait un rythme monotone » (GHEERBRANT, 1952 : 111).

Il est intéressant de souligner, ici, l'originalité du premier contact : l'ouïe précède la vue. C'est un des écarts que relève Jean Rousset par rapport au schéma traditionnel de la scène de rencontre, et qu'il nomme « la vision retardée » (ROUSSET, 1982 : 171). L'effet, dont les manifestations se feront plus évidentes quand la musique sera perçue avec plus d'intensité, ne se produit donc pas, ici, à *première vue*, mais à *première écoute*. Cependant, dès que leurs guides annoncent, de loin, l'arrivée des visiteurs — la rencontre est ici provoquée —, la musique cesse.

À son arrivée, Alain Gheerbrant remet à Mario, le chef du village, une lettre officielle et un cadeau pour sa femme : « trois coupes de cotonnades bariolées ».

J'attendais qu'il me dise merci que la toile avait déjà disparu ainsi que tout un groupe de femmes, celle de Mario en tête. Les paroles des frères Solano me revinrent à la mémoire : pour un Indien, un cadeau n'est pas un cadeau, mais le paiement de quelque service oublié — dans ce cas, pourquoi remercier ! (GHEERBRANT, 1952 : 114)

Ni les recommandations du gouvernement colombien, ni le cadeau offert ne produisent l'effet escompté : le chef ne refuse pas la cotonnade — ce serait un signe d'hostilité — mais ne semble pas pour autant disposé à offrir quoi que ce soit en retour, comme si, au lieu d'en faire le débiteur des explorateurs, le cadeau venait en fait combler une dette contractée antérieurement par ces derniers. Aussi, ce premier cadeau n'est-il pas vraiment perçu comme un don, puisque, même si le chef obéit à l'obligation d'accepter, il n'éprouve pas l'obligation de rendre, ni même de « remercier » verbalement.

Et quand Alain Gheerbrant l'interroge sur la fête et la musique entendue de loin, dans l'espoir d'être rétribué par des informations, le chef nie tout bonnement qu'une quelconque fête ait lieu en ce moment au village.

Nous ne cessons d'interroger Mario sur la fête des Piaroas et sur cette étrange musique que nous avons entendue du fond de la lagune. Il riait, esquivait, biaisait plus nous le pressions de questions et, de temps à autre,

traduisait rapidement quelques phrases aux autres hommes qui reprenaient son rire, tous en chœur, en nous examinant, cependant, avec une croissante curiosité. (GHEERBRANT, 1952 : 115)

Les Indiens n'opposent pas à l'explorateur, comme on a pu le voir ailleurs, une résistance pleine d'indifférence : au contraire, ils éprouvent envers leurs visiteurs une « croissante curiosité », signe que l'effet est réciproque ; néanmoins leur amabilité et leur gaieté n'en sont pas moins des formes d'esquives, des façons de biaiser : les questions demeurent sans réponses. On ne saurait dire que l'échange est bloqué, ni trompeur : il est plutôt voilé. D'ailleurs, Alain Gheerbrant, pour éviter le blocage, cesse bientôt de formuler directement sa demande et, plutôt que d'interroger le chef piaroa sur leur fête, lui parle des Blancs qui « possèdent nombre de musiques », avant de ramener la conversation, insensiblement, vers « d'autres musiques » et « des instruments de bois ou d'os que l'on fabrique dans les forêts, dans toutes les forêts du monde ». De son côté, le chef Indien, plutôt que de refuser, joue « à n'écouter que d'une oreille », se retirant « sans cesse derrière ses petits rires ». Cependant même si chacun fait mine de parler d'autre chose, ou de ne pas comprendre de quoi l'on parle, Alain Gheerbrant sait très bien que l'implicite du discours est parfaitement entendu : ni le chef, « ni les autres hommes présents ne perdaient en fait aucun mot de ce que je disais » (GHEERBRANT, 1952 : 116).

Il faut un cadeau d'une autre nature pour entraîner l'échange sur une autre voie, et que l'un des explorateurs, Pierre, ait l'idée de faire entendre aux Indiens, « au maximum de puissance », « une symphonie de Mozart<sup>3</sup> ».

Les Indiens se turent tous à la fois. La stupeur les paralysait. On entendit des bruits de pas pressés au dehors. La natte fermant notre porte se souleva et de nouveaux hommes vinrent silencieusement s'immobiliser auprès des précédents, le visage tendu vers la machine. Toute la population mâle devait maintenant être rassemblée dans notre case. Ce n'était point tant la machine qui les terrifiait, que Mozart. (GHEERBRANT, 1952 : 116)

Ce n'est pas la « machine » qui impressionne les Indiens : ils ont déjà vu, dans une bourgade toute proche, des juke-box. C'est la musique qu'elle produit : c'est Mozart. L'effet sur les Indiens est visible : non seulement l'arrivée sous la case de « toute la population

---

<sup>3</sup> Il s'agit de la *Symphonie n° 26 en mi bémol*, K. 184, précise Alain Gheerbrant dans une note de 1992.

mâle » dit assez leur curiosité, mais tant la « stupeur » paralysante, que les visages tendus ou la terreur affichée témoignent de leur fascination.

Quand les Indiens se retirent un à un de la case, on pourrait croire que la rencontre va en rester là. Les explorateurs traversent un moment de doute et même, d'inquiétude : ils ne savent si l'échange est interrompu ou s'il va mal tourner. Cependant, Mozart a fait sauter les réticences des Indiens et permet alors d'inaugurer une autre forme de rapport. Aussi, au bout de quelque temps, les Indiens reviennent-ils, précédés du « même mugissement de trompe » que les explorateurs avaient entendu en approchant du village.

Qui aurait reconnu parmi eux nos visiteurs de tout à l'heure ? Ils avaient quitté leur chemise et leurs dos ruisselants de sueur brillaient autant que leurs yeux allumés de joie. Ils tenaient dans les mains une profusion de trompes et de flûtes où ils soufflaient de toutes leurs forces tout en marchant. Ils n'arrêtèrent pas en pénétrant dans notre case. Ils se mirent à tourner en rond, le long des murs de palmes, l'un derrière l'autre, soufflant et chantant. Mario venait en dernier et, à voir le mélange de stupeur et de saisissement dont étaient empreints nos regards, il paraissait encore plus heureux que ses hommes ; notre tour était venu de rester muets et immobiles, notre tour était venu d'admirer une musique inconnue. (GHEERBRANT, 1952 : 117)

De nouveau, Alain Gheerbrant compose deux scènes symétriques, dans lesquelles les Indiens et les explorateurs échangent leurs rôles. Chaque groupe propose une musique à l'autre ; chaque groupe éprouve à l'écouter la même émotion : à la « stupeur » des Indiens, quand ils écoutaient Mozart, faite de mutisme et d'immobilité, correspond ici la « stupeur » et le « saisissement » des explorateurs, eux-mêmes « muets et immobiles ». Dans l'aphasie et la paralysie qui gagnent, alternativement, les auditeurs, on reconnaît aisément les manifestations physiques de l'effet, caractéristiques de ce que Rousset appelle la fascination.

Ce n'est donc pas la vue, mais bien l'ouïe qui, ici, provoque l'effet, dans une scène qui, depuis le début, est marquée par les sensations sonores : seulement, quand les explorateurs entendent pour la première fois la musique, ils sont trop loin et l'effet, en quelque sorte, est trop atténué, pour qu'ils en éprouvent toutes les manifestations. Dans la case, au contraire, l'intensité des sons est à son degré le plus élevé : Pierre fait écouter Mozart « au maximum de puissance », les Indiens soufflent « de toutes leurs forces ». Et l'intensité des manifestations est à la hauteur du volume des musiques. Or ces manifestations sont parfaitement interprétées, témoignant d'un échange réussi, puisque Mario, à les « voir » dans les « regards » des



explorateurs, « paraissait encore plus heureux que ses hommes », éprouvant lui-même un bonheur non moins visible et facile à déchiffrer.

Que s'est-il passé, qui pousse finalement Mario, le chef du village, à offrir aux explorateurs ce qu'ils étaient venus chercher ? Sans doute la logique du don mise en lumière par Marcel Mauss. Car les explorateurs ont fait ici un véritable don : ils n'ont pas proposé un de ces objets de traite auxquels les Indiens sont habitués — comme cette première « cotonnade » remise à la femme du chef et qui n'obtient aucune rétribution — mais, même s'il s'agit d'un bien immatériel, ils ont offert une chose nouvelle et qui correspond à ce que leur civilisation peut produire de meilleur : une symphonie de Mozart. D'ailleurs, ce qui frappe les auditeurs, dans la symphonie Mozart ou dans la mélodie piaroa, c'est avant tout leur caractère étranger : c'est qu'il s'agisse d'une « musique inconnue », d'une musique proprement inouïe. En cela les explorateurs ont bien donné aux Indiens une partie d'eux-mêmes — ou, pour reprendre les termes de Marcel Mauss, une partie de leur « substance ». Ils ont aussi fait le premier pas et, au lieu de chercher à satisfaire leur curiosité, ont préféré satisfaire celle des Indiens.

Surtout, ils n'ont rien demandé en échange : ils ont proposé une alliance et ont attendu. Aussi n'est-ce pas un troc, mais bien un don. Les Indiens ont reçu ce don et, en retour, parce qu'on ne leur a rien demandé, ont offert eux aussi ce qu'ils avaient de meilleur. Et, autant la réciprocité des deux scènes, que le bonheur de Mario — non plus cette façade aimable qui faisait écran, mais cette joie débordante, généreuse, qui le fait paraître « encore plus heureux que ses hommes » — dit assez la réussite de l'échange.

Le scellement d'une alliance par le don réciproque des musiques permet alors d'aller vers la troisième étape de la rencontre, le *franchissement*.

Lorsque le concert fut achevé, quelque deux heures plus tard, nous fîmes entendre aux Indiens les enregistrements que nous venions de faire. Puis les musiciens se retirèrent et nous restâmes seuls avec Mario. Il était fier et touché. Il devint plus loquace. Il reconnut qu'en effet c'était la fête des Piaroas et nous dit qu'en plus de la musique il y avait des masques — qu'il appela les tigres — et que tout cela se passait en haut du village, entre la grande et la petite case qui se font face, de part et d'autre de la place centrale. Puis il se retira et nous laissa dormir. (GHEERBRANT, 1952 : 118)

Non seulement l'échange n'est plus voilé, puisque le chef devient plus loquace, mais surtout, les dons réciproques — les explorateurs rendent d'ailleurs aux Indiens leur musique

en leur faisant écouter « les enregistrements » — permettent aux explorateurs d'intégrer la fête des Piaroas, et d'entrer dans les secrets de leur société.

\*

Ainsi, l'échange, dans la scène de premier contact, comme dans la scène de rencontre, relève rarement, à quelques notables exceptions près, de l'échange heureux ou voilé. En général, l'explorateur fait plutôt l'expérience des difficultés de l'échange, que celui-ci soit bloqué — l'Indien opposant à la curiosité de l'explorateur sa « sauvagerie » — ou qu'il soit « trompeur » : faute d'une langue commune, l'interprétation des gestes est souvent erronée, en raison du doute qui plane sur les intentions de chacun, l'explorateur autant que l'Indien, craignant que l'autre ne soit animé d'intentions hostiles.

L'originalité de l'échange, dans la scène de premier contact, tient en fait au recours à ses formes matérielles : s'il vise souvent, dans le troc ou le vol, à s'approprier un objet convoité — pour sa valeur marchande ou culturelle, du côté de l'explorateur ; pour sa rareté ou son utilité, du côté de l'Indien — il exprime surtout un désir d'alliance, quand il prend la forme du don : en effet, donner, c'est offrir son amitié, et recevoir, c'est non seulement l'accepter mais, en vertu de l'obligation de rendre un présent reçu, engager la relation dans un cercle vertueux qui permettra de rejouer et raviver, par une série de dons réciproques, le premier geste d'alliance.

Surtout, ce que révèle l'échange matériel, outre ce désir d'alliance, c'est un désir de possession au sens érotique du terme. En effet, les objets convoités entretiennent avec leurs propriétaires une relation métonymique. Se saisir de ces objets, c'est alors se saisir de leur propriétaire, surtout quand leur contenu — par exemple, les « noms » secrets nambikwara, substituts des Nambikwara eux-mêmes — montre qu'en cherchant à s'emparer d'un savoir que seuls les Indiens détiennent, l'ethnographe veut s'approprier non pas les biens des Indiens, mais les Indiens eux-mêmes.

## 5. Le franchissement

Dans la scène de rencontre, le franchissement, troisième et dernière étape, c'est « l'annulation de la distance qui est, par définition, toujours interposée » (ROUSSET, 1984 : 45). La position des protagonistes, au début de la rencontre, est ici déterminante, puisqu'elle permet de mesurer la distance qui les sépare et qu'ils devront parcourir. Si l'effet donne l'impulsion qui pousse deux amants l'un vers l'autre — même si, au début, ce même effet peut se traduire une paralysie — et l'échange marque un premier contact verbal — ou non verbal — plus ou moins immédiat, plus ou moins entravé, le franchissement est donc un contact physique.

Puisqu'il n'est rien d'autre que l'annulation de la distance qui, par la nature des choses, sépare à l'origine les protagonistes, il est logique que cette action plus ou moins scandaleuse soit ou bien remise à plus tard, en quoi elle ne nous concerne plus, ou bien reléguée en fin de séquence, à moins qu'elle ne soit traitée de façon atténuée, symbolique ou détournée. (ROUSSET, 1984 : 129)

Dans la scène de rencontre, le franchissement relève donc de l'annulation d'une distance mesurable dans l'espace : les amants, finalement, se rejoignent, se touchent, s'unissent. S'agissant d'une action « plus ou moins scandaleuse », ce contact peut néanmoins se présenter sous des formes symboliques plus acceptables. « Contact physique, symbolique ou parlé, les modalités sont donc multiples » (ROUSSET, 1984 : 46).

Dans la scène de premier contact, c'est d'ailleurs sous sa forme « atténuée, symbolique ou détournée » que le franchissement se donne le plus souvent. Bien sûr, il pourrait, comme dans la relation amoureuse, s'exprimer de manière plus franche dans l'union sexuelle des corps. Cependant, les explorateurs que nous avons étudiés se montrent discrets sur leur sexualité pendant leurs séjours parmi les Indiens. Ou, quand ils en parlent, c'est pour confesser, comme Alain Gheerbrant, leur abstinence.

L'expédition Orénoque-Amazone allait commencer. Pendant un an et demi, j'y demeurai d'une chasteté totale, en dépit des invites que me firent, quelquefois, des femmes des tribus. Je savais que si j'y avais répondu et que je sois ensuite parti, comme je devais le faire, j'aurais laissé derrière moi une exclue, qui en fin de compte, rejetée par son milieu, aurait fini en épave dans

quelque petit port d'Amazonie. Je n'ai aimé d'Indienne, dans le monde des tribus, qu'en rêve, et ce fut mieux ainsi. (GHEERBRANT, 1995 : 100-101)

De plus, comme nous l'avons vu depuis le début de cette étude, même si les explorateurs ne cachent pas leur émoi devant la beauté des Indiennes, l'attrait qu'ils éprouvent est en fait bien plus large : il ne se limite pas à un sexe, ni même à un individu. Il embrasse toute une culture.

Dans la scène de premier contact, tout d'abord, nous verrons que le franchissement s'effectue, comme dans la rencontre amoureuse, par l'abolition d'une distance. Cependant, la distance qui sépare l'explorateur de l'Indien n'est pas seulement physique : si une rivière, une clairière peuvent s'interposer, qui doivent être franchies, la distance est surtout culturelle. Ce qui provoque l'effet, et suscite l'échange — les différences — est aussi ce qui creuse un fossé. Ce qui incite au rapprochement est en même temps ce qui éloigne. L'étrangeté est ce qui pousse vers l'autre et ce qui, en même temps, tient à distance.

Puis, une fois ce *rapprochement* effectué, nous verrons que l'union peut s'exprimer à travers un *contact physique* — sans pour autant être sexuel — ou par *l'appropriation* d'objets symboliques permettant une possession de l'autre, comme ses vêtements ou sa nourriture.

## 5.1. Le rapprochement

Le sentiment d'une distance — et pas seulement d'une distance métrique — séparant les explorateurs des Indiens, est très sensible dans la première rencontre<sup>4</sup> d'Alain Gheerbrant avec des Indiens guahibos.

L'apparence de ces derniers — « pieds nus, vieux pantalon, vieille chemise sans couleur, un chapeau mou surmontant le tout » — est décrite succinctement, car elle correspond trop aux « silhouettes classiques du llano », les plaines colombiennes, pour mériter l'attention de l'explorateur. L'effet, nous l'avons vu, n'intervient qu'au moment où deux de ces Indiens, en redressant la tête, révèlent un détail qui ne correspond pas à cette

---

<sup>4</sup> On peut lire cette scène en annexe : 2.1. Rencontre avec les Indiens guahibos

silhouette : des « visages ruisselant de peinture rouge pareille à des balafres sanglantes » (GHEERBRANT, 1952 : 94). Les Guahibos, explique Gheerbrant, sont d'un « type intermédiaire entre les civilisés et les sauvages » : la peinture rouge des visages est le seul détail visible qui les rattache aux « sauvages », et c'est celui sur lequel, dans toute la scène, Gheerbrant revient avec insistance. Du côté des Indiens, la curiosité n'est pas moins grande, manifestant la réciprocité de l'effet : « ils restent à distance, n'échangeant que quelques paroles furtives, dans leur langue, sans cesser de nous observer » (GHEERBRANT, 1952 : 95-96).

L'échange prend vite la forme matérielle du troc. Il s'agit, tout d'abord, pour les explorateurs, d'acquérir de la nourriture contre de la pacotille : « une poule et quelques œufs », contre lesquels les Indiens exigent « une pièce de cotonnade — soit environ dix fois ce que vaut la poule seule ». « Tout marché, avec les Indiens », explique alors Alain Gheerbrant, « doit se faire patiemment, en prenant son temps » (GHEERBRANT, 1952 : 95). Mais très vite l'échange s'équilibre et contre « trois œufs », les Indiens ne demandent plus que « dix cigarettes ».

Tout le temps que dure l'échange, le doute plane sur la nature de la relation : les Guahibos ont la réputation d'être dangereux. Ils sont du « type », précise l'auteur au début de la scène, « qui inquiétait le plus nos hôtes de Carimagua » ; et, quand les explorateurs invitent les Indiens à les suivre jusqu'à leur bateau pour récupérer les cigarettes promises, voyant l'un d'eux saisir « une grande lance de bois sombre, et un autre un arc et trois flèches », Alain Gheerbrant traduit son inquiétude par une interrogation sans réponse : « N'y a-t-il pas encore un traquenard à l'arrière ? ». Pourtant, tout au long de l'échange, les Indiens rient beaucoup : ils rient de la maladresse des explorateurs — « première chose qui nous rapproche un peu des Indiens » (GHEERBRANT, 1952 : 97) ; ils rient de l'effroi provoqué par leurs visages peints, et cela « rassure » (GHEERBRANT, 1952 : 98). Ainsi, comme il a déjà été remarqué, la rencontre oscille-t-elle sans arrêt entre inquiétude et complicité.

Mais l'échange se poursuit — près du bateau, de nouveau, « trois œufs » sont troqués contre des « cigarettes » ; cependant, son véritable objectif change, ou du moins se révèle : il ne s'agit plus tellement d'acquérir des vivres ni des objets, mais bien de sceller une alliance. On passe alors du troc au don. Et quand, finalement, circulent entre toutes les personnes présentes, membres de l'expédition *et* Indiens, « une marmite de chocolat », celle-ci passe

« de bouche en bouche, comme un calumet de la paix » (GHEERBRANT, 1952 : 99). Ce contact entre bouches, qui se fait par l'intermédiaire de la « marmite », relève déjà du franchissement.

D'ailleurs, la distance entre les deux groupes en présence a, tout au long de la scène, évolué. Tout d'abord, dans la case des Indiens, elle a paru augmenter.

Un vide énorme grandit peu à peu dans ces quatre mètres qui séparent nos deux groupes et nos deux conversations, c'est le vide même qui sépare nos deux langues, et les deux mondes qu'elles représentent, le vide même que nous sommes venus pour enjamber. Il se creuse chaque instant davantage, comme un fossé qui irait s'élargissant. (GHEERBRANT, 1952 : 96)

Qu'un « vide énorme » puisse tenir dans « quatre mètres » montre bien que, dans la scène de premier contact, même si la position des protagonistes dans l'espace est déterminante, la distance qui les sépare n'est pas seulement spatiale : elle est culturelle. C'est la distance qui sépare deux « langues », deux « mondes ». C'est cette distance que l'échange vise à réduire et, finalement, à permettre d'« enjamber ».

C'est cette distance, de nouveau traduite par les termes « fossé » et « vide », que l'échange, avant même que ne circule la « marmite de chocolat », finit par annuler. Mais alors, les deux groupes ont changé d'espace : ils ont quitté la case pour se rendre au bateau.

Bientôt tout le monde fume, tandis que nous faisons griller quelques morceaux de vache sur notre réchaud à alcool. Les Indiens surveillent nos moindres gestes et les commentent entre eux à mi-voix, puis de plus en plus fort, et enfin rient tous en chœur de telle ou telle chose étrange qu'ils nous voient faire. Leurs yeux sont dilatés dans l'ombre, tout ouverts vers le monde nouveau dont nous leur donnons le spectacle. Ils s'amusent, s'enhardissent, se rapprochent. La confiance naît. Il semble que le fossé qui tout à l'heure allait chaque minute s'élargissant, maintenant au contraire rapproche peu à peu ses bords. Une folle envie nous prend d'accélérer ce mouvement, de combler d'une fois et définitivement ce vide. Mon regard s'arrête sur un de ces hommes, je crois lire en lui le même désir de rapprochement qui m'habite. Il est superbement peint de grands traits verticaux qui donnent à son visage un air de fauve. C'est lui qui a décroché une lance tout à l'heure du toit de la case. Il la tient droite devant lui. Je vais à une caisse et sors un petit miroir de notre belle pacotille neuve. J'indique sa lance du doigt :

— Tu me l'échanges ?

L'homme hoche vivement la tête et me tend sa lance tandis que je lui passe le miroir. Tout le monde rit joyeusement et moi aussi, car je ressens soudain un plaisir oublié depuis les bancs de la petite école, lorsque je convoitais un sac de billes, ou un porte-plume en os contenant la vue de la tour Eiffel. (GHEERBRANT, 1952 : 98-99)

Les cigarettes, que « tout le monde » fume, puis les « morceaux de vache », que tout le monde va manger, montrent que l'échange est passé du troc au partage, et qu'il a atteint le véritable but recherché : « la confiance ». L'inquiétude s'efface, le rire l'emporte, et « tout le monde », à la fin du passage, « rit joyeusement ». Aussi, la distance s'amenuise-t-elle : « le fossé [...] rapproche peu à peu ses bords ». Plus rien ne trouble la communication, qui passe entièrement par les regards : l'explorateur et l'Indien sont animés d'une même volonté lisible dans leurs yeux. Or, à cet instant, le visage rouge qui avait pu susciter de l'effroi — on aurait dit des « balafres sanglantes » ou encore « du sang plein la figure » — suscite au contraire de l'admiration et de l'attrait : « il est superbement peint de grands traits verticaux qui donnent à son visage un air de fauve ». L'Indien exerce sur l'explorateur une séduction qui est réciproque. Toute la scène est d'ailleurs teintée de désir : « mon regard s'arrête sur un de ces hommes, je crois lire en lui le même désir de rapprochement qui m'habite ».

Aussi, l'échange qui suit se distingue-t-il des autres : la « lance », en effet, est éminemment symbolique. D'une part, bien sûr, c'est un de ces objets culturels que l'ethnographe convoite ; c'est aussi l'arme qui, auparavant, avait éveillé la crainte et qui, remise en les mains de l'explorateur, signifie l'effacement de toute menace. Mais c'est surtout un substitut de l'Indien lui-même. Jean Rousset dit très bien que « l'action scandaleuse » supposée par le franchissement, peut être « traitée de façon atténuée, symbolique ou détournée » (ROUSSET, 1984 : 129). Qu'on pense par exemple, à la célèbre scène où, dans La Princesse de Clèves, l'héroïne exprime son désir impossible d'une union avec de Nemours en tenant, sous le regard indiscret de celui-ci, la canne appartenant à son amant auquel elle noue un de ses rubans roses. La lance de l'Indien, que l'explorateur demande et que l'Indien cède, matérialise une union qui ne peut s'exprimer charnellement et trouve un dérivatif dans un objet symbolique. Et le « plaisir » qu'en retire Gheerbrant, par son caractère enfantin et primitif — « un plaisir oublié depuis les bancs de la petite école » — dit assez qu'il ne s'agit pas seulement d'une simple satisfaction d'ethnographe ayant obtenu un objet culturel.

## 5.2. Le contact physique

Dans d'autres scènes, le franchissement s'exprime par un véritable contact physique qui peut entraîner une gêne. Ce sont généralement les Indiens qui touchent l'explorateur, car visiblement, pour parler en termes de *proxémie*, leur zone de contact social — la distance avec laquelle on entretient une relation avec un inconnu — semble si réduite qu'elle n'interdit pas de toucher son interlocuteur.

Reprenons la première scène d'un contact entre Alain Gheerbrant et les Indiens guaharibos. Nous en avons étudié tout d'abord l'effet : fasciné par l'étrangeté des deux explorateurs, un des Indiens s'en rapproche, pendant que l'autre, à distance, les tient en joue. L'échange, comme nous l'avons vu, aboutit au dépouillement réciproque des explorateurs et de l'Indien : ce don mutuel marque la réussite du rapprochement et scelle même une alliance.

Néanmoins, il n'y a pas de franchissement à ce moment-là du récit : l'Indien fait comprendre aux explorateurs son intention de revenir, le lendemain, avec d'autres membres de sa tribu. La dernière étape de la rencontre est donc légèrement différée : elle est séparée des deux autres par une nuit que les explorateurs passent dans l'angoisse, repris par leurs doutes sur les véritables intentions des Indiens.

Le lendemain, Alain Gheerbrant et son ami, perchés sur un arbre, voient débarquer dans leur campement une pirogue « si pleine de gens qu'elle faillit chavirer »<sup>5</sup>.

Un gnome aux cheveux crépus bondit de l'arrière et, marchant à quatre pattes sur les têtes et les épaules des autres, arriva à la branche et s'y hissa. Il n'avait pour tout vêtement qu'un bouquet de plumes noires sur le bras gauche et une mince liane autour des reins, à laquelle son membre relevé était attaché. Il grognait, riait, criait, sautait. Il nous attrapa l'un après l'autre par la barbe, tirant à pleines mains pour voir si ça tenait bien, tout en poussant de grands « Oh ! » admiratifs. Il avait quatre poils au menton, chose très rare chez les Indiens, nous en profitâmes pour lui rendre la politesse. (GHEERBRANT, 1952 : 215-216)

On reconnaît dans ce passage les éléments que nous avons déjà identifiés dans d'autres portraits : l'accent est mis, comme on peut s'y attendre, sur les différences. La nudité du sorcier, puis ses ornements qui, aux yeux des explorateurs, la réduisent à peine. On reconnaît aussi les manifestations de l'effet : non pas la fascination qui paralyse et rend muet, mais son contraire, la commotion, que l'accumulation des verbes rend plus sensible, comme si le chef « grognait, riait, criait, sautait » non pas successivement, mais simultanément.

---

<sup>5</sup> On peut lire cette scène en annexe : 2.4. *Deuxième rencontre avec des Indiens guaharibos*.



Puis, d'autant plus frappant qu'il n'y a pas d'échange — mais il a déjà eu lieu la veille — se produit le franchissement : marqué par son intensité — le chef « tire à pleine main » sur les barbes des explorateurs — et par sa réciprocité — les explorateurs, eux aussi, tirent sur les « poils du menton » de l'Indien. La rencontre aboutit donc au contact physique. Il ne s'agit pas, bien sûr, comme il peut arriver dans la rencontre amoureuse, d'une relation charnelle. Néanmoins, l'insistance du portrait sur la nudité de l'Indien et, plus particulièrement, sur son « membre relevé » attribue de manière symbolique une dimension sexuelle à la scène ; et les « Oh ! » de satisfaction qu'il pousse en tirant sur la barbe des explorateurs n'est pas sans évoquer un cri de jouissance.

De plus, quand il trace le portrait des femmes qui accompagnent la délégation guaharibo, Alain Gheerbrant insiste encore sur leur nudité, et sur l'incapacité des ornements à cacher leur sexe :

les jeunes arboraient coquettement une petite frange de coton ocre en travers du pubis qui ne faisait guère que souligner ce qu'elles voulaient peut-être masquer. Leur costume se complétait de grosses boules de duvet blanc au bas des oreilles et d'une petite baguette en travers du nez. (GHEERBRANT, 1952 : 216)

Juste après cette description, il semble un instant qu'on revienne à l'étape de l'échange. En effet, les femmes ont apporté des hottes vides qu'elles commencent à remplir ; les explorateurs, pour ne pas épuiser leur réserve d'objets de traite, et pour ramener l'échange vers une forme plus proche du troc ou du don, comme la veille, prennent en retour des objets appartenant aux Indiens : « je remis notre marmite d'aluminium au sorcier, mais je pris son sac et ses flèches à un guerrier ». Or, cette opération prend une coloration plus sensuelle quand, « à une jeune personne qui pressait sur son cœur une coupe de cotonnade », il enlève « délicatement ses boules de plumes blanches » : le contact physique, en effet, relève plutôt du franchissement, d'autant plus que le geste de l'explorateur est aussi délicat qu'une caresse, et que ces deux pendentifs, avec « la petite frange de coton ocre » et la « petite baguette en travers du nez », composant tout le « costume » de cette Indienne, il la met littéralement à nue.

Enfin, malgré tout, la pacotille des explorateurs s'épuise ; ces derniers sentant néanmoins la nécessité de poursuivre l'échange, quoique de façon moins matérielle, entreprennent alors d'offrir aux Indiens des divertissements. « Pierre fit des épreuves de force

avec des guerriers, les soulevant à bout de bras les uns après les autres. Ils lui tâtaient les muscles, ils essayaient de le soulever à leur tour, ils riaient » (GHEERBRANT, 1952 : 218). Ici encore, l'échange n'est qu'apparent : le contact éminemment physique, où chacun éprouve la force et le poids de l'autre, ce corps-à-corps, caractérise bien un franchissement.

Aussi, tout au long de la scène, avec le sorcier, puis avec les femmes et enfin avec les hommes, il y a bien un franchissement qui, de manière symbolique, comme dans la rencontre amoureuse, prend un sens sexuel. Cependant, ce franchissement dure, prenant parfois l'apparence d'un échange, comme si la scène n'arrivait pas à une conclusion satisfaisante. Comme si le contact physique, pourtant répété, ne suffisait pas.

C'est alors qu'Alain Gheerbrant a l'idée de prendre en photo les Indiens. Il se souvient bien qu'un pasteur ayant tenté la même chose, a été victime d'un néfaste malentendu, et y a laissé la vie.

Il avait inopinément rencontré un groupe de Guaharibos dans la forêt. Ils l'avaient dépouillé. Il s'était laissé faire, mais avait sorti un appareil de photo et l'avait braqué sur eux. Une flèche s'était immédiatement plantée dans sa poitrine. (GHEERBRANT, 1952 : 218)

Aussi, Alain Gheerbrant a-t-il toujours en tête que la relation avec les Indiens peut à tout moment se renverser. Mais il a « une idée ».

Je sortis l'appareil et le montrai au sorcier tout en le mettant au point :  
— *Atchika ! atchika !* disais-je, en tapant à grandes claques sur le dos du sorcier. Il répétait sans comprendre mais amusé :  
— *Atchika ! atchika !*  
Je lui indiquai les gens autour de nous. Je me frappai sur le cœur. Il était éberlué. Je lui montrai Pierre dans le viseur. Je lui fis comprendre que mon appareil magique rendait les gens que j'aimais tout petits, pour qu'ils puissent tenir dans mon cœur. Je photographiai Pierre. Ça l'amusa beaucoup. Alors je dis à Pierre :  
— Prends-le avec toi, et je les photographiai tous les deux.  
Je tendis l'appareil à Pierre et j'attrapai le sorcier par le cou. Il avait toujours l'air content. Il fit un grand discours aux deux hommes qui avaient saisi leurs arcs. Ils les reposèrent docilement à terre. Nous ruisselions de sueur. Je mis une femme entre Pierre et le sorcier et pris une nouvelle photo.  
Je me dis : Pourquoi ne pas refaire des cadeaux ?  
Je saisis rapidement une gamelle d'aluminium qui brillait en haut d'une hotte et la tendis à la femme. Elle me fit un délicieux sourire. Je m'approchai et la photographiai seule en gros plan. Je remis la marmite entre les mains du sorcier et le photographiai à côté de la jeune femme. Ils avaient l'air si enchantés qu'ils formaient un étrange couple de barbares Adam et Ève. (GHEERBRANT, 1952 : 218-219)

On voit bien comment Gheerbrant s’y prend, ici, pour parvenir à ses fins sans connaître le triste sort du pasteur. Plutôt que de photographier immédiatement le sorcier, il le met tout d’abord en position de photographe. Puis il photographie Pierre seul, afin de montrer à l’Indien l’innocuité de l’appareil ; puis il demande à Pierre de le photographier avec le sorcier ; finalement, il prend soin de prendre une Indienne seule, avant de la photographier en compagnie du sorcier.

Cette séance de photo s’inscrit dans le prolongement des échanges précédents : Gheerbrant ne vole pas l’image des Indiens. De même qu’il fait « cadeau » aux Indiens d’une « gamelle d’aluminium », ces derniers, en retour, lui donnent leur image. Ainsi, la séance ne rompt pas l’alliance, elle la renforce. Elle ne rétablit pas non plus de distance entre les explorateurs et les Indiens : Gheerbrant tient le sorcier « par le cou », il photographie l’Indienne « en gros plan ».

Surtout, elle apporte enfin une conclusion à la rencontre : non seulement Gheerbrant obtient ce qu’il voulait — des images qui prouvent l’existence des Indiens guaharibos, et qui attestent la rencontre — mais encore, à la fois par l’acte photographique et par le caractère symbolique qu’il lui attribue — « je lui fis comprendre que mon appareil magique rendait les gens que j’aimais tout petits, pour qu’ils puissent tenir dans mon cœur » — il s’empare du corps de l’Indien. Ce que les contacts physiques répétés, avec les uns et avec les autres, n’arrivaient pas à opérer de façon satisfaisante, le geste photographique y parvient : il prend possession du corps de l’Indien, comme un amant du corps de l’aimée.

Aussi la rencontre peut-elle prendre fin : les Indiens, après un dernier don — « leur pirogue » — peuvent se retirer, et les explorateurs éprouver la lassitude des amants après leur union : « nous étions subitement désœuvrés après tant d’agitation, muets après tant de discours et de cris » (GHEERBRANT, 1952 : 219).

### 5.3. L’appropriation

*L’imitation.* Avant de quitter définitivement les explorateurs, dans la scène qui précède, le sorcier s’empare d’une dernière pièce de vêtement appartenant à Alain Gheerbrant : « mon pantalon n’avait plus qu’une jambe, le sorcier avant de me quitter avait absolument voulu

l'autre pour s'en faire un chapeau » (GHEERBRANT, 1952 : 220). On a vu que, dans l'échange matériel, non seulement il fallait distinguer ses différentes modalités (le troc, le vol et le don), mais aussi le type d'objets échangés. Certains objets viennent satisfaire un *besoin* (ce sont les vivres, bien sûr, mais aussi la plupart des objets de traite : les fusils, les hameçons, les cotonnades, qui servent à chasser, à pêcher, à se couvrir) ; d'autres viennent satisfaire un *désir* : tels sont les objets culturels que convoite l'ethnographe — des flèches, une lance — et qui peuvent être des substituts du corps de l'Indien. Tels sont, aussi, les vêtements convoités par l'Indien.

En effet, les vêtements ne sont pas comparables aux cigarettes, aux miroirs, ni même aux cotonnades qui servent aux échanges : si, dans leur première rencontre avec des Guaharibos, Alain Gheerbrant et son ami tardent autant à comprendre ce que veut l'Indien, quand ce dernier désigne leurs pyjamas, c'est que les vêtements qu'ils portent sur eux ne font pas partie de la pacotille. Ce ne sont pas des objets de traite, mais des propriétés des explorateurs. Plus qu'aucun autre objet, ils font partie d'eux-mêmes, de leur substance. Ils en sont un morceau. Emporter avec soi une jambe d'un pantalon, c'est, de façon métonymique, comme emporter une jambe de son propriétaire. Ainsi, comme les objets culturels pour l'explorateur, le vêtement est pour l'Indien un substitut de l'Autre : faute de pouvoir en posséder le corps, il en emporte son enveloppe. Aussi, peut-on voir dans l'appropriation du vêtement l'expression et la satisfaction du même désir de possession qu'exprime et satisfait l'explorateur en s'emparant d'une lance : c'est, pour l'Indien, ce qui réalise le franchissement.

Le vêtement permet même d'aller un peu plus loin qu'une lance dans l'appropriation de l'autre : en le revêtant, l'Indien exprime d'une certaine manière sa volonté d'imiter l'autre, de lui devenir égal. En effet, si la nudité de l'Indien est, pour les explorateurs, sa caractéristique la plus frappante, son signe distinctif — au point que, en Colombie, comme le rappelle Alain Gheerbrant, si l'on désigne les Blancs du terme « racionales », on utilise pour les Indiens le terme « pelados » — inversement, le vêtement est aux yeux des Indiens le signe distinctif des explorateurs.

Soit, l'Indien fait un usage maladroit du vêtement et la ressemblance est imparfaite — l'usage qu'il en fait, aux yeux de l'explorateur, loin d'effacer les différences, tendrait même à les souligner. En effet, qu'il s'empare, comme ici, du pantalon ou, comme dans l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, de chemises, ce n'est jamais, semble-t-il, pour en faire

l'usage attendu : aussi bien les Guaharibos de Gheerbrant que les Margajas de Léry font même un usage inversé des vêtements. En se servant de pantalons comme de couvre-chefs, ceux-là portent en haut ce qu'on attendrait qu'ils portent en bas ; en troussant leurs chemises pour s'asseoir directement sur leurs fesses, ceux-ci découvrent « ce que plustost il falloit cacher » (LÉRY, 1578 : 150). Aussi, aux yeux de Léry, les chemises, bien loin de couvrir la nudité propre aux Indiens, ne font que la souligner davantage : jamais l'Indien n'est aussi nu, n'affiche, de manière presque scandaleuse, sa nudité, que lorsqu'il est habillé.

Mais cet usage maladroit du vêtement n'en traduit pas moins une volonté de ressembler à l'Autre. Et davantage encore, un respect, voir un amour, de l'Autre. En effet, en « troussant jusques au nombril » les chemises « à fin de ne les gaster », les Indiens de Léry montrent qu'ils attachent plus de prix aux « chemises » (des Français) qu'à leur (propre) « peau » : car ces vêtements ne sont pas n'importe quels objets de traite. Aussi, en prenant soin des chemises, les Indiens témoignent-ils de leur attrait pour les Français ou, pour reprendre les termes de Léry, mais alors sans ironie, d'« une magnificence de leur pays en nostre endroit » (LÉRY, 1578 : 151).

De plus, comme l'écrit Roland Barthes, dans l'article « Habit bleu et gilet jaune » des Fragments d'un discours amoureux, vouloir s'habiller comme l'autre — dans le cas des Indiens, vouloir s'habiller, tout court — vouloir l'imiter, c'est aussi afficher son désir de s'unir à l'autre.

Je dois ressembler à qui j'aime. Je postule (et c'est cela qui me fait jouir) une conformité d'essence entre l'autre et moi. Image, imitation : je fais le plus de choses possible comme l'autre. Je veux être l'autre, je veux qu'il soit moi, comme si nous étions unis, enfermés dans le même sac de peau, le vêtement n'étant que l'enveloppe lisse de cette matière coalescente dont est fait mon Imaginaire amoureux. (BARTHES, 1977 : 151-152)

Aussi, en s'habillant, les Indiens manifestent une volonté de s'unir aux explorateurs. En entrant dans la chemise des Français, en se glissant dans leur « enveloppe », les Margajas témoignent du désir de s'unir avec eux « dans un même sac de peau ».

Pour les Français, ce désir d'union peut s'exprimer, comme on l'a vu, en s'appropriant certains objets, mais aussi par un geste symétrique à celui des Indiens : non pas en s'habillant, mais en quittant leurs vêtements. D'ailleurs, ces deux actions sont souvent simultanées : au moment où l'Indien guaharibo prend les pyjamas qu'Alain Gheerbrant et son compagnon portaient sur eux, ces derniers se retrouvent « tout nus » (GHEERBRANT, 1952 : 211). De

plus, en retirant leurs vêtements aux explorateurs pour s'en revêtir à leur tour, les Indiens font que ceux qui étaient habillés soient « complètement nus », et que ceux qui étaient nus soient — sinon complètement, du moins en partie — habillés.

Sans doute, ici non plus, la ressemblance n'est pas parfaite. Et, à l'ironie de Léry devant les Indiens en chemises, correspond le rire du Guaharibo, « délirant de joie » devant la nudité des explorateurs : si, en revêtant la chemise, l'Indien devient aux yeux de l'explorateur une caricature de l'Occidental, en se dépouillant de ses vêtements, l'explorateur devient une caricature de l'Indien. C'est cette même « joie », d'ailleurs, qu'on retrouve plus tard, dans Orénoque-Amazonie, quand les vêtements des explorateurs sont tellement usés qu'ils préfèrent ne plus les mettre.

À la grande joie de nos hommes nous ceignîmes nos reins du même petit cache-sexe rouge que portent les Makiritares. Désormais nous étions, eux et nous, plus confondus que nous ne l'avions jamais été dans la même aventure, puisque seules nos barbes et la teinte un peu plus claire de notre peau nous empêchaient d'avoir tout à fait figure d'Indiens...  
(GHEERBRANT, 1952 : 381)

Alain Gheerbrant sait bien que les vêtements ne sont pas la seule différence qui le distingue de l'Indien, et que sous chemises et pantalons demeurent les poils et la couleur de peau, — qu'il ne suffit pas de réduire son costume à un « petit cache-sexe » pour avoir « figure d'Indien ». Il faut plus qu'un vêtement abandonné pour qu'un « rationale » devienne un « pelado » : le véritable vêtement d'un Blanc, c'est sa raison. Et on ne s'en défait pas dans le temps d'une rencontre. Néanmoins, ici aussi, l'action de se dévêtir, comme pour les Indiens, celle de se vêtir, signifie une union et un franchissement : en effet, leur commune nudité montre qu'Indiens et explorateurs sont non seulement « confondus » dans une « même aventure », mais dans une même peau.

*L'ingestion.* Le vêtement peut encore s'interpréter d'une autre manière. Dans le passage de Léry, comme nous l'avons rappelé, les Indiens repartent du bateau avec des « chemises » offertes par l'équipage. Cependant, ce n'était pas les habits des Français que les Indiens avaient le désir d'emporter, mais leurs corps ; ce n'était pas leur enveloppe qu'ils voulaient revêtir, mais leur chair qu'ils souhaitaient consommer. En effet, Léry précise dès les premières lignes que si les Indiens « nous eussent tenus à leur avantage, nous n'eussions payé autre

rançon, sinon qu'après nous avoir assommez et mis en pieces, nous leur eussions servi de nourriture » (LÉRY, 1578 : 147). Et quand les vieillards montés à bord font miroiter aux Français « le plus beau bois de Bresil qui se peust trouver en tout le pays », c'est bien dans l'idée de « nous appeler, et faire finement mettre pied en terre, pour puis apres, eux ayant l'avantage sur nous, nous mettre en pieces et nous manger » (LÉRY, 1578 : 150).

Aussi, de ce point de vue, les chemises emportées peuvent être perçues comme une métonymie des corps désirés : les Indiens substituent l'enveloppe des Français à la chair de ces derniers. Et, par conséquent, l'opération qui consiste à mettre son propre corps dans la peau de l'Autre peut être perçue comme l'équivalent de celle qui consiste à mettre le corps de l'Autre dans sa propre peau : s'introduire et ingérer sont, de ce point de vue, deux actions non seulement symétriques mais interchangeables, dans la mesure où elles expriment un même désir de posséder l'Autre. Quoi de plus érotique, en effet, que d'entrer en l'Autre ou de le faire entrer en soi ?

De plus, dans ce même passage, les Indiens ne sont pas les seuls à manifester un désir de posséder l'autre par ingestion. En effet, à leur arrivée sur les côtes brésiliennes, les Français sont eux aussi tiraillés par la faim. Après quatre mois de navigation, ils ont besoin de renouveler leurs stocks de nourriture et, en échange de la pacotille embarquée à cet effet, ils obtiennent des Indiens « de la farine faite d'une racine, [...] des jambons, et de la chair d'une certaine espece de sangliers, avec d'autres victuailles et fruicts à suffisance tels que le pays les porte » (LÉRY, 1578 : 148).

Certes, la faim qu'éprouvent les Français, contrairement à celle des Indiens, n'est pas de nature anthropophage ; et si, pour les premiers, manger relève d'un impératif de survie, pour les autres, cela relève plutôt d'une envie que d'une « nécessité ». Néanmoins, Jean de Léry n'invite-t-il pas à compter les Indiens au nombre des « victuailles » que, dans la même barque et la même phrase, le contremaître rapporte de la terre ferme pour « les présenter » (LÉRY, 1578 : 148) ? On peut établir la même relation métonymique entre les « victuailles » et les Indiens qui les accompagnent, que celle précédemment établie entre les « chemises » et les Français. Et si revêtir des chemises peut être tenu pour un geste anthropophage, celui d'ingérer de la nourriture peut l'être de façon plus évidente encore.

Aussi, dès que les Indiens ont regagné la terre, « quoy qu'à ce commencement les viandes qu'ils nous avoyent apportées nous semblassent estranges », les Français ne laissent

pas « neantmoins à cause de la necessité, d'en bien manger » (LÉRY, 1578 : 151). Et l'on ne peut s'empêcher de relever que, même si les Français ne mangent pas les Indiens, c'est bien la viande que ces derniers leur ont apportée – autrement dit la viande *des* Indiens – que les Français mangent, viande dont le goût étrange donne – comme dans le repas anthropophage – une expérience gustative de l'altérité.

Aussi, ces deux expressions métonymiques de l'ingestion — porter les vêtements de l'autre, avaler la viande de l'autre — peuvent être tenues pour les formes d'assouvissement les plus abouties de cette curiosité envers l'Autre dont nous parlions au début de cette étude. En effet, être curieux de l'autre, n'est-ce pas avoir faim de lui — et inversement ? La curiosité qu'éprouve Léry envers ces Indiens qu'il dévore du regard ne trouve-t-elle pas une forme de satisfaction dans l'absorption de leur viande au goût étrange ? De même, la faim bien littérale qu'éprouvent les Indiens envers les Français n'est-elle pas qu'un prolongement de cette curiosité dont témoigne la « grande admiration » avec laquelle ils « eurent bien regardé nostre artillerie et tout ce qu'ils voulurent dans nostre vaisseau » ? Ainsi, la rencontre manifeste-t-elle une curiosité qui peut s'assimiler à une faim de l'Autre : une volonté de s'appropriier l'Autre, que ce soit par sa contemplation avide ou par son ingestion.

\*

Dans la scène de premier contact, le franchissement peut donc prendre différentes formes symboliques.

Tout d'abord, il peut s'inscrire dans le prolongement de l'échange : le don réciproque d'objets noue suffisamment l'alliance entre l'explorateur et l'Indien pour permettre un rapprochement qui réduit non seulement la distance entre deux individus, mais surtout entre deux mondes. Un ultime don peut alors symboliser l'appropriation de l'Autre : à défaut de posséder le corps de l'Autre, on s'approprie un de ses objets — une lance, par exemple — qui en est comme la métonymie.

Le contact physique n'est pas exclu, même s'il ne relève pas de l'acte charnel. Toucher l'Autre, saisir une partie de son corps — tirer, par exemple, les poils de sa barbe — ou encore en estimer le poids, c'est témoigner d'un désir de possession, même si ce contact ne saurait



apporter une pleine satisfaction : ce corps-à-corps, qui simule l'acte sexuel sans le réaliser, doit généralement chercher sous d'autres formes son plein assouvissement.

Ces formes peuvent être, en particulier, l'imitation ou l'ingestion. Parmi les objets qui représentent une métonymie de l'Autre, les vêtements occupent une place privilégiée. Non seulement, porter les vêtements de l'Autre symbolise un effort — même maladroit, même incomplet — pour devenir l'Autre (pour l'explorateur, ce même effort s'exprime dans l'acte symétrique, et souvent simultané, de quitter ses vêtements), mais encore une volonté de se mettre dans la peau de l'Autre : de se fondre avec lui dans un même sac. Or, entrer dans l'Autre c'est aussi, symétriquement, vouloir faire entrer l'Autre en soi. C'est aussi ce que permet l'ingestion du corps de l'Autre, dans un contexte anthropophage, ou tout au moins la nourriture qu'il prépare : à défaut d'en consommer la chair, il est toujours possible de goûter un met qui en soit le substitut.

# Conclusion

Au terme de cette étude, il nous semble avoir montré combien le modèle proposé par Jean Rousset pour la scène de première vue dans les romans se révèle opératoire quand il s'agit d'analyser la scène de premier contact dans les récits d'exploration : non pas que la variété de ces scènes se réduise à un schéma unique ; mais, tout en montrant les affinités, qui font de la rencontre entre l'explorateur et l'Indien une rencontre amoureuse, ce schéma permet aussi de mieux caractériser la spécificité du premier contact. Il nous semble avoir aussi affiné l'instrument mis au point par Rousset, afin de mieux saisir l'originalité de chaque scène de premier contact, comme nous nous y sommes employés dans le dernier chapitre de ce travail.

D'ailleurs, comme nous l'avons vu, la scène de premier contact affiche d'emblée son originalité par ses préparatifs (qu'ils soient livresques, par la recherche d'informations préalables, ou matériels, comme l'achat de perles) et la quête active (l'expédition pleine d'embûches), qui non seulement la précèdent mais l'anticipent : aussi, le premier contact n'est-il pas inattendu, mais provoqué, et doit-il se ranger au nombre des rencontres annoncées.

Le cadre de la rencontre est déterminant pour son déroulement. L'espace ouvert ou fermé, la présence d'obstacles ou d'écrans, peuvent en effet autoriser ou empêcher un contact visuel avant le contact physique. À cette perception sensorielle, le marquage de l'espace ajoute une dimension culturelle : en effet, que la rencontre ait lieu sur le territoire de l'Indien (le village, la case), sur celui de l'explorateur (l'embarcation) ou dans un espace tiers, décide non seulement des rapports de force, mais encore des représentations que chacun se fait de l'autre et de soi-même. Enfin, à l'intérieur de ce théâtre, le placement des acteurs et le mouvement qui les animent à leur entrée en scène, déterminent la distance qui les sépare. Or, dans le premier contact, il semble que l'étranger étant d'emblée perçu comme une menace, deux distances animales se rétablissent : la distance de fuite et la distance d'attaque, qui peuvent entraîner des réactions de retraite ou d'agression, à moins que l'appriivoisement ou la diplomatie n'autorisent malgré tout un premier rapprochement.

Puisqu'elle est attendue et provoquée, la rencontre avec l'Indien n'est donc pas de l'ordre du surgissement imprévu ; néanmoins, la surprise se maintient sous la forme amortie

de la soudaineté. Surtout, l'effet qu'elle provoque relève malgré tout du *choc* réciproque, reconnaissable à ses différentes manifestations physiques : la fascination, la commotion et la mutation. Il peut sembler, dans un premier temps, que cet effet soit provoqué par une perception immédiate de l'altérité, d'autant plus qu'il s'avère plus intense au contact des sociétés les plus préservées. D'une part, en effet, la phrase de première vue non seulement souligne les différences les plus marquantes (la nudité, les peintures), mais elle marque aussi fortement l'appartenance de l'explorateur et de l'Indien à des groupes distincts en polarisant la rencontre entre un « nous » et un « ils ». D'autre part, le portrait détaillé des Indiens, d'une précision tout ethnographique, détaille et explique les particularités physiques : physionomie, coupe de cheveux, peintures et ornements.

Néanmoins, une lecture attentive de ces mêmes portraits montre qu'ils n'insistent pas uniquement sur l'altérité de l'Indien : tout un jeu de comparaisons s'efforce aussi, et simultanément — au prix d'une difficile *mise au point* — d'établir entre l'explorateur et l'Indien un ensemble de correspondances. Aussi, l'Indien est-il moins *autre* qu'*étrange* : si des singularités l'éloignent de l'explorateur, une identité commune les rapproche. Cette étrangeté mélange alors deux réactions opposées : la perception des différences engendre la répugnance ou l'effroi ; celle d'une identité, au contraire, la « pitié naturelle » et la reconnaissance. Or, ces deux derniers sentiments permettent aussi de mieux articuler ce qui éloigne et ce qui rapproche l'Indien de l'explorateur, et de montrer que les différences culturelles s'inscrivent sur un fond commun d'humanité.

L'échange qui s'ensuit présente tout un éventail de possibilités, depuis l'échange heureux ou voilé des tout premiers contacts, jusqu'aux échanges trompeurs, engendrés par les malentendus et la dimension non verbale de la communication. Entre les deux, différents obstacles témoignent des difficultés de cet échange, qu'il soit différé, entravé ou bloqué. L'achat préalable de pacotille, au titre des préparatifs de la rencontre, annonce néanmoins une originalité de la scène de premier contact, où l'impossibilité d'un échange verbal, faute d'une langue commune, est compensée par une grande variété d'échanges matériels, dont les modalités sont le troc, le vol et le don. Si les deux premiers visent l'appropriation de biens matériels, le troisième se révèle le plus efficace : en effet, il ne s'agit plus seulement d'établir des liens commerciaux, mais de conclure une alliance fondée sur un jeu d'obligations réciproques.

Le caractère symbolique de l'échange et des objets échangés dans le don favorise ainsi le franchissement. D'une part, les dons opèrent un rapprochement qui n'est pas seulement d'ordre métrique : ils permettent de rassurer l'explorateur et l'Indien sur les intentions de chacun, et de réduire le fossé qui sépare leurs mondes respectifs. Alors, un dernier objet donné — métonymie de l'un des protagonistes —, un contact physique avec le corps de l'autre, ou encore certaines formes d'appropriation, comme l'imitation ou l'ingestion, marquent la fin de la rencontre. S'ensuit une satisfaction qui dit assez combien ce franchissement réalise de manière symbolique l'union formée par le couple de l'explorateur et de l'Indien.

\*

Nous avons commencé cette étude en précisant que, si le premier contact revêt un caractère amoureux, comme dans les rencontres étudiées par Jean Rousset, cela se doit moins à l'attraction des sexes — même si les explorateurs ne se montrent pas insensibles aux séductions des Indiennes — qu'à l'attrait des différences. En effet, comme l'affirme Todorov à propos de Pierre Loti, c'est avant tout l'étranger qui est érotique.

Or, l'étude du premier contact nous permet de préciser davantage le caractère amoureux de la scène. Il se perçoit à toutes les étapes : dans les préliminaires, par le désir dont témoignent les recherches et la quête ; dans l'effet, par les manifestations physiques qu'il provoque ; et, bien sûr, dans le franchissement, par les différentes traductions symboliques qu'il propose de l'union des corps.

Néanmoins, comme le montre en particulier l'effet, ce n'est pas tant l'altérité que l'étrangeté de l'Indien qui séduit l'explorateur. C'est-à-dire la perception simultanée de leurs différences et de leurs ressemblances, de ce qui en fait des représentants de cultures éloignées et, en même temps, des membres d'une même espèce. Autrement dit, la perception simultanée de deux éléments antithétiques : les différences les plus grandes et l'égalité la plus profonde.

Cependant, ce qui se donne dans l'instant du premier contact n'a pas toujours été perçu dans sa totalité contradictoire. Au contraire, des aspects qui fondent l'étrangeté de l'Indien — son altérité et son humanité — l'explorateur n'a souvent saisi et retenu qu'un seul des deux.

Dans La Conquête de l'Amérique, Tzvetan Todorov montre que tout le drame de la rencontre entre l'Ancien et le Nouveau Monde tient en grande partie à l'impossibilité, pour les colons européens, de résoudre la contradiction logique qui leur permettrait de considérer l'Indien à la fois comme égal et différent. Cette difficulté est patente dès les premiers contacts entre Christophe Colomb (Todorov préfère écrire « Colon », pour le jeu de mots que cette orthographe permet en français) et les Indiens d'Amérique.

L'attitude de Colon à l'égard des Indiens repose sur la perception qu'il en a. On pourrait en distinguer deux composantes, qu'on retrouvera au siècle suivant et, pratiquement, jusqu'à nos jours chez tout colonisateur dans son rapport au colonisé [...]. Ou bien il pense les Indiens (sans pour autant se servir de ces termes) comme des êtres humains à part entière, ayant les mêmes droits que lui ; mais alors il les voit non seulement égaux mais aussi identiques, et ce comportement aboutit à l'assimilationnisme, à la projection de ses propres valeurs sur les autres. Ou bien il part de la différence ; mais celle-ci est immédiatement traduite en termes de supériorité et d'infériorité (dans son cas, évidemment, ce sont les Indiens qui sont inférieurs) : on refuse l'existence d'une substance humaine réellement autre, qui puisse ne pas être un simple état imparfait de soi. Ces deux figures élémentaires de l'expérience de l'altérité reposent toutes deux sur l'égoïsme, sur l'identification de ses valeurs propres avec les valeurs en général, de son *je* avec l'univers ; sur la conviction que le monde est un. (TODOROV, 1982 : 58)

Ainsi, ou bien Christophe Colomb considère les Indiens comme égaux aux Occidentaux, et donc à lui-même, c'est-à-dire comme des hommes, mais dans ce cas-là, Colomb tend à vouloir transformer des Indiens en Occidentaux : et c'est alors la solution de l'assimilation qui est envisagée en vue d'abolir toute différence. Ou bien, il considère les Indiens comme différents des Occidentaux, c'est-à-dire non plus comme des hommes, mais comme des êtres d'une autre espèce, et c'est alors une hiérarchie qui s'installe entre Occidentaux et Indiens – au détriment de ces derniers – autrement dit une inégalité. « La différence se dégrade en inégalité ; l'égalité en identité ; ce sont là les deux grandes figures du rapport à l'autre, qui en dessinent l'espace inévitable » (TODOROV, 1982 : 186). En effet, pour Christophe Colomb, considérer l'Indien à la fois comme égal et différent, dans son humanité et son altérité – « d'une substance humaine réellement autre » – relèverait d'une contradiction logique inacceptable : égalité et différence sont deux termes qui s'excluent mutuellement.

En fait, ce que ne perçoit pas Christophe Colomb, c'est qu'égalité et différence ne se situent pas sur le même plan. Il y a bien, entre l'Occidental et l'Indien, une égalité : cette

égalité est de nature (tous deux sont des hommes). Ce qui n'est pas contradictoire avec leurs différences qui, elles, sont d'un autre ordre et relèvent de la culture (l'un est Occidental, l'autre, Indien). Pour Colomb – mais peut-on en faire grief à un homme du XVe siècle ? – nature et culture sont une seule et même chose et par conséquent, de son point de vue ethnocentrique, homme et occidental, aussi. Si les Indiens sont des hommes, alors ils ne peuvent être qu'Occidentaux (ou du moins, ils peuvent être occidentalisés) ; s'ils ne sont pas Occidentaux, alors ils ne peuvent être des hommes (mais des êtres inférieurs).

Todorov montre alors que ces deux « figures élémentaires de l'expérience de l'altérité » (égalité-identité et différence-inégalité) vont se prolonger dans l'histoire de la conquête espagnole, et s'exprimer dans deux doctrines qu'incarneront, respectivement, Hernan Cortés et Bartolomé de Las Casas.

Cortés se montre extrêmement sensible à tout ce qui fait des Indiens des êtres différents. Ses textes révèlent d'ailleurs une connaissance précise de ces derniers : de leurs mœurs, de leur architecture, de leur organisation sociale et politique, de leurs croyances. Mais cette attention aux différences l'amène à considérer les Indiens non pas comme des hommes, mais comme des êtres « à mi-chemin entre les hommes et les animaux » (TODOROV, 1982 : 186). Ce qui permet la colonisation et, finalement, engendre l'extermination des Indiens.

Las Casas, au contraire, perçoit chez les Indiens tout ce qui fait d'eux ses semblables. Cette perception des ressemblances en fait par contre un observateur moins sensible que Cortés aux différences, et un connaisseur moins éclairé des Indiens. Or, puisque ces derniers sont égaux aux Chrétiens, ils méritent donc de rejoindre leur communauté, et doivent impérativement être convertis. Et si la perception des différences aboutit à la colonisation, celle de l'égalité aboutit à l'assimilation. Autrement dit, quelle que soit celui des deux termes auxquels on accorde la priorité (différence ou égalité), le résultat obtenu est toujours la destruction des Indiens, qu'elle soit physique dans le cas du génocide, ou culturelle, dans celui de la conversion.

Aussi, la contradiction égalité-différence qui se trouve au cœur de tout contact de civilisation, est-elle d'une importance capitale, et la façon dont on la résout, selon qu'on privilégie l'un ou l'autre terme, entraîne une perception et un rapport à l'Autre très différent – même si les résultats auxquels chaque parti pris aboutit, on l'a vu, ne sont jamais satisfaisants. En fait, pour que la rencontre entre des hommes de cultures éloignées réussisse, il faut qu'ils

perçoivent simultanément leur égalité (de nature) et leur différence (de culture). Qu'ils puissent, comme l'écrit Todorov dans sa conclusion, « vivre la différence dans l'égalité » (TODOROV, 1982 : 310).

Entre les deux attitudes relevées par Todorov, qui découlent chacune d'une perception partielle de l'Indien, les textes que nous avons étudiés font figure d'exception. Leur témoignage, par sa dimension humaniste, n'en acquiert alors que plus de prix. En effet, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, certains explorateurs ont su témoigner, malgré tout, de leur capacité à considérer, en même temps, l'Indien comme un être égal et différent ; et leurs textes montrent combien les hommes sont aussi capables de « se reconnaître tous *autant* hommes, mais *autrement* » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 170), ou de percevoir « tout ce qui est humain, en dépit de tout ce qui sépare » (GHEERBRANT, 1952 : 366). Sans doute, les ethnographes du XX<sup>e</sup> siècle sont mieux armés, conceptuellement, pour résoudre l'apparente contradiction entre différence et égalité ; cependant, ce dont témoigne la scène de premier contact, c'est aussi d'une capacité à percevoir, non seulement de manière intellectuelle, mais aussi, peut-on dire, sensorielle, ces deux qualités contradictoires : à *voir*, et non pas seulement à *concevoir*, dans l'Indien, l'Autre et l'Homme.

Or, c'est parce que la perception simultanée de l'égalité et de la différence, telle qu'elle se donne dans la scène de premier contact, peut paraître une contradiction logique, qu'elle ne peut être saisie que par une écriture littéraire. En effet, la littérature délimite un espace où les contradictions, sans s'annuler, ni se fondre, peuvent coexister. Comme le montre Roland Barthes, dans Le Plaisir du texte, la littérature permet la « fiction d'un individu [...] qui abolirait en lui les barrières, les classes, les exclusions, non par syncrétisme, mais par simple débarras de ce vieux spectre : la contradiction logique ». Cet individu, « c'est le lecteur de texte » (BARTHES, 1973 : 9-10).

Aussi est-on en mesure d'apporter une réponse à notre problématique : *que trouve-t-on, dans la scène de premier contact, qui ne peut être saisi que par l'écriture littéraire ?* Ce sont des contraires que seule la littérature permet de faire tenir ensemble. Si l'écriture monographique peut présenter, dans la séquence d'un exposé, les résultats de l'enquête ethnographique, l'écriture littéraire peut quant à elle exprimer, dans l'épaisseur du texte —

Barthes dirait son « feuilleté » — ce que le premier contact de l'explorateur avec l'Indien livre en bloc : la plus grande différence et la plus profonde égalité.

\*

Cependant, cette contradiction qui permet de percevoir les différences et, en même temps, les ressemblances, tend à s'estomper, voire à disparaître, dans les prolongements du premier contact. Tout d'abord, l'enquête de terrain, par laquelle l'ethnographe s'efforce d'expliquer la société qu'il observe, tend à rendre les différences de l'Indien plus familières et, corrélativement, à rendre moins visible son humanité. De plus, le contact entre l'explorateur et l'Indien est porteur pour ce dernier d'une contamination, à la fois physique, morale et culturelle, qui engendre sa disparition.

Qu'est-ce que Lévi-Strauss espérait trouver au contact des cultures indiennes ? « Quant à moi », écrit-il dans Tristes tropiques, « j'étais allé jusqu'au bout du monde à la recherche de ce que Rousseau appelle "les progrès presque insensibles des commencements" » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 376) : autrement dit, l'homme à l'état de nature. Mais il ne faudrait pas croire que Lévi-Strauss succombe au préjugé courant sur le caractère « primitif » des sociétés indiennes ; seulement, il met en application une autre idée de Rousseau, qu'on trouve au chapitre huit de l'Essai sur l'origine des langues : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences pour découvrir les propriétés » (ROUSSEAU, 1781 : 89-90)<sup>6</sup>. En regardant autour de soi, on peut étudier les hommes dans leur variété : c'est le regard du moraliste, qui distingue parmi ses semblables ce qu'ils ont de différents et observe un large éventail de types. En regardant au loin, par contre, on peut étudier l'homme dans son unité : c'est le regard de l'anthropologue, qui cherche parmi des hommes très différents ce qu'ils ont de semblable à lui-même et observe leur part commune d'humanité.

Selon Rousseau, il faut non seulement regarder au loin, mais il faut aussi percevoir les « différences » pour observer les « propriétés ». Appliquées à nos textes, les « différences », ce sont les différences culturelles, celles qui distinguent l'Indien de l'ethnographe ; et les

---

<sup>6</sup> Lévi-Strauss cite ce passage de l'Essai sur l'origine des langues dans « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'Homme » (LÉVI-STRAUSS, 1973 : 47).



« propriétés », c'est au contraire ce qui les rassemble — leur appartenance à une même espèce. Or, selon Rousseau, c'est l'observation d'un homme différent qui me permet de saisir ce qui en fait mon semblable. En effet, mon voisin me ressemble trop, pour que je puisse discerner en lui ce qui relève de la culture et de la nature. Par contre, l'Indien m'est à ce point différent, qu'il m'est plus aisé de faire la part, en lui, de ce qui relève des particularités culturelles, pour ne retenir que ce qui relève de notre commune humanité. Aussi, Lévi-Strauss n'est-il pas allé « jusqu'au bout du monde » pour étudier des primitifs ; mais parce qu'il faut regarder « au loin » des hommes très différents, si l'on veut rencontrer « l'homme ».

C'est cet homme qu'il cherche « derrière le voile des lois trop savantes des Caduveo et des Bororo » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 376) ; c'est cet homme qu'il trouve enfin chez les Nambikwara, où l'opération se trouve simplifiée par le caractère rudimentaire de leur culture. « J'avais cherché une société réduite à sa plus simple expression. Celle des Nambikwara l'était à ce point que j'y trouvais seulement des hommes » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 377). La société nambikwara est si simple, qu'il lui semble pouvoir contempler des hommes à l'état de nature.

Cependant, si « différences » et « propriétés » se donnent, ensemble, dans le premier contact, leur perception devient moins évidente à mesure que progresse l'enquête ethnographique.

Tout d'abord, la fréquentation des Indiens annule peu à peu leur étrangeté aux yeux de l'ethnologue : « que je parvienne seulement à les deviner », écrit Lévi-Strauss à propos des Mundé, « et ils se dépouilleront de leur étrangeté : j'aurais aussi bien pu rester dans mon village » (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 397). Lévi-Strauss sait bien que, aussi éloignée soit-elle, il n'est pas de société qu'on ne puisse comprendre. Et en effet, comme le montre Chronique des Indiens guayaki, il n'est pas un aspect d'une culture indienne qui ne puisse être expliqué et compris, même ceux qui, pour un Occidental, peuvent paraître inacceptables, comme le meurtre rituel des enfants ou le festin cannibale. Seulement, si cette opération ramène, aux yeux de l'ethnologue, « l'étrangeté » des Indiens à la banalité des habitants de son « village » natal, alors, simultanément, elle diminue aussi la perception en eux de l'humanité : on ne saurait plus percevoir les « propriétés », si l'on ne voit plus les « différences ».

Mais l'enquête entraîne aussi, du propre aveu des explorateurs, une disparition bien plus radicale des différences, en soumettant l'Indien à une triple contamination : physique, morale et culturelle.

En rencontrant les six femmes et les sept hommes qui composent un groupe de Tupi-Kawahib — la tribu que Thevet et Léry décrivent dans leurs récits — dont deux sont paralysés, Lévi-Strauss peut prendre la mesure des désastres provoqués par l'introduction des maladies européennes en Amérique.

Il était affligeant d'évoquer devant ces malheureux, livrés à eux-mêmes, dans la nature la plus hostile que puisse affronter l'homme, ces pages de Thevet, qui visita les Tupi de la côte au XVI<sup>e</sup> siècle, où il admire que ce peuple, « composé des mêmes éléments que nous... jamais... n'est atteint de lèpre, paralysie, léthargie, maladies chancreuses, ni ulcères, ou autre vice du corps qui se voyent superficiellement et de l'extérieur ». Il ne se doutait guère que lui et ses compagnons étaient les courriers avancés de ces maux. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 413)

En effet, la santé, la robustesse et la longévité font partie, au XVI<sup>e</sup> siècle, des *topoi* sur l'Indien. Ces qualités physiques sont d'autant plus soulignées, qu'elles contrastent avec les maladies et malformations dont sont affligés les Européens. Ainsi Jean de Léry, dans l'ample portrait qu'il dresse des Tupinambas, au chapitre VIII de son Histoire, ne manque-t-il pas de doubler l'éloge de l'Indien d'une critique de l'Européen.

Les sauvages de l'Amerique [...] n'estant point plus grans, plus gros, ou plus petit de stature que nous sommes en l'Europe, n'ont le corps ny monstrueux ny prodigieux à nostre esgard : bien sont-ils plus forts, plus robustes et replets, plus disposts, moins sujets à maladie : et mesme il n'y a presque point de boiteux, de borgnes, contrefaits, ni maleficiez entre eux. (LÉRY, 1978 : 211)

On le voit, si l'Européen permet de mettre en valeur l'Indien, celui-ci révèle en retour tous les maux dont les Européens sont atteints.

Or, pour un homme de La Renaissance le corps et l'esprit sont liés : la santé du premier reflète celle du second ; ou, au contraire, la laideur du second explique celle du premier. Ainsi, la robustesse de l'Indien montre-t-elle qu'il n'a pas l'esprit corrompu par les vices, dont, au contraire, les maladies de l'Européen sont le témoignage.

Et de fait, comme je le montreray encore plus amplement cy apres, tout ainsi qu'ils ne puisent, en façon que ce soit en ces sources fangeuses, ou plutost pestilentiales, dont decoulent tant de ruisseaux qui nous rongent les os, succent la moëlle, attenuent le corps, et consomment l'esprit : brief nous empoisonnent et font mourir par deçà devant nos jours : assavoir en la desfiance, en l'avarice qui en procede, aux procez et brouilleries, en l'envie et ambition, aussi rien de tout cela ne les tourmente, moins les domine et passionne. (LÉRY, 1578 : 212)

Ainsi Léry peut-il remonter des douleurs physiques dont souffre l'Européen jusqu'à leurs « sources fangeuses ». C'est la « desfiance », « l'avarice », « l'envie » ou encore « l'ambition » qui affaiblissent l'Européen, l'empoisonnent, et le font mourir. Les vices du corps ont pour origine les vices de l'âme. Au contraire, la vigueur des Indiens témoigne en faveur de leur pureté : d'ailleurs, les vices semblent à ce point absents de leur société, que « les paroles mesmes, qui signifient la mensonge, la trahison, la dissimulation, l'avarice, l'envie, la detraction, le pardon » sont « inouyes » (MONTAIGNE, 1595 : 213), c'est-à-dire inconnues.

Or, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, on a conscience que le contact des Indiens avec les Européens leur sera fatal. On ignore encore, comme le montre Lévi-Strauss, que les maladies auront raison de leur robustesse ; mais on est convaincu que les vices auront raison de leur intégrité morale. En effet, que les colons européens aient « semé la cognoissance de beaucoup de vices parmy leur voisinage » (MONTAIGNE, 1595 : 216), ou que de rares Indiens se soient aventurés en Europe, « ignorans combien coutera un jour à leur repos, et à leur bon heur, la cognoissance des corruptions de deçà », pour Montaigne, il est certain que « de ce commerce naistra leur ruine » (MONTAIGNE, 1595 : 220).

La même certitude habite encore Pierre Clastres, quand il arrive dans une tribu qui, sortie depuis peu de la forêt, se présente à lui encore intacte.

À peine effleurés, à peine contaminés par l'air mortel qu'est pour les Indiens celui de notre civilisation, les Aché y conservaient la fraîcheur encore quiète de leur vie dans la forêt : provisoire liberté, qui se survivait sans doute, mais qui pour le moment n'exigeait rien d'autre, n'était flétrie d'aucune blessure par où eût pénétré l'insidieuse et rapide décomposition de leur culture. La société des Aché Iröiangi n'était donc pas pourrie, sa bonne santé l'empêchait d'inaugurer avec moi, avec un autre monde, le discours de sa décadence. Et pour cela, d'un même mouvement, les Aché recevaient les cadeaux qu'ils ne réclamaient pas, ils refusaient les essais de dialogue parce qu'ils étaient assez forts pour n'en avoir pas besoin : nous commencerions à parler lorsqu'ils seraient malades. (CLASTRES, 1972 : 76-77)

On retrouve sous la plume de l'ethnologue du XXe siècle cette même façon de mêler la corruption des esprits et celle des corps : bien sûr, ici, le lien n'est pas, comme pour un homme de la Renaissance, de l'ordre de la conséquence ; il est plutôt métaphorique. Mais c'est bien le vocabulaire du corps qui revient pour parler, ici, de l'état d'une société, qu'il s'agisse d'exprimer sa « fraîcheur », sa « bonne santé » ou, au contraire, les dommages qu'elle pourrait subir : « contaminés », « blessure », « malades ». Dans cette liste, « pourrie » est un terme pivot, qui permet de passer du plan physique au plan moral. Pierre Clastres le reprend d'Alfred Métraux selon lequel, « pour étudier une société primitive, il faut d'abord qu'elle soit un peu pourrie » (CLASTRES, 1972 : 76). Or, ici, la pourriture permet aussi bien d'évoquer la flétrissure des corps et la corruption de l'âme, que la décomposition d'une société. Et ce que montre Pierre Clastres, c'est que, si les deux premières sont liées de façon métaphorique, les deux autres le sont par un lien de conséquence : c'est parce que l'ethnologue, par ses cadeaux, corrompt moralement les Aché, qu'il amorce la désagrégation de leur société.

En effet, les échanges matériels visent, tout d'abord, à sortir les Indiens de ce que Pierre Clastres appelle leur « sauvagerie » : à capter leur attention, à s'attirer leur bienveillance, pour que s'ensuivent des échanges verbaux et se déroule l'enquête ethnographique.

Telle était la sauvagerie des Aché : pétrie de leur silence, signe désolant de leur ultime liberté, il m'était à moi aussi dévolu de désirer les en priver. Pactiser avec leur mort : il fallait, à force de patience et de ruse, à coups de petites corruptions (offres de cadeaux, de nourriture, gestes aimables de toutes sortes, paroles toujours douces, onctueuses même), il fallait briser la résistance passive des Aché, attenter à leur liberté et les obliger à parler. (CLASTRES, 1972 : 77)

Par les « cadeaux » qui rendent possible le dialogue (c'est en distribuant des bonbons que Pierre Clastres obtient d'une vieille Aché des révélations sur le cannibalisme de sa tribu), l'ethnologue inaugure donc avec les Indiens le « discours de leur décadence », pactise avec « leur mort » : comme de légères égratignures qui s'infectent, les « petites corruptions » morales entraînent la fin d'une société indienne.

Car les objets offerts ne rendent pas seulement les Indiens complaisants et cupides, ils n'entraînent pas uniquement de menues délations, de menues violations de secrets : ils introduisent aussi les éléments d'une culture étrangère dans l'univers des Indiens. Or, c'est ce contact des cultures — et non pas, comme on le pensait au XVIe, le mauvais exemple des

Européens — qui entraîne la lente désagrégation d'une société indienne. Ainsi, l'ethnographe se sent-il l'agent destructeur de la société qu'il étudie. Comme l'écrit Soustelle, retrouvant lui aussi le vocabulaire de l'infection pour parler du contact entre cultures, « ce n'est pas sans hésitation, quelquefois même sans remords, que l'ethnographe, venant s'insérer dans la société qu'il observe, y introduit par sa seule présence, par son exemple et ses cadeaux, un germe peut-être corrupteur » (SOUSTELLE, 1967 : 37).

Souvent, sous leurs propres yeux, les ethnographes assistent à cette décomposition des sociétés indiennes, qui se traduit par le renoncement aux valeurs traditionnelles, ou par l'abandon des usages coutumiers. Ainsi, Lévi-Strauss se dit stupéfait de voir le petit groupe Tupi-Kawahib, dont l'état de santé lui semblait déjà préoccupant, abandonner sans remords un aigle-harpie qui, d'après plusieurs auteurs anciens, était leur animal totemique.

Pourtant, toute l'histoire de la colonisation, en Amérique du Sud et ailleurs, doit tenir compte de ces renoncements radicaux aux valeurs traditionnelles, de ces désagréments d'un genre de vie où la perte de certains éléments entraîne la dépréciation immédiate de tous les autres, phénomène dont je venais peut-être d'observer un exemple caractéristique. (LÉVI-STRAUSS, 1955 : 411-412)

L'abandon ponctuel d'un animal est le premier symptôme d'une désagrégation plus grande des « valeurs traditionnelles ».

Or la contamination des sociétés indiennes, provoquée par le contact avec l'Occident, n'est pas conçue par les ethnographes comme une conversion des Indiens à la culture occidentale, par une adoption de ses valeurs et de ses usages. En effet, la contamination dont ils parlent relève moins d'une substitution que d'une perte sans remplacement. On pourrait parler d'une acculturation, en donnant au préfixe toute sa valeur privative : il s'agit d'une disparition de la culture, qui laisse derrière elle un grand vide. Le stade ultime pouvant être incarné par ces Indiens guayaberos que voit Alain Gheerbrant, sans pouvoir leur parler, dans ce que nous avons appelé un espace tiers.

L'âme collective de la tribu a disparu et rien ne l'a remplacée. Aussi les groupes guayaberos l'un après l'autre s'éteignent-ils, autour de San José du Guaviare. La maladie, et surtout cette fatigue de ne plus comprendre ce qu'ils sont ni ce qu'ils font ni ce qu'il faut qu'ils fassent les abat comme des épis qui n'auraient plus la force de pomper dans le sol de quoi se nourrir. (GHEERBRANT, 1952 : 43)

Évidé de son « âme collective », de ses valeurs et de ses usages, que rien n'est venu remplacé, le corps de la tribu se retrouve sans vie : les Indiens guayaberos errent autour de San José du Guaviare comme des morts-vivants. S'il parle de « maladie », Gheerbrant évoque surtout, comme Pierre Clastres, ces maux de l'âme que sont le « désespoir » ou, ici, la « fatigue » de ne plus comprendre qui l'on est : autrement dit, la perte d'identité. Mais autant qu'une affection des corps, ce vide de l'âme n'entraîne pas moins l'extinction d'une société : « Aujourd'hui il ne reste pas deux cents Guayaberos dans toute la forêt et bientôt il n'y en aura plus un seul » (GHEERBRANT, 1952 : 43).

Ainsi, l'enquête de terrain, qui s'inscrit dans le prolongement d'un premier contact réussi, entraîne-t-elle la perte de ce qui est donné dans l'instant de la rencontre. D'une part, la compréhension totale des différences à laquelle tend l'ethnographe rend l'Indien plus familier : or, l'accoutumance aux différences rend moins perceptible, aussi, sa part d'humanité. D'autre part, en plaçant la société indienne au contact de la civilisation occidentale, l'enquête inaugure un processus d'acculturation qui, de façon plus radicale, entraîne la suppression des différences, par une perte des valeurs et des usages que rien ne vient substituer, et provoque la disparition physique des Indiens.

Par conséquent, si la rencontre entre l'explorateur et l'Indien est une histoire d'amour, il s'agit d'une histoire qui finit mal. Pour l'Indien, bien sûr, qui en est la victime ; mais aussi pour l'Occidental. Car, en privant petit à petit ce dernier du spectacle de l'altérité, la disparition des cultures indiennes le prive en même temps du bonheur de contempler, dans un être très différent de lui, le reflet de sa propre humanité.

# Références bibliographiques

## 1. Corpus

CASTRO, Silvio. *A Carta de Pero Vaz de Caminha, o descobrimento do Brasil*, Porto Alegre : L & PM, 1985, 156 p., Pocket.

CLASTRES, Pierre. *Chronique des Indiens guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris : Plon, 1972, 311 p., Terre Humaine/Poche.

DESCOLA, Philippe. *Les Lances du crépuscule. Relations jivaros. Haute-Amazonie*, Paris : Plon, 1993, 485 p., Terre Humaine/Poche.

GHEERBRANT, Alain. *Orénoque-Amazone, 1948-1950 (1952)*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris : Gallimard, 1992, 435 p., Folio Essais.

LÉRY, Jean (de). *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil (1578)*, précédée d'un entretien avec Claude Lévi-Strauss « Sur Jean de Léry », édition de Frank Lestringant, Paris : Le Livre de Poche, 1994, 670 p., Bibliothèque classique.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*, Paris : Plon, 1955, 504 p., Terre Humaine/Poche.

PERRONE-MOISÉS. « La Relation authentique du capitaine de Gonneville » in *Le Voyage de Gonneville (1503-1505) et la découverte de la Normandie par les indiens du Brésil*, Paris : Chandeigne, 1995, p. 13-30, Magellane.

SOUSTELLE, Jacques. *Les Quatre Soleils. Souvenirs et réflexions d'un ethnologue au Mexique*, Paris : Plon, 1967, 309 p., Terre Humaine/Poche.

THEVET, André. *Les Singularités de la France Antarctique (1557)*, édition de Frank Lestringant, Paris : Chandeigne, 1997, 445 p., Magellane.

## 2. Autres textes

ARTAUD, Antonin. *Les Tarahumaras*, Paris : Gallimard, 1971, 185 p., Folio Essais.

BARTHES, Roland. « Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe » (1973), in *L'Aventure sémiologique*, Paris : Le Seuil, 1985, p. 329-359, Coll. Points.

\_\_\_\_\_. *Le Plaisir du texte*, Paris : Le Seuil, 1973, 89 p., Coll. Points.

\_\_\_\_\_. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris : Le Seuil, 1977, 280 p., Coll. « Tel Quel ».

COGEZ, Gérard. *Les Écrivains voyageurs au XXe siècle*, Paris : Seuil, 2004, 229 p., Points Essais.

COLOMB, Christophe. *La découverte de l'Amérique. I. Journal de bord et autres écrits, 1492-1493*, édition de Michel Lequenne, Paris : La Découverte, 2002, 351 p.

DEBAENE, Vincent. *L'Adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Paris : Gallimard, 2010, 517 p., Bibliothèque des Sciences Humaines.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard, 2005, 640 p., Bibliothèque des Sciences Humaines.

DOIRON, Normand. *L'Art de voyager. Le déplacement à l'époque classique*, Paris : Klincksieck, 1995, 258 p.

GOMEZ-GÉRAUD Marie-Christine, ANTOINE, Philippe (org.). *Roman et récit de voyage*, Paris : PUPS, 2001, 252 p., Imago Mundi.

GHEERBRANT, Alain. *L'Amazone, un géant blessé*, Paris : Gallimard, 1988, 175 p., coll. Découvertes.

\_\_\_\_\_. *L'Or ou l'assassinat du rêve*, Arles : Actes-Sud, 1992, 121 p.

\_\_\_\_\_. *La Transversale*, Arles : Actes Sud, 1995, 272 p., Babel n°320.

\_\_\_\_\_. *L'Homme Troué. Poèmes*, Paris : Sabine Wespieser, 2010, 139 p.

HALL, Edward Twitchell. *La Dimension cachée*, Paris : Le Seuil, 1978, 254 p., Points Essais.

HAMBURSIN, Olivier (org.). *Récits du dernier siècle des voyages, De Victor Segalen à Nicolas Bouvier*, Paris : PUPS, 2005, 262 p., Imago Mundi.

HARTOG, François. *Le Miroir d'Hérodote*, éd. revue et augmentée, Paris : Gallimard, 2001, 581 p., Folio Histoire.

HUXLEY, Francis. *Aimables sauvages*, Paris : Plon, 1960, 346 p., Terre Humaine/Poche.

LAS CASAS, Batolomé (de). *Très brève relation de la destruction des Indes (1552)*, éd. de Roberto Fernandez Retamar, Paris : La Découverte, 1983, 151 p.

LE CLÉZIO, Jean-Marie Gustave. *Le Rêve mexicain ou la pensée interrompue*, Paris : Gallimard, 1992, 288 p., Folio Essais.

LEIRIS, Michel. *L'Afrique fantôme*, Paris : Gallimard, 1951, 655 p., Tel.

LESTRINGANT, Frank. *Le Cannibale, grandeur et décadence*, Paris : Perrin, 1994, 319 p.



\_\_\_\_\_. *Jean de Léry ou L'invention du sauvage. Essai sur l'Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Paris : Honoré Champion, 1999, 221 p., Unichamp.

LÉVI-STRAUSS, Claude. « Histoire et ethnologie » in *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, 1958, p. 9-39, Pocket/Agora.

\_\_\_\_\_. « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » in *Anthropologie structurale deux*, Paris : Plon, 1973, p. 45-56, Pocket/Agora

\_\_\_\_\_. *La Pensée sauvage*, Paris : Plon, 1962, 347 p., Pocket/Agora.

\_\_\_\_\_. *Histoire de lynx*, Paris : Plon, 1991, Presse Pocket.

\_\_\_\_\_. *Saudades do Brasil*, Paris : Plon, 1994, 223 p.

MAUSS, Marcel. *Essai sur le don (1925)*, éd. de Florence Weber, Paris : PUF, 2006, 248 p., Quadrige.

MEUNIER, Jacques et SAVARIN, Anne-Marie. *Le Chant du Silbaco. Chronique amazonienne*, Paris : Payot & Rivages, 1993, 233 p., Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs.

MICHAUX, Henri. *Ecuador (1929)*, in *Œuvres complètes*, tome I, Paris : Gallimard, 1998, p. 137-243, La Pléiade.

MONTAIGNE, Michel (de). « Des Cannibales » in *Les Essais (1595)*, éd. de Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris : Gallimard, 2007, p. 208-221, La Pléiade.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas. Viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil : 1503-1505*, São Paulo : Companhia das Letras, 1992, 186 p.

\_\_\_\_\_. « Essomericq, l'heureux Carijó » in NOVAES, Adauto (org.). *L'Autre rive de l'Occident*, Paris : Métailié, 2006, p. 375-392.

RIDON, Jean-Xavier. *Le voyage en son miroir. Essai sur quelques tentatives de réinvention du voyage au 20<sup>e</sup> siècle*, Paris : Kimé, 2002, 172 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755)*, éd. de Jean Starobinski, Paris : Gallimard, 1969, 283 p., Folio Essais.

\_\_\_\_\_. *Essai sur l'origine des langues (1781)*, éd. de Jean Starobinski, Paris : Gallimard, 1990, 281 p., Folio Essais.

ROUSSET, Jean. *Leur yeux se rencontrèrent. La scène de première vue dans le roman*, Paris : Corti, 1984, 216 p.

SEIXO, Maria Alzira et ABREU, Graça (org.), *Les récits de voyages : typologie, historicité*, Lisbonne : Cosmos, 1998, 304 p., Viagem.

TODOROV, Tzvetan. *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris : Le Seuil, 1982, 329 p., Points Essais.

\_\_\_\_\_. *Nous et les autres*, Paris : Le Seuil, 1989, 538 p., Points Essais.

WACHTEL, Nathan. *La Vision des vaincus*, Paris : Gallimard, 1971, 395 p., Folio Histoire.

WOLFZETTEL, Friedrich. *Le Discours du voyageur*, Paris : PUF, 1996, 334 p., Perspectives littéraires.

# Annexes : scènes de premier contact

## 1. Jean de Léry, Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil

*Rencontre avec des Indiens margajas (p. 148-151).*

Après donc que nous eusmes bien remarqué, et apperceu tout à clair que ce que nous avions descouvert estoit terre ferme (car on se trompe souvent sur mer aux nuées qui s'esvanouissent), ayans vent propice et mis le cap droit dessus, dès le mesme jour, (nostre Admiral s'en estant allé devant) nous vinsmes surgir et mouiller l'ancre à demie lieuë pres d'une terre et lieu fort montueux appelle *Huvassou* par les Sauvages : auquel après avoir mis la barque hors le navire, et, selon la coustume quand on arrive en ce pays-là, tiré quelques coups de canons pour advertir les habitans, nous vismes incontinent grand nombre d'hommes et de femmes sauvages sur le rivage de la mer. Cependant (comme aucuns de nos mariniers qui avoyent autrefois voyagé par delà recogneurent bien) ils estoyent de la nation nommée *Margaias*, alliée des Portugais, et par conséquent tellement ennemie des François, que s'ils nous eussent tenus à leur advantage, nous n'eussions payé autre rançon, sinon qu'après nous avoir assommez et mis en pieces, nous leur eussions servi de nourriture. Nous commençâmes aussi lors de voir premierement, voire en ce mois de Fevrier (auquel à cause du froid et de la gelée toutes choses sont si reserrées et cachées par deçà, et presque par toute l'Europe au ventre de la terre), les forests, bois, et herbes de ceste contrée là aussi verdoyantes que sont celle de nostre France és mois de May et de Juin : ce qui se voit tout le long de l'année, et en toutes saisons en ceste terre du Bresil.

Or nonobstant ceste inimitié de nos *Margajas* à l'encontre des François, laquelle eux et nous dissimulions tant que nous pouvions, nostre Contremaistre, qui savoit un peu gergonner leur langage, avec quelques autres Matelots s'estant mis dans la barque, s'en alla contre le rivage, où en grosses troupes nous voyons tousjours ces sauvages assemblez. Toutesfois nos gens ne se fians en eux que bien à point, à fin d'obvier au danger où ils se fussent peu mettre d'estre prins et Boucanez, c'est à dire rostis, n'approcherent pas plus pres de terre que la portée de leurs flesches. Ainsi leur monstrans de loin des cousteaux, miroirs, peignes, et autres baguenauderies, pour lesquelles, en les appellant, ils leur demanderent des vivres : si tost que quelques uns, qui s'approcherent le plus pres qu'ils peurent, l'eurent entendu, eux sans se faire autrement prier, avec d'autres en allerent querir en grande diligence. Tellement que nostre Contremaistre à son retour nous rapporta non seulement de la farine faite d'une racine, laquelle les Sauvages mangent au lieu de pain, des jambons, et de la chair d'une certaine espece de sangliers, avec d'autres victuailles et fruicts à suffisance tels que le pays les porte : mais aussi pour nous les presenter, et pour haranguer à nostre bien venue, six hommes et une femme ne firent point de difficulté de s'embarquer pour nous venir voir au navire. Et parce que ce furent les premiers sauvages que je vis de pres, vous laissant à penser si je les regarday et contemplay attentivement, encore que je reserve à les descrire et depeindre au long en autre

lieu plus propre : si en veux-je dés maintenant icy dire quelque chose en passant. Premièrement tant les hommes que la femme estoient aussi entierement nuds, que quand ils sortirent du ventre de leurs meres : toutesfois pour estre plus bragards, ils estoient peints et noircis par tout le corps. Au reste les hommes seulement, à la façon et comme la couronne d'un moine, estans tondus fort pres sur le devant de la teste, avoyent sur le derriere les cheveux longs : mais ainsi que ceux qui portent leurs perruques par deçà, ils estoient roignez à l'entour du col. Davantage, ayans tous les levres de dessous trouées et percées, chacun y avoit et portoit une pierre verte, bien polie, proprement appliquée, et comme enchassée, laquelle estant de la largeur et rondeur d'un teston, ils ostoyent et remettoient quand bon leur sembloit. Or ils portent telles choses en pensant estre mieux parez : mais pour en dire le vray, quand ceste pierre est ostée, et que ceste grande fente en la levre de dessous leur fait comme une seconde bouche, cela les deffigure bien fort. Quant à la femme, outre qu'elle n'avoit pas la levre fendue, encores comme celles de par deçà portoit-elle les cheveux longs : mais pour l'esgard des oreilles, les ayant si despitusement percées qu'on eust peu mettre le doigt à travers des trous, elle y portoit de grans pendans d'os blancs, lesquels luy battoyent jusques sur les espauls. Je reserve aussi à réfuter cy apres l'erreur de ceux qui nous ont voulu faire accroire que les sauvages estoient velus. Cependant avant que ceux dont je parle partissent d'avec nous, les hommes, et principalement deux ou trois vieillards qui sembloient estre les plus apparens de leurs paroisses (comme on dit par deçà), allegans qu'il y avoit en leur contrée du plus beau bois de Bresil qui se peust trouver en tout le pays, lequel ils promettoient de nous aider à couper et à porter : et au reste nous assister de vivres, firent tout ce qu'ils peurent pour nous persuader de charger là nostre navire. Mais parce que, comme nos ennemis que j'ay dit qu'ils estoient, cela estoit nous appeller, et faire finement mettre pied en terre, pour puis apres, eux ayant l'avantage sur nous, nous mettre en pieces et nous manger, outre que nous tendions ailleurs, nous n'avions garde de nous arrester là.

Ainsi apres qu'avec grande admiration nos Margajas eurent bien regardé nostre artillerie et tout ce qu'ils voulurent dans nostre vaisseau, nous pour quelque consideration et dangereuse consequence (nommément à fin que d'autres François qui sans y penser arrivans là en eussent peu porter la peine) ne les voulans fascher ny retenir, eux demandans de retourner en terre vers leurs gens qui les attendoyent tousjours sur le bord de la mer, il fut question de les payer et contenter des vivres qu'ils nous avoyent apportez. Et parce qu'ils n'ont entr'eux nul usage de monnoye, le payement que nous leur fismes fut de chemises, cousteaux, haims à pescher, miroirs, et autre marchandise et mercerie propre à trafiquer parmi ce peuple. Mais pour la fin et bon du jeu, tout ainsi que ces bonnes gens, tous nuds, à leur arrivée n'avoient pas esté chiches de nous monstrent tout ce qu'ils portoyent, aussi au despartir qu'ils avoyent vestu les chemises que nous leur avions baillées, quand ce vint à s'asseoir en la barque (n'ayans pas accoustumé d'avoir linges ny autres habillemens sur eux), à fin de ne les gaster en les troussant jusques au nombril, et descouvrans ce que plustost il falloit cacher, ils voulurent encores, en prenant congé de nous, que nous vissions leur derriere et leurs fesses. Ne voila pas d'honnestes officiers, et une belle civilité pour des ambassadeurs ? car nonobstant le proverbe si commun en la bouche de nous tous de par deçà : assavoir que la chair nous est plus proche et plus chere que la chemise, eux au contraire, pour nous monstrent qu'ils n'en estoient pas là logez, et possible pour une magnificence de leur pays en nostre endroit, en nous montrans le cul preferent leurs chemises à leur peau.

Or apres que nous nous fusmes un peu rafraischis en ce lieu-là, et que quoy qu'à ce commencement les viandes qu'ils nous avoyent apportées nous semblassent estranges, nous

ne laissons pas néanmoins à cause de la nécessité, d'en bien manger : dès le lendemain qui estoit un jour de dimanche, nous levâmes l'ancre et fîmes voile.

## 2. Alain Gheerbrant, Orénoque-Amazone.

### 2.1. Rencontre avec les Indiens guahibos (p. 94-100)

Enfin, nous atteignons la première case. Deux silhouettes anonymes se dessinent dans l'encadrement de la porte ; pieds nus, vieux pantalon, vieille chemise sans couleur, un chapeau mou surmontant le tout, ce sont les silhouettes classiques du llano :

— *Buenas noches, señores.*

Tout en prononçant ces mots d'un ton nasillard, ils ont relevé la tête et nous présentent deux visages reluisant de peinture rouge pareille à des balafres sanglantes. Ce sont des Indiens guahibos, de ce type intermédiaire entre les civilisés et les sauvages qui inquiétait le plus nos hôtes de Carimagua. Étaient-ils tout à l'heure nus et viennent-ils de passer un pantalon et une chemise pour nous recevoir ou bien sont-ils des péons d'Awini, de San José de Ocué ou d'une autre fondation qui viennent, rentrant chez eux, de se peindre le visage pour ne pas faire trop mauvaise figure parmi les leurs ? Qui pourrait le dire ? Pour entamer la conversation, nous leur demandons de nous vendre une poule et quelques œufs. Après s'être consultés, ils répondent que la chose est possible, mais qu'il faudra leur donner une pièce de cotonnade — soit environ dix fois ce que vaut la poule seule. Tout marché, avec les Indiens, doit se faire patiemment, en prenant son temps ; aussi, au lieu de répondre immédiatement, entrons-nous dans la case. L'intérieur n'est fait que d'une seule grande pièce rectangulaire. Dans le haut toit de palme sont piqués, par-ci, par-là, des arcs, des flèches, des machettes, une hache. Deux hamacs sont accrochés dans le fond et le reste est désert. Mais dans un coin, près de la porte, rougeoie un petit feu. Nous nous asseyons autour. Nous avons froid aux mains. Nous nous chauffons et allumons une cigarette. Autour de nous, depuis la porte, les murs se peuplent silencieusement de deux, trois, dix hommes en chapeaux mous, couverts de peinture rouge. Nous ne savons déjà plus avec lesquels nous avons parlé.

Luis dit à la cantonade :

— Combien d'œufs me donnez-vous ? et une main s'approche montrant trois œufs.

— Combien voulez-vous des œufs seuls ?

— Dix cigarettes, répond l'homme.

— D'accord, dit Luis ; et la poule seule combien ?

L'homme se gratte la tête :

— Je ne sais pas, répond-il tristement, elle n'est pas à moi...

Luis a pris les trois œufs. Il s'apprête à les faire bouillir au-dessus du feu, dans une petite marmite de terre qu'il a trouvée à côté de lui. Nous nous demandons ce que nous allons faire. Il n'est peut-être pas prudent de coucher là. Depuis que nous parlons, la case a continué à se remplir d'hommes silencieux sortis de tous les coins de la nuit. Ils restent à distance, n'échangeant que quelques paroles furtives, dans leur langue, sans cesser de nous observer. Allons-nous insister pour acheter la poule ? La situation s'éternise dans le silence :

— Faites ce que vous voudrez, dit Jean, mais moi, de toute façon, je ne couche pas ici. Tant que nous aurons ce bateau, je dormirai à bord.

Il prend la lanterne et s'en va. Un grand moment passe encore. Je suis accroupi près du feu, à côté de Luis qui souffle sur la flamme avec application pour faire cuire ses œufs. Pierre est debout, adossé à un poteau. À quatre mètres de nous, les Indiens sont tassés contre le mur et continuent de parler à voix basse sans cesser de nous observer. Un vide énorme grandit peu à peu dans ces quatre mètres qui séparent nos deux groupes et nos deux conversations, c'est le vide même qui sépare nos deux langues, et les deux mondes qu'elles représentent, le vide même que nous sommes venus pour enjamber. Il se creuse chaque instant davantage, comme un fossé qui irait s'élargissant. Une main a déposé à côté de nous un peu de cassave épaisse et mal cuite — la galette de manioc qui est le pain des Indiens. Nous en mâchons en silence de grosses bouchées ; lentement mais salivant, cela étouffe quand même. Il faut courir comme à la dérobée à la jarre du coin, puiser une gorgée dans la petite calebasse-cuiller creuse et grande comme une main, et le col de la jarre est si étroit qu'à en sortir cette calebasse et sa propre main qui la tient la moitié de l'eau retombe au fond du vase. Nous nous sentons rougir de maladresse et de gaucherie : est-ce pardonnable de ne pas savoir se servir d'un verre d'eau ? Mais de l'autre côté du vide jaillissent quelques notes de rire. Notre maladresse est la première chose qui nous rapproche un peu des Indiens. Mais ce rire s'évanouit vite dans le silence. Il semble que quelque part quelque chose se tende vers une inéluctable catastrophe. Luis continue à regarder obstinément ses œufs qui sautent dans la petite marmite d'eau.

Alors, tout à coup, des cris s'élèvent, hors de la case, et traversent les murs jusqu'à nous. On entend des bruits de pas précipités, des voix hautes et pressées claquent comme des fouets. Deux hommes bondissent vers nous :

— L'autre monsieur s'est trompé de chemin. Au lieu d'aller vers le port, il est parti tout droit dans le *monte* !

Le *monte* ! Il peut y courir toute la nuit et, au bout de la nuit, être définitivement perdu. En un clin d'œil, nous sommes dehors et Luis, les mains en porte-voix, crie à tue-tête :

— Jean ! Jean !

Sa voix descend la colline en cercle, rasant les herbes, et disparaît dans l'immense savane. Nous tendons l'oreille vers le vent, il ne nous apporte rien d'autre que le grésillement des lucioles qui viennent de s'allumer dans la plaine. Luis crie de nouveau. Enfin une lumière s'agite et se détache des cent mille petites lampes scintillant dans l'herbe. La savane est semblable à un ciel plein d'étoiles et la lampe de Jean qui a entendu et revient vers nous n'y est longtemps qu'un astre indistinct au milieu des autres. Enfin, on entend son pas et il apparaît :

— Pourquoi n'as-tu pas écouté les Indiens qui te disaient que tu te trompais de chemin !

— Vous auriez eu confiance en eux, à ma place ?

Ce petit incident cristallise une décision. Nous allons tous quatre rentrer dormir à bord.

— Viens avec nous, dit Luis à l'homme aux œufs, on te donnera des cigarettes au bateau.

L'Indien hoche la tête et, se courbant près du feu, commence à retrousser son pantalon au-dessus des genoux. Mais voilà que derrière lui, sur dix autres jambes, vingt autres mains suivent le mouvement. Nous serons bien escortés. L'un avant de partir décroche du toit une grande lance de bois sombre, et un autre un arc et trois flèches.

Nous partons. L'homme aux œufs tient la tête de la colonne et je le suis en élevant la lanterne au-dessus de ma tête. N'y a-t-il pas encore un traquenard là derrière ? Malgré tout ce que nous pouvons croire, au fond de nous-mêmes, nous ne sommes pas encore tout à fait rassurés : on nous a dit tant de choses sur les Indiens...

Mais au bout d'un quart d'heure seulement et sans avoir cette fois-ci enfoncé plus qu'aux mollets dans l'eau, nous distinguons devant nous le miroir du fleuve et la forme noire de l'*Oram*. À l'avant, affalé parmi les marmites et les cordages, Elie s'est endormi comme touché par une baguette au milieu d'un geste. Il se réveille en sursaut :

— Eh bien, dit-il, vous m'avez fait peur ! Ils en ont une tête ces gens avec du sang plein la figure !

Mais les gens éclatent tous de rire devant sa mine effarée et cela le rassure. Montés à bord, nous allumons la lampe à pression et donnons des cigarettes à l'homme aux œufs. Tous les Indiens s'entassent contre le bateau pour apercevoir nos trésors. Ils forment, vus du bord, un étrange amas de chemises sales et de peau sombre dans le clair-obscur de la nuit et la lampe. Notre geste fait immédiatement surgir une autre main qui tend trois autres œufs :

— À moi aussi, donne-moi des cigarettes, dit une voix.

Bientôt tout le monde fume, tandis que nous faisons griller quelques morceaux de vache sur notre réchaud à alcool. Les Indiens surveillent nos moindres gestes et les commentent entre eux à mi-voix, puis de plus en plus fort, et enfin rient tous en chœur de telle ou telle chose étrange qu'ils nous voient faire. Leurs yeux sont dilatés dans l'ombre, tout ouverts vers le monde nouveau dont nous leur donnons le spectacle. Ils s'amusent, s'enhardissent, se rapprochent. La confiance naît. Il semble que le fossé qui tout à l'heure allait chaque minute s'élargissant, maintenant au contraire rapproche peu à peu ses bords. Une folle envie nous prend d'accélérer ce mouvement, de combler d'une fois et définitivement ce vide. Mon regard s'arrête sur un de ces hommes, je crois lire en lui le même désir de rapprochement qui m'habite. Il est superbement peint de grands traits verticaux qui donnent à son visage un air de fauve. C'est lui qui a décroché une lance tout à l'heure du toit de la case. Il la tient droite devant lui. Je vais à une caisse et sors un petit miroir de notre belle pacotille neuve. J'indique sa lance du doigt :

— Tu me l'échanges ?

L'homme hoche vivement la tête et me tend sa lance tandis que je lui passe le miroir. Tout le monde rit joyeusement et moi aussi, car je ressens soudain un plaisir oublié depuis les bancs de la petite école, lorsque je convoitais un sac de billes, ou un porte-plume en os contenant la vue de la tour Eiffel.

Le fossé diminue à grande vitesse. L'homme au masque de tigre est à côté de moi. Il sait quelques mots d'espagnol. Je lui explique lentement que nous venons d'un pays très éloigné pour connaître les Indiens :

— Et pour faire du commerce ! ajoute Luis en me donnant un coup de coude, tu vas nous faire passer pour des crétins !

J'ai lu plusieurs études ethnographiques sur les Guahibos. Je l'interroge sur leurs fêtes et leurs musiques, lui contant ce que j'en sais :

— Oh, vous en savez autant que moi ! dit-il en riant.

Tout culmine avec une marmite de chocolat que nous venons de faire cuire et qui passe de bouche en bouche, comme un calumet de la paix.

Il est très tard et nous nous demandons s'ils ont l'intention de passer toute la nuit accoudés au bastingage lorsqu'ils nous tendent brusquement la main, tous ensemble. La visite est terminée, et tandis qu'ils disparaissent à la queue leu leu dans un fondu de clapotis, nous installons nos couvertures en travers des caisses et soufflons la lanterne.

Je m'endors : quoi qu'on nous ait dit, tout espoir n'est peut-être pas interdit de pouvoir un jour connaître réellement les Indiens.

## 2.2. Rencontre avec des Indiens piaroas (p. 111-118)

Enfin les joncs disparurent à leur tour et nous nous trouvâmes au milieu d'une grande lagune qui bordait au loin la forêt. Une fumée immobile s'élevait, droit devant nous, au milieu des arbres :

— C'est là, dit notre guide.

Peu de temps après, tandis que les pagaies continuaient de fendre l'eau avec effort, nous vînt de l'horizon l'écho affaibli d'une très étrange musique : c'étaient de longs sons pleins de brouillard, que scandait un rythme monotone. Mais un nouveau rideau de végétation surgit et nous perdîmes de vue la fumée qui nous guidait. Alors les deux Indiens Guahibos, rentrant posément leurs pagaies dans la pirogue, se levèrent et, les mains en porte-voix, lancèrent un long appel ; à ce signal, la musique cessa.

— Ils viennent, dirent les Guahibos.

Un quart d'heure passa, et d'entre les arbres bordant la lagune, une pirogue montée par trois hommes émergea, pagayant dans notre direction. Une conversation s'établit immédiatement entre son équipage et le nôtre et ce fut tout en continuant de bavarder sans nous regarder que les nouveaux arrivés sautèrent à bord. Leur pagaie en main, ils nous conduisirent, à travers le rideau de végétation qui le masquait, jusqu'au port du village piaroa. Nous abordâmes devant un terre-plein désert, entre une dizaine de pirogues semblables à celle qui était venue à notre rencontre. Devant nous montait un petit chemin propre, entre trois ou quatre cases de chaume. À l'arrière-plan et, semblait-il, en haut du chemin, débordait au-dessus des autres le toit d'une très grande case rectangulaire. Hors cela, il n'y avait devant nous et autour de nous que la terre boueuse qui disparaissait dans un lacinis de branchages enchevêtrés, avant-garde de la forêt à laquelle s'appuyait le village. Tandis que nous amarrions notre embarcation, des têtes craintives apparurent dans l'entrebâillement des palmes fermant les cases. Des enfants, des femmes, des hommes sortirent sur le chemin et descendirent vers nous. La population entière du village fut enfin rassemblée sur le port, hommes, femmes et enfants tassés les uns contre les autres nous examinant d'un même regard qui semblait dire :

« Que venez-vous faire ici ! »

Je détaillai cette foule, cherchant un casque colonial. Notre hôte de Puerto Nariño nous avait dit :

« Vous reconnaîtrez aisément Mario à son casque colonial badigeonné de peinture bleue. Il ne le quitte jamais. » Enfin je l'aperçus : c'était un petit homme simiesque et frétilant, les yeux bridés, pleins de malice, et dont la position sociale était aisément reconnaissable tant à son couvre-chef qu'à sa chemise et à son pantalon blancs, infiniment plus propres que ceux de ses voisins.

Je fis semblant de ne pas le reconnaître. Nos deux Guahibos, depuis notre arrivée, se tenaient immobiles à l'écart, comme s'ils craignaient je ne sais quelle réprimande des Piaroas pour nous avoir ainsi introduits dans leur vie privée. J'appelai l'un d'eux, je le priai de faire savoir au capitaine général Mario que je voulais lui serrer la main et que j'avais une lettre pour lui. Ce disant, j'agitais ostensiblement le papier que je tenais à la main depuis que nous étions à terre, lettre, en effet, du gouvernement colombien, en la personne de notre hôte de Puerto Nariño, au capitaine général des Indiens Piaroas, don Mario.

Mario s'approcha d'un pas nonchalant, le visage illuminé d'un vaste sourire. Il était flatté que je le connusse déjà, et ce fut d'un air satisfait qu'il prêta l'oreille à la lecture que je



fis aussitôt de cette lettre sur papier à en-tête, amplement revêtue de paraphes et de cachets violets. Il n'allait pas tarder, du reste, après l'avoir glissée dans son gousset, à la traduire et peut-être l'embellir aux siens, dans un long discours en idiome piaroa. Le souvenir de cette scène reste en moi comme la plus étrange parodie d'une réception dans une municipalité de province dont le meilleur incident fut sans doute la brusque interruption de mon discours par un énorme « plouf ! » derrière moi, qui souleva l'hilarité générale. C'était mon camarade Fichter, le photographe de l'expédition qui, voulant fixer à jamais cet important instant, fit deux pas en arrière pour mettre au point son appareil et tomba dans la lagune de tous ses cent quatre-vingts centimètres.

[...]

Les discours terminés, je fis un signe à Elie qui m'apporta un petit paquet que nous avions préparé avant de quitter notre bord. Je le défis devant l'assistance et en tirai trois coupes de cotonnade bariolée que je remis à Mario en lui disant :

— Et voici un petit cadeau pour ta femme et tes enfants.

J'attendais qu'il me dise merci que la toile avait déjà disparu ainsi que tout un groupe de femmes, celle de Mario en tête. Les paroles des frères Solano me revinrent en mémoire : pour un Indien, un cadeau n'est pas un cadeau, mais le paiement de quelque service oublié — dans ce cas, pourquoi remercier !

— Tout cela est bien gentil, nous dit-il en substance, mais que venez-vous faire ici ?

Nous lui expliquâmes que nous avions entendu parler de la fête des Piaroas, que cela nous intéressait beaucoup et que nous voulions y assister.

— La fête, s'écria-t-il, quelle fête ?

— Allons, Mario, lui dis-je, il y a une grande fête ici, une fête où vous jouez de la musique, et vous dansez et vous chantez !

Il continuait à nier, le visage marqué de la plus grande surprise. J'insistai encore :

— Nous avons entendu votre musique, tout à l'heure. Elle a cessé quand nous sommes entrés dans la lagune et que les Guahibos ont crié pour vous appeler !

Je lui dis que de toute façon nous resterions quelques jours au village. Il n'osa refuser et une case fut mise à notre disposition. Nous y amenâmes notre matériel et installâmes nos hamacs. Mario ne nous quittait pas. Il regardait avec curiosité nos lourdes caisses peintes des couleurs françaises et colombiennes. Plusieurs hommes étaient venus un à un le rejoindre. Il y eut bientôt foule dans notre petite case. Nous ne cessions d'interroger Mario sur la fête des Piaroas et sur cette étrange musique que nous avions entendue du fond de la lagune. Il riait, esquivait, biaisait plus nous le pressions de questions et, de temps à autre, traduisait rapidement quelques phrases aux autres hommes qui reprenaient son rire, tous en chœur, en nous examinant, cependant, avec une croissante curiosité. Nous ouvrîmes les caisses renfermant le matériel de son et sans mot dire, déroulant des fils, soulevant des boîtes et des couvercles, nous installâmes le haut-parleur, l'amplificateur, le tourne-disque. Enfin Pierre sortit l'album d'enregistrements :

— Vous ne voulez pas nous parler de votre musique, dis-je ; eh bien, soit, c'est nous qui allons vous faire entendre la nôtre.

Et, au maximum de puissance, Pierre fit démarrer une symphonie de Mozart.

Les Indiens se turent tous à la fois. La stupeur les paralysait. On entendit des bruits de pas pressés au dehors. La natte fermant notre porte se souleva et de nouveaux hommes vinrent silencieusement s'immobiliser auprès des précédents, le visage tendu vers la machine. Toute la population mâle devait maintenant être rassemblée dans notre case. Ce n'était point tant la

machine qui les terrifiait, que Mozart. Plus d'un d'entre eux, à l'exemple de Mario, était déjà descendu à Puerto Ayacucho où il avait entendu et contemplé à loisir le juke-box, la machine à disques américaine qui, dans tous les cafés du tropique, n'arrête de moudre des rengaines. C'était toute la musique qu'ils connaissaient aux Blancs.

Lorsque le disque se tut, nous reprîmes la parole. Notre auditoire était maintenant très attentif. J'expliquai à Mario qu'il y avait, de par le vaste monde, beaucoup plus de sortes de Blancs qu'il n'en avait vue jusqu'alors, et que ces Blancs possèdent nombre de musiques qu'il n'avait jamais entendues. Enfin je commençais à l'entretenir d'autres musiques, des instruments de bois ou d'os que l'on fabrique dans les forêts, dans toutes les forêts du monde. Il jouait à n'écouter que d'une oreille, plus mon discours approchait de ce que nous cherchions. Il se retirait sans cesse derrière ses petits rires. Mais ni lui ni les autres hommes présents ne perdaient en fait aucun mot de ce que je disais.

Mario alla trouver un vieux qui suivait la scène des yeux depuis que nous étions là, sans rien dire, accroupi dans un coin de la case. Ils sortirent tous les deux. Un moment passa, puis tous les hommes, un à un, les imitèrent.

Nous étions seuls, le dernier homme en sortant avait laissé de côté la natte fermant notre case. La nuit découpait à sa place un rectangle d'un noir opaque. Le port paraissait désert. On n'entendait d'autres bruits que le vrombissement des moustiques et le grincement d'élytres des gros insectes qui grimpaient dans les herbes bordant la lagune. Nous nous installâmes dans nos hamacs, un peu inquiets, ne sachant ce que signifiait ce subit départ des Indiens.

Un long moment passa encore. Puis tout à coup, le même mugissement de trompe que nous avions entendu au loin en approchant du village s'éleva tout près de nous et venant vers nous, avec une violence inouïe. Sur ces basses haletantes et si profondes qu'elles nous saisissaient directement au ventre, comme des ronflements d'orgue, chantait une mélodie grêle et claire, douce et harmonieuse aux larmes.

Dix, douze, quinze Indiens jaillirent de la nuit et entrèrent dans notre case. Qui aurait reconnu parmi eux nos visiteurs de tout à l'heure ? Ils avaient quitté leur chemise et leurs dos ruisselants de sueur brillaient autant que leurs yeux allumés de joie. Ils tenaient dans les mains une profusion de trompes et de flûtes où ils soufflaient de toutes leurs forces tout en marchant. Ils n'arrêtèrent pas en pénétrant dans notre case. Ils se mirent à tourner en rond, le long des murs de palmes, l'un derrière l'autre, soufflant et chantant. Mario venait en dernier et, à voir le mélange de stupeur et de saisissement dont étaient empreints nos regards, il paraissait encore plus heureux que ses hommes ; notre tour était venu de rester muets et immobiles, notre tour était venu d'admirer une musique inconnue.

Les derniers arrivés avaient soigneusement refermé la porte. Les musiciens tournaient et tournaient sans relâche, et il semblait que leur musique s'amoncelât dans la pièce comme une épaisse fumée, jusqu'à rendre l'atmosphère irrespirable. Nous étouffions d'émotion et de joie. Nous étions enfin témoins de quelque chose de vivant, d'inoubliable et d'inconnu. Un premier miracle s'était produit. Nous avions devant les yeux une collection d'instruments primitifs que jamais sans doute homme blanc n'avait eu le loisir de contempler, et l'ensemble de leur symphonie était étonnamment harmonieux. Nous nous précipitâmes, Jean et moi, sur les microphones, tandis que Pierre mettait en marche ses appareils d'enregistrement.

Ce fut ainsi que dès le premier jour de notre arrivée au caño Fruta, nous pûmes graver nos premiers disques de la musique piaroa, grâce à Mozart qui devait nous rendre encore bien d'autres services, tout au long de l'expédition.

Lorsque le concert fut achevé, quelque deux heures plus tard, nous fîmes entendre aux Indiens les enregistrements que nous venions de faire. Puis les musiciens se retirèrent et nous restâmes seuls avec Mario. Il était fier et touché. Il devint plus loquace. Il reconnut qu'en effet c'était la fête des Piaroas et nous dit qu'en plus de la musique il y avait des masques — qu'il appela les tigres — et que tout cela se passait en haut du village, entre la grande et la petite case qui se font face, de part et d'autre de la place centrale. Puis il se retira et nous laissa dormir.

### 2.3. Première rencontre avec des Indiens guaharibos (p. 207-212)

On entendit des chocs sur la rivière, des bruits de pagaies battant l'eau. Emiliano courut à notre observatoire :

— C'est mon papa qui revient avec les beaux-frères ! criait-il.

Tout en courant derrière lui, nous eûmes le même pressentiment, Pierre et moi :

— Et s'il se trompait ? Les Guaharibos n'ont pas de pirogues et ne savent pas naviguer, mais... si c'étaient *tout de même* des Guaharibos ?

Les lois de l'ethnographie comme celles de toute pensée rationnelle nous semblaient périmées. L'absurde triomphait dans cette étrange situation. Nous ne désirions qu'une chose : qu'il triomphât encore. Qui, du reste, aurait pu affirmer que, dans toute cette immense forêt, il n'y ait pas un Guaharibo qui possédât une pirogue, alors que tous les Makiritares en construisent, depuis que le monde est monde, et qu'ils habitent la Sierra Parima ?

Nous étions tous trois serrés l'un derrière l'autre au bout de notre branche, au-dessus des eaux galopantes de la rivière, quand la pirogue apparut. Trois hommes l'occupaient, un à chaque pointe et le troisième au centre. Ils étaient entièrement nus et couverts de peintures rouges et noires. Leurs cheveux n'étaient pas coupés au bol, mais en couronne, la calotte du crâne tonsurée comme celle d'un moine. C'était la signature guaharibo, selon tout ce que nous savions d'eux. Leurs oreilles étaient ornées de bouquets de plumes noires. Le fils de José murmura encore une fois :

— Guaharibo, mon vieux ! avec une voix complètement étranglée. Il voulut fuir, se cacher dans la forêt. Nous l'en empêchâmes. La preuve définitive passait devant nos yeux. Nous étions en plein pays guaharibo. Une tribu entière devait nous entourer. S'ils n'avaient pas encore décelé notre présence, ils ne tarderaient sûrement pas à le faire. Il ne fallait surtout pas nous cacher. Ce n'eût été que les rendre plus méfiants à notre égard. Mieux valait prendre les devants :

— Crie-leur quelque chose ! dit Pierre.

— Quoi donc ! dit Emiliano, en pleine détresse. Il ne pouvait pas s'en aller, nous lui barrions le chemin.

— Crie-leur : ami ! ami !

Le gosse ouvrit la bouche et d'une voix blanche cria :

— *Atchika ! atchika !*

Nous reprîmes, Pierre et moi :

— *Atchika ! atchika !*

Nous nous frappions le cœur à tour de bras.

Les trois Indiens tournèrent la tête dans notre direction. Ils durent ressentir un choc aussi violent que nous, car la pirogue s'en fut immédiatement donner dans un rocher et

manqua de chavirer. Mais rien ne bougea sur leur visage. Ils se remirent à fendre l'eau de leurs pagaies, le plus vite qu'ils pouvaient. Ils disparurent en aval. Le spectacle de deux barbus en pyjama, criant des mots indiens du haut d'une branche d'arbre, au-dessus de la rivière, devait certes être assez nouveau pour eux. Tout en regardant nos hamacs, nous nous demandions de quelle façon ils allaient, de retour chez eux, raconter l'incident. Le fils de José gémissait :

— Ils vont revenir nous tuer, mon vieux !

L'argot espagnol du bas Ventuari s'embrouillait dans sa gorge. Il nous parlait à moitié dans sa langue maternelle et nous ne comprenions plus rien.

— Mais non, ils ne nous tueront pas, reste tranquille !

On lui parla désormais comme à un petit chien qui a peur du vent ou de la nuit et il se calma.

Le bruit repris sur la rivière. Nous retournâmes à notre perchoir. La pirogue de tout à l'heure revenait, remontant cette fois-ci le Ventuari. Elle était guidée par deux hommes. L'un était orné de toutes fraîches peintures noires et rouges, ses cheveux mouchetés de duvet blanc, par houppettes. L'autre n'avait aucun ornement ni peinture. Sa peau était jaune clair, légèrement terreuse. La pirogue aborda un rocher, face à notre perchoir, de l'autre côté de la rivière, à peut-être vingt mètres de nous. L'homme couvert de peintures sauta sur le rocher après avoir ramassé au fond de la pirogue un gigantesque arc de bois noir. Il mit un genou à terre et, choisissant la plus longue de ses flèches, banda lentement son arme dans notre direction. Sa main s'immobilisa lorsque l'arc fut tout à fait tendu et il garda la pose, immobile comme une statue. Il visait l'exact centre de la poitrine de Pierre.

La pirogue, cependant, se mit en travers du courant et avança lentement dans notre direction. L'homme jaune la gouvernait maladroitement, moitié debout, moitié accroupi et il faillit chavirer plusieurs fois avant d'atteindre notre perchoir auquel il s'accrocha d'une main. Il paraissait en proie à la plus vive excitation. Nous avions compris : c'était un parlementaire et l'autre représentait la force armée sous couvert de laquelle il venait nous trouver.

Que nous fassions le moindre geste d'hostilité et la flèche prête quitterait sans bruit l'autre côté de la rivière pour venir se planter dans la poitrine de Pierre. Une bonne minute s'écoula. Nous essayions de sourire. Il fallait recevoir aimablement le plénipotentiaire.

L'homme avait lâché sa pagaie. Ce n'était pas une belle pagaie en forme de cœur comme celle des Makiritares, mais un simple morceau de bois grossièrement aplati à une extrémité. Il nous regardait en écarquillant les yeux. Ce n'était pas seulement un grand instant de notre vie, mais aussi de la sienne. Il trépignait en agitant son bras libre, il gloussait et parlait à la fois, il était tellement excité qu'il ne semblait plus très bien savoir pourquoi il était venu là. Enfin, il se ressaisit et nous adressa un grand discours véhément, auquel, bien entendu, nous n'entendions pas un mot.

Pierre avait un paquet de cigarettes dans la poche de son pyjama. Il y porta lentement et prudemment la main, toujours soucieux de ne pas donner l'alarme au guerrier d'en face, qui continuait à le viser sans bouger. Il alluma une cigarette et la tendit au parlementaire.

— Euh ! Euh ! dit l'homme.

Il essaya maladroitement de la fumer, en mangea un morceau et le reste tomba à l'eau.

Il trépignait de plus belle. Il riait à grands éclats. Il faisait des signes de la main :

— Qu'est-ce qu'il dit ? demandai-je à Emiliano.

— Il veut tout le paquet, mon vieux, et i'sait même pas fumer, l'cochon ?

Emiliano n'avait jamais été aussi indigné de sa vie, mais Pierre tendit le paquet de cigarettes au Guaharibo :

— Euh ! Euh !

Je lui tendis ma boîte d'allumettes.

— Euh ! Euh !

Que voulait-il de plus ? Il avait jeté les cigarettes et les allumettes dans le fond de la pirogue où tout était déjà noyé. Nous le regardâmes une seconde sans rien dire, un peu interloqués. Il trépignait de plus en plus. Les Guaharibos semblent avoir des machines nerveuses comme en voudraient bien, parfois, les civilisés. Il devenait furieux. Il tira sur sa branche pour se rapprocher encore de nous et tendit sa main libre vers la jambe de pierre : il voulait nos pyjamas ! Nous aurions dû y penser plus tôt. Pierre quitta sa veste et la lui tendit. La colère disparut immédiatement de son visage. Il se remit à rire :

— Euh ! Euh !

Je lui passai ma veste, à mon tour, puis nous quittâmes nos pantalons. Le guerrier, de l'autre côté de la rivière, détendit son arc. Le parlementaire avait nos deux pantalons de pyjamas emmêlés sur la tête et continuait à rire comme un fou. Mais nous étions tout nus. Il devenait délirant de joie. Nous écartâmes les mains en signe d'impuissance : que pouvions-nous lui donner de plus ! Il eut l'air de comprendre. Alors ce fut le moment de renverser la situation et nous nous y employâmes énergiquement, Pierre et moi. Nous nous penchâmes vers la pirogue en hurlant :

— Euh ! Euh !

L'homme se pencha, ramassa son arc et nous le tendit docilement :

— Euh ! Euh ! répétions-nous.

Il nous tendit ses trois flèches : la flèche de guerre, à pointe de bambou, la flèche de grande chasse, qui n'est qu'une seconde flèche de guerre et la flèche de petite chasse, à pointe d'os.

— Euh ! Euh !

Il leva tristement le bras : il ne lui restait plus rien, en dehors de nos pyjamas...

Alors nous pensâmes que nous avions faim ; Catire et ses hommes avaient emporté toutes nos dernières provisions. Il ne nous restait rien à manger. Nous creusâmes l'estomac et le frappâmes à coups de poing en criant :

— Miam ! Miam !

Il eut l'air de comprendre.

— Crie-lui : Bananes ! disions-nous à Emiliano.

Il fit de grands gestes de la main, décrivant un cercle sur la forêt pour revenir vers nous. Puis il montra le soleil et indiqua l'est. Enfin il lâcha la branche à laquelle il se retenait depuis le début de cette mémorable entrevue et fila vers le rocher où attendait le guerrier.

La pirogue disparut bientôt au tournant de la rivière.

#### *2.4. Deuxième rencontre avec des Indiens guaharibos (p. 215-219)*

À six heures du matin, la forêt se remplit de clameurs et de hurlements. Un troupeau de singes jacassait au-dessus de notre tête, mais sans aucun doute possible il y avait aussi des voix humaines un peu partout dans la forêt.

Nous étions sur notre branche, au-dessus de la rivière, quand la pirogue arriva. Elle était si pleine de gens qu'elle faillit bien chavirer.

Un gnome aux cheveux crépus bondit de l'arrière et, marchant à quatre pattes sur les têtes et les épaules des autres, arriva à la branche et s'y hissa. Il n'avait pour tout vêtement qu'un bouquet de plumes noires sur le bras gauche et une mince liane autour des reins, à laquelle son membre relevé était attaché. Il grognait, riait, criait, sautait. Il nous attrapa l'un après l'autre par la barbe, tirant à pleines mains pour voir si ça tenait bien, tout en poussant de grands « Oh » admiratifs. Il avait quatre poils au menton, chose très rare chez les Indiens, nous en profitâmes pour lui rendre la politesse. Il nous bavait sur les mains une salive verdâtre qui semblait devoir couler en permanence des commissures de ses lèvres. Une énorme masse noirâtre lui déformait la bouche, distendant les lèvres en avant comme des plateaux. Nous nous demandions quelle horrible maladie ce pouvait être lorsque, portant la main à sa bouche il en sortit la chose et la posa sur mon hamac. Ce n'était qu'une grosse chique de tabac vert, de la taille d'une moitié d'orange.

Derrière les hamacs, quinze hommes avaient surgi de l'ombre. Ils étaient couverts de peintures et bandaient leurs arcs dans notre direction. Ils avaient dû approcher de notre campement avant le jour et nous observer sans bouger, tandis que nous dormions encore. C'étaient peut-être eux qui secouaient la forêt au milieu de la nuit. Notre petit Makiritare faisait une tête de condamné à mort. Il nous dit :

— Le vieux qui vous tire la barbe, c'est le sorcier, c'est lui qui commande, c'est le plus grand chef chez ces salauds-là.

Nous commençâmes à jouer avec le chaman une pantomime grotesque. Nous faisons tout ce que nous pouvions pour ne pas arrêter le rire, et le rire gagna et conquit peu à peu toute la tribu.

La pirogue faisait un continuel va-et-vient entre notre campement et le leur qui ne devait pas être loin. Débarquaient des fournées et des fournées de nouveaux gnomes gesticulants et trépignants. Ils brandissaient des arcs et des flèches aussi immenses qu'ils étaient petits. Ils ne devaient pas avoir plus d'un mètre cinquante en moyenne. Les femmes apparurent à leur tour. Elles avaient au plus un mètre trente-cinq. Les vieilles étaient entièrement nues, les jeunes arboraient coquettement une petite frange de coton ocre en travers du pubis qui ne faisait guère que souligner ce qu'elles voulaient peut-être masquer. Leur costume se complétait de grosses boules de duvet blanc au bas des oreilles et d'une petite baguette en travers du nez. Toutes avaient apporté sur leur dos de grandes hottes vides, qu'elles semblaient décidées à remplir à nos dépens le plus vite qu'elles pourraient. Elles ne paraissaient nullement intimidées. Elles vinrent toutes à la fois nous examiner de façon détaillée, poussant de petits cris de surprise et commentant à haute voix tous les détails qui semblaient les plus surprenants de notre anatomie.

Mais les hommes avaient ouvert nos sacs et ils déroulaient sur le sol les coupons de cotonnade imprimée que nous destinions aux Makiritares d'en haut. Nos barbes et nos poils de poitrine en furent momentanément relégués au second plan de l'intérêt général. D'extraordinaires discussions commencèrent entre eux tous, tandis que les femmes emplissaient leurs hottes. Nous fîmes mine de nous interposer : il ne fallait pas qu'ils prennent tous nos trésors trop vite, car ensuite qu'auraient-ils fait ? Nous voulions aussi leur donner l'impression d'un échange comme la veille au parlementaire.

Je remis donc notre marmite d'aluminium au sorcier, mais je pris son sac et ses flèches à un guerrier. À une jeune personne qui pressait sur son cœur une coupe de cotonnade, j'enlevai délicatement ses boules de plume blanche...

Mais nous ne pouvions les freiner éternellement. Le moment vint où les hottes des femmes furent pleines, et nos paquets vides. Ils ne faisaient toujours pas mine de s'en aller. Ils semblaient attendre autre chose, et que leur donner d'autre ?

Il ne fallait surtout pas qu'ils s'ennuient. Déjà certains guerriers avaient repris leurs arcs et leurs flèches et semblaient s'énerver. Tout aussi bien qu'ils nous tiraient la barbe, ils auraient pu nous taper sur la tête à coups de bâton ou nous planter quelques flèches dans la poitrine pour s'amuser.

Pierre fit des épreuves de force avec des guerriers, les soulevant à bout de bras les uns après les autres. Ils lui tâtaient les muscles, ils essayaient de le soulever à leur tour, ils riaient.

J'emmenai le sorcier jusqu'à un arbre où j'avais accroché mon Leica. Je brûlais d'envie de m'en servir. Ce seraient les premières photos de Guaharibos qu'il y eût au monde.

— Attention ! me cria Pierre.

Je me souvenais comme lui de l'histoire d'un pasteur américain que nous avait racontée un vieux chercheur de gomme de Puerto Ayacucho. Ce pasteur avait eu une aventure du type de la nôtre au Brésil. Il avait inopinément rencontré un groupe de Guaharibos dans la forêt. Ils l'avaient dépouillé. Il s'était laissé faire, mais avait sorti un appareil de photo et l'avait braqué sur eux. Une flèche s'était immédiatement plantée dans sa poitrine. Son boy réussit à s'échapper et ce fut lui qui raconta l'histoire, un mois plus tard, lorsqu'il rejoignit, encore fou de terreur, les premiers civilisés.

Mais j'avais une idée. Je sortis l'appareil et le montrai au sorcier tout en le mettant au point :

— *Atchika ! atchika !* disais-je, en tapant à grandes claques sur le dos du sorcier. Il répétait sans comprendre mais amusé :

— *Atchika ! atchika !*

Je lui indiquai les gens autour de nous. Je me frappai sur le cœur. Il était éberlué. Je lui montrai Pierre dans le viseur. Je lui fis comprendre que mon appareil magique rendait les gens que j'aimais tout petits, pour qu'ils puissent tenir dans mon cœur. Je photographiai Pierre. Ça l'amusa beaucoup. Alors je dis à Pierre :

— Prends-le avec toi, et je les photographiai tous les deux.

Je tendis l'appareil à Pierre et j'attrapai le sorcier par le cou. Il avait toujours l'air content. Il fit un grand discours aux deux hommes qui avaient saisi leurs arcs. Ils les reposèrent docilement à terre. Nous ruisselions de sueur. Je mis une femme entre Pierre et le sorcier et pris une nouvelle photo.

Je me dis : Pourquoi ne pas refaire des cadeaux ?

Je saisis rapidement une gamelle d'aluminium qui brillait en haut d'une hotte et la tendis à la femme. Elle me fit un délicieux sourire. Je m'approchai et la photographiai seule en gros plan. Je remis la marmite entre les mains du sorcier et le photographiai à côté de la jeune femme. Ils avaient l'air si enchantés qu'ils formaient un étrange couple de barbares Adam et Ève.

Nous prîmes tout le rouleau de Leica sans incident. Vers quatre heures de l'après-midi, les Guaharibos firent mine de se retirer. Alors nous leur expliquâmes avec le secours du fils de Catire, qui s'était un peu rassuré, que nous cherchions le plus proche village makiritare. Ils

nous expliquèrent que c'était plus haut sur la rivière et, enfin, spontanément, ils nous donnèrent leur pirogue.

Ils disparurent à pied, par la forêt, sautant comme des singes.

### *2.5. Rencontre avec des Indiens makiritares (p. 251-254)*

Nous débouchons dans la clairière où s'est installé le nouveau site de Kalomera. Il est très différent de l'ancien. Il n'a pas ce caractère ordonné d'un paysage définitivement arraché par l'homme à la forêt et accordé à ses propres mesures. Ce n'est encore qu'une vaste clairière autour de laquelle ne sont que provisoirement endigués les flots menaçants de la forêt. La lueur rougeâtre qui éclairait les derniers mètres de notre piste vient d'un haut bûcher de branchages dressé dans un coin de la clairière : ses flammes avivées et courbées par le vent balaient toute la clairière de lumière rouge. Çà et là luisent les plaies couleur de chair des arbres abattus. Le sol est constellé de copeaux qui, mêlés aux feuilles tombées, moitié mortes, moitié pourries, font sous le pied un étrange et souple tapis brun-violet moucheté de rose. Il n'y a pas encore de case tribale. Le village s'abrite provisoirement sous de longs abris gris, trapus comme de véritables forteresses de bois et dont le toit lui-même est recouvert de rondins serrés les uns contre les autres. Ils sont alignés en U au bord de la clairière s'adossant à la forêt. L'ensemble du spectacle, au premier coup d'œil, impressionne par son calme, sa force, son ordonnance militaire. L'impression de découvrir un détail oublié et vivant de l'histoire romaine qui m'avait saisi devant le vieux site se développe ici et prend toute sa valeur. Je m'attends à voir surgir quelque centurion de l'ombre.

Une petite lumière tremble au centre de l'espace défriché, sous l'abri d'un toit de palmes sans murs : c'est là que notre silencieuse escorte nous conduit. Nous avons reconnu l'abri des visiteurs, la chambre d'ami des Makiritares.

Un gigantesque concert d'aboiements a salué notre arrivée. Je savais que les gens de Kalomera étaient de grands éleveurs de chiens, dont ils font commerce par toutes les Guyanes. J'ignorais qu'ils en eussent autant : et pourtant, j'ai beau scruter la clairière, on ne voit rien, ni chien ni homme. Nos guides, aussitôt que nous avons atteint l'abri, ont disparu. Entre les hamacs déjà accrochés, une torche de résine, à même le sol de terre immaculé, fume et crachote de la lumière. On pourrait croire, sans elle, qu'il y a des éternités que personne n'est passé par là. Il ne faut pas être curieux chez Kalomera. Nous imitons Catire qui est déjà couché dans son hamac. La lueur du grand foyer oscille sur la place vide et brusquement se jette sur nous et nous éblouit, comme le pinceau d'un phare rouge et bordé de fumée.

Mais voici qu'un bras passe subrepticement entre deux hamacs et dépose un petit plateau de cassave près de la torche. Une forme nue disparaît dans la nuit, le tintement grêle des franges d'un tablier de perles accompagne son pas. Le silence se peuple peu à peu. D'enfantins et pudiques visages aux paupières baissées passent dans la lumière tandis que des mains déposent prestement à terre de nouveaux plats de cassave, et deux, trois, quatre, huit, dix petites marmites de terre noire où fument des confitures de toutes les couleurs. Qu'elles sont étranges, ces jeunes Indiennes aux visages de poupées que la timidité, en face des géants barbus que nous sommes, n'empêche pas de s'être orné les joues, le front et tout le corps de sanglantes peintures de tigre ou de panthère. Du fond des marmites monte une odeur piquante et aigrelette. Toutes les femmes ont regagné leurs foyers, mais les hommes sont là maintenant, accroupis autour de nous, au bord de la nuit. Dix, vingt bras se tendent, déchirent des



morceaux de cassave et les trempent dans les marmites. Nous sautons de nos hamacs et les imitons. Ils mangent, ils rient, ils bavardent et nous coudoient, assis sur leurs talons. Leurs dos, leurs épaules, leurs bras sont autant de muscles enlacés qui se roulent et déroulent à chacun de leurs mouvements, sous leur étui de peau brillante, lisse et zébrée de lignes rouges. Notre abri a brusquement quitté le désert et rejeté la nuit au bout du monde. Il est peuplé, chaud, murmurant, il est une vraie maison pleine de bruits et d'odeurs familières.

Rien de tout cela, cependant, n'est violent. Jusque dans le bruit de ces gens se devine l'ordre makiritare, la mesure, la discrétion qui le caractérise.

De grandes calebasses de boissons chaudes passent maintenant de main en main. La purée de bananes et le *yaraké* descendent à longs flots apaiser au fond de l'estomac la franche et allègre brûlure du piment makiritare.

Le repas est terminé et les femmes remportent les plateaux, les marmites et les calebasses vides. Nous regagnons nos hamacs. Les hommes restent autour de nous, ils examinent familièrement nos vêtements, ils nous regardent, ils rient, ils nous interrogent dans leur langue. Nous leur répondons maladroitement, entremêlant d'espagnol les faibles ressources que nous propose notre vocabulaire makiritare.

Mais je suis impatient de voir l'homme dont on nous a tant parlé et qui préside, sans se montrer, cette réception. En arrivant au camp, j'ai dit à Catire :

— Où est Kalo ?

— Ne t'en occupe pas, m'a-t-il répondu, il viendra ; *lui aussi* sait que tu es arrivé.

J'inspecte les visages. Il est peut-être là, tout à côté de moi. C'est peut-être ce petit homme sec, aux yeux pétillants qui parle plus haut que les autres et qui ne semble jamais s'adresser à personne en particulier. Toutes les conversations s'arrêtent aussitôt qu'il élève la voix. Ce doit être lui. Il y a déjà une heure que nous sommes là. Il faut faire quelque chose, mais quoi ? Catire semble nous avoir tout à fait oubliés. Il est étendu dans son hamac et fume en regardant le toit.

Je me tourne vers le vieil homme.

— Comment t'appelles-tu ? lui dis-je.

Il sort une longue cigarette d'écorce de sa bouche, il sourit et me regarde dans les yeux :

— Kalomera.

— Ah ! Tu es Kalomera ! Eh bien, moi je suis Alain, et lui c'est Pierre et lui Jean.

Il répète lentement et maladroitement les noms et toute l'assistance reprend après lui. Théâtre nocturne. Me voici récitant et Kalomera coryphée, et toute la nuit que bordent ces visages et ces rires, c'est le chœur. Loin derrière eux, les chiens grondent avec la forêt comme s'ils n'étaient pas encore tout à fait rassurés de nous savoir là, comme s'ils étaient l'expression de ce qui, dans ce monde, ne nous a pas encore acceptés.

Mais un enfant s'approche. Il souffle sur de longues cigarettes intercalées entre tous les doigts de ses mains. Il en porte une à Kalo, puis à moi, puis à mes camarades, puis à Catire. C'est l'usage, le signe de bienvenue qui semble vouloir dire au voyageur : maintenant que tu es restauré, la conversation va commencer.

## 2.6. Troisième rencontre avec les Indiens guaharibos (p. 363-368).

Enfin nous débouchâmes dans une minuscule clairière où six cabanes de guingois s'adossaient à la forêt, autour d'une place puante, dans un décor d'une indicible pauvreté.

Nous fûmes, dès le premier regard, saisis en plein cœur. Le sol n'avait même pas été tout à fait arraché à la forêt, un mélange de végétation pourrie le recouvrait. L'air était sombre et une fade odeur pesait sur toutes choses. Des arbres à demi affaissés s'inclinaient au-dessus de cabanes exigües aux toits de feuilles, sans portes et dont les murs n'étaient faits que de palmes fanées accotées aux toits. Une fantomatique population de vieillards, de femmes et d'enfants animait ce sinistre tableau, une population décharnée et blafarde et dont il semblait que la peau, tant elle était rongée de moisissures et de pestes, n'ait jamais connu la lumière du soleil.

Les Guaharibos n'ont ni haches ni couteaux. Pour ouvrir un peu d'espace où vivre au milieu de la forêt, ils ne disposent guère plus que de leurs mains et de leurs dents. Abattre un seul arbre est pour eux une entreprise plus conséquente que raser une forêt entière ne l'est pour nous. Les Makiritares appellent avec dérision le « couteau guaharibo » un petit bâtonnet de dix centimètres de long à l'extrémité duquel est ficelée une dent d'agouti : c'est, apparemment, le seul outil proprement guaharibo.

Tel était donc ce campement que j'ose à peine nommer village et qui constitue cependant l'installation la plus complète que nous ayons jamais vue chez ces Indiens. Les femmes et les enfants, à notre vue, se cramponnèrent à leurs cabanes branlantes et gardèrent, immobiles, les yeux fixés sur nous, comme si une terreur sacrée les avait pétrifiés là. Les vieillards levèrent lentement les bras et tendirent les paumes de leurs mains dans notre direction, ce qui, chez tous les Indiens, veut dire :

— N'approche pas !

Nous nous assîmes au centre de la clairière, sur les premières caisses qu'apportaient nos porteurs. Il y eut une demi-heure, trois quarts d'heure peut-être de silence.

Les femmes, les vieux et les enfants au ventre ballonné de parasites intestinaux — ces terribles enfants aux yeux trop fixement ouverts et pleins de moucheron — nous observaient, immobiles, au travers des parois de leurs abris. Nous étions arrivés les premiers, ayant tous quatre devancé notre colonne. Il fallait attendre et ne pas bouger pour qu'ils se rassurent. Le sol, à nos pieds, était visqueux, gluant, couvert d'immondices, de détritrus de toutes sortes, à demi putréfiés, au ras desquels bourdonnaient des essaims de mouches, de puces et de chiques.

Au-dessus de nos têtes voltigeaient des milliers de termites ailés qui, l'un après l'autre, tandis qu'approchait le soir, mouraient en plein vol et nous tombaient dans les cheveux, dans la barbe, dans les yeux. Leurs grandes ailes noires qui se détachent du corps au moment où ils expirent, flottaient encore un long moment, obscurcissant l'air comme de la cendre, et il semblait ainsi que la nature se soit plu à compléter l'affreuse désolation de ce spectacle qui finissait par évoquer de cauchemardesques visions concentrationnaires.

Peu à peu, cependant, les femmes et les enfants se rassurèrent. Ils sortirent de leurs cabanes. Ils approchèrent lentement de nous, par petites étapes, s'arrêtèrent un long moment après chaque pas et ne se décidant à en entreprendre un autre que lorsqu'ils s'étaient bien convaincus que nous ne bougerions pas. Alors je m'aperçus qu'au milieu de la plus tragique et pitoyable condition humaine demeure toujours quelque chose d'une beauté principe qui doit être le fondement même de toutes les espérances, de toutes les fois, de toutes les inaltérables croyances dans le devenir de l'homme : nous nous habituâmes à tant d'horreur, nous nous fîmes à ce village des Okomatari — hommes de la préhistoire demeurés par quel insondable hasard sur une tache blanche de notre planète. Nos poitrines, serrées tout d'abord par le subit contact que nous venions de prendre avec une aussi hallucinante réalité, se détendirent, notre

regard s'accommoda, se fit à l'insoutenable. Derrière tant de saleté, tant de maladie, derrière l'apparence de ces corps squelettiques, rongés par trente-six lèpres, derrière ces visages que déformait hideusement la chique guaharibo – ce paquet de tabac vert mêlé de cendre, qui distend les lèvres de cinq centimètres en avant –, derrière ces prunelles où ne descendait que très lentement la marée de terreur qui avait submergé toute autre expression chez les Guaharibos lorsqu'ils nous avaient vus surgir de la forêt, apparurent des courbes belles, des gestes tendres et confondants de naïve curiosité, des appels, des désirs informulés et sans doute informulables, des marques, enfin, d'une réalité aussi absolument humaine que celle de tout autre peuple, quelles que soient sa race et sa situation dans l'espace ou le temps, d'inoubliables preuves de l'identité profonde de tout ce qui est humain, en dépit de tout ce qui sépare.

Lorsque tous nos porteurs furent là et qu'ils eurent parlé aux femmes nous ouvrîmes une caisse et sortîmes des boîtes d'allumettes : *le feu* nous paraissait être le premier don à leur faire. Nous regardions les femmes, dont certaines se cachaient encore à demi contre leurs abris, nous les appelions de la main et de la voix :

— *Hua'to ! Ed'dhe !*

— Du feu ! Prends !

Elles approchèrent. Chacune portait sur sa hanche un nourrisson que soutenait une bande d'écorce grossièrement cousue qui passait en sautoir sur son épaule. Elles plaquaient une main sur le visage de l'enfant pour protéger son regard et tendaient à demi l'autre en avant. La première porta les allumettes à sa bouche. Frenario, qui nous avait rejoints, éclata de rire et reprit la boîte pour lui en enseigner l'usage. Alors elles ne résistèrent plus à l'attrait des bâtonnets à feu et vinrent toutes jusqu'à nous.

Le chef du village était un petit homme malingre, mais robuste cependant, qui avait sans broncher porté sur toute la piste une caisse de cinquante kilos. Il fit un signe aux femmes et elles apportèrent une grandealebasse de purée de bananes — la boisson de cérémonie des Guaharibos. Il en but une large gorgée devant nous, pour prouver sans doute que ce n'était pas du poison, puis nous la tendit. Frenario eut un mouvement de recul. Mais nous portâmes laalebasse à nos lèvres, et ce chaud liquide coulant dans nos estomacs acheva de nous remettre à l'aise en nous rapprochant de nos hôtes.

Les vieux s'apprivoisèrent et vinrent s'asseoir autour de nous. Nous jouions bientôt avec eux. Pierre obtenait vite son habituel succès en se désarticulant le pouce et en faisant rouler sa langue à l'intérieur de sa joue gonflée.

Mais une grande clameur s'éleva tout à coup derrière les cases. Tous les visages se tournèrent vers une piste par où arrivait au galop un groupe d'une dizaine d'hommes nus, musclés et couverts de peintures. C'étaient les chasseurs de la tribu qui rentraient. Ils foncèrent sans hésitation sur nous. Ils hurlaient et agitaient leurs arcs et leurs flèches au-dessus de leur tête. L'un portait sur ses épaules un gros tatou gris clair qu'il jeta à terre à côté de nous. Le visage de Frenario se rembrunit.

Mais nous connaissions suffisamment les Guaharibos pour ne plus nous inquiéter de ces démonstrations. Ils nous tirèrent la barbe, puis nous nous soulevâmes réciproquement en l'air. Ils poussaient des han de bûcheron en tirant sur les loques qui nous habillaient, puis se frappaient vivement la poitrine, les yeux brillants et la bouche ouverte. Le jus verdâtre de leur chique coulait sur leur menton. Si les Makiritares ne nous avaient entourés, nous nous serions retrouvés nus en quelques instants comme à la première rencontre que nous avons faite des Guaharibos du haut Ventuari, Pierre et moi, six mois plus tôt. Mais les Makiritares les

secouèrent, les rudoyèrent et leur firent comprendre qu'ils devaient se tenir plus tranquilles s'ils voulaient recevoir quelques cadeaux. Ils se calmèrent. Frenario nous dit :

— Ils vont nous apporter des arcs et des flèches, du tabac, de la canne à sucre et des bananes.

Frenario s'installa devant la caisse que nous allions ouvrir. Il nous avait déjà dit, au départ du Yavadehudi, que s'il nous accompagnait personnellement chez ces « singes », c'était pour voir de ses propres yeux ce que nous leur donnerions. Il fut tout à fait rassuré lorsque nous tendîmes au chef guaharibo une coupe de cotonnade à fleurs. Rien ne plaît tant aux Makiritares que la cotonnade rouge dont ils font leurs *guayucos*, mais ils considèrent en revanche la cotonnade à fleurs comme tout juste bonne pour les singes.