

AMÉRIQUE LATINE

n° 12

oct.-déc. 1982

REVUE TRIMESTRIELLE



PROLETARIANISATION DES FAMILLES

UN CAS SINGULIER: LA GUYANE

HISTOIRE ET SENS
D'UNE NATIONALISATION BANCAIRE

Cultures cachées:
fragments

cetral

CENTRE DE RECHERCHE SUR L'AMÉRIQUE LATINE ET LE TIERS MONDE

LA TRACE DES INDIENS D'AMAZONIE DANS LA LITTÉRATURE BRÉSILIENNE

Angel RAMA*

Ce texte, fragment de chapitre d'un livre à paraître, n'est pleinement intelligible que remis dans le cadre d'une recherche, vaste et de très grande portée, entreprise par Angel Rama. Nous l'éclairons brièvement à l'aide des termes mêmes de l'auteur. Depuis la conquête tout au moins, l'Amérique latine aurait été le théâtre d'un conflit persistant (catholicisme/paganisme, liberté du commerce/monopole colonial, libéralisme/conservatisme...) et l'une de ses versions actuelles serait modernisation/tradition, intégrant l'opposition centre/périphérie. Dans ce conflit, ni les acteurs n'ont toujours le même rôle, ni l'agression extérieure n'est purement telle, puisque lui correspondrait aussi de l'intérieur, une sorte de pulsion vers l'extérieur. Ce mélange d'absorption et de résistance, son dépassement constant et toujours conflictuel serait la trans-culturation. Si la modernisation est aujourd'hui le modèle plus ou moins riche, mais un et inévitable d'une acculturation, elle n'échappe pas à cette loi du conflit. Angel Rama tente de le décrire ici en l'un de ses lieux les plus graves, la contradiction entre ce dehors envahissant et l'univers indigène¹. Qu'il soit ici vivement remercié pour ces pages qui aident à sortir des facilités du manichéisme. Guy PETIT-DEMANGE.

Le conflit le plus grave, celui dont la solution est la plus incertaine, découle de la compartimentation, ancienne et sclérosée, entre les cultures indigènes autochtones et les cultures apportées depuis la conquête et pendant la colonisation ibérique, suivie du déplacement modernisateur vers d'autres métropoles (la France, l'Angleterre, les États-Unis surtout) au cours des siècles ultérieurs. Leur point de plus grande rigidité se trouve dans la zone des Andes (Pérou, Bolivie, Equateur) bien qu'il apparaisse également à différents degrés dans d'autres régions à forte imprégnation indigène (Mexique, Guatemala, Paraguay).

Dans le cas andin, la « rigidité culturelle » opéra dans les deux camps opposés, elle frustra les tentatives d'intégration et condamna tant la culture autochtone que la culture dominante espagnole à s'auto-suffire, indépendamment l'une de l'autre, ce qui tendit à accroître l'archaïsme réciproque et mit des obstacles à leur expansion créatrice. Parce qu'il s'agit là du cas le plus ancien et le plus grave, il fera l'objet d'une analyse détaillée ; nous y étudierons les composantes culturelles de la zone des Andes, l'apparition des agents de communication (les métisses), les diverses versions qu'offrent les deux parties, pour conclure par l'examen de l'œuvre narrative de José María Arguedas, paradigme des solutions trans-culturées².

* Critique uruguayen.

1. Dans l'abondante bibliographie consacrée à ce sujet, relevons les contributions mexicaines de Angel María GARI-BAY et de Miguel León PORTILLA (*La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1959) pour la redécouverte de la littérature et de la philosophie des peuples indigènes, et les contributions andines de Jesús LARA et de José María ARGUEDAS. Une anthropologue, Laurette SEJOURNE, a fourni des fondements actuels à la plaidoirie pour les Indiens : *Antiguas culturas precolombinas*, Madrid, Siglo XXI española. Dans la même tendance, le volume de Nathan WACHTEL, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris, Gallimard, 1971. Cette remarque est extraite de son prologue : « Il faut attendre les temps contemporains, la fin de l'hégémonie européenne et les mouvements de décolonisation, pour que l'Occident prenne conscience que les autres sociétés existent aussi, c'est-à-dire qu'elles ont leur histoire particulière, qui ne suit pas nécessairement les traces du modèle européen. Avec le développement des sciences anthropologiques, sociologiques, historiques, le monde dit « sous-développé » (par rapport à l'Occident) surgit dans son originalité et sa complexité : le champ des sciences humaines est bouleversé par le renversement de l'euro-péo-centrisme ».

2. Angel RAMA consacre une partie importante de son livre à Arguedas.

Néanmoins, pour représenter d'une manière générale ce conflit, nous préférons faire référence à une région bien moins prestigieuse et plus négligée, au cœur de l'Amérique du Sud, aux cultures indiennes de la jungle pluviale amazonienne installées sur le réseau hydrographique des affluents du nord de l'Amazone, entre les frontières du Brésil, de la Colombie et du Venezuela. De nombreuses tribus y habitent, dont quelques-unes encore peu connues, qui appartiennent à des familles linguistiques et culturelles différentes. Ces tribus, notamment celles de la région colombienne de l'Uaupés-Caqueta et des affluents du Rio Negro au Brésil, connaissent des origines diverses, du fait que, sur la première strate de la région, que représenteraient de nos jours les Makú, les Waiká et les Xirianá, les vagues migratoires se seraient superposées : celles des Arawak du nord (les actuels Baré, Manao, Warekêna, Baniwa) et celles de l'ouest, composées de descendants de la puissante famille Tukáno qui imprégna fortement la zone et, selon quelques anthropologues (Nimuendajú), fit naître les cultures qui y survivent, dont les deux branches seraient : la branche occidentale qui habite sur les rives des fleuves Napo et Putumayo et la branche orientale de la jungle tropicale brésilienne du Rio Negro, concentrée à São Gabriel de Cachoeira.

Avant que le monde fût : un livre indien

Suite aux études documentées de la première moitié du siècle (Koch-Grünberg, Curt Nimuendaju, Irving Goldman, James Steward), on enregistra dans la dernière décennie une accumulation considérable de recherches concernant la culture tukána, parmi lesquelles celles de Gerardo Reichel-Dolmatoff occupent une place de premier plan. Il faut y ajouter les travaux de Hugh-Jones (Stephen et Christine) et de Rubin Wright. La publication au Brésil du livre de deux Indiens desâna, Umusin Panlôn Kumu et Tolamân Kenhiri, leur a fourni à tous un singulier point de référence : il s'agissait d'une version en portugais de cet ouvrage, dont la traduction fut réalisée avec la contribution de l'anthropologue Berta Ribeiro et qui a pour titre : *Antes o mundo não existia*. Elle signale dans le prologue de présentation du livre que « dans l'histoire de l'anthropologie brésilienne, c'est la première fois que des indigènes écrivent et enseignent leur mythologie. Tolemân Kenhiri, indien desâna de clan du même nom, et son père, Umusin Palôn Kumu, âgés de 33 et 53 ans, décidèrent de le faire pour laisser à leurs descendants l'héritage mythique de leur tribu, convaincus que, sous une autre forme, celui-ci se perdrait ou serait distordu »³.

Son observation évoque une distinction, établie par José Carlos Mariátegui en 1928, au sujet de la littérature indigéniste de son époque : « C'est encore une littérature de métisses. C'est pourquoi elle s'appelle indigéniste et non indigène. Une littérature indigène, si elle doit venir, viendra en son temps. Lorsque les Indiens eux-mêmes seront en mesure de la produire »⁴. Le livre des desâna est produit par les Indiens, et les sujets mythiques et légendaires qu'il traite accèdent au sens radical de cette provenance. Ils sont plus foncièrement indiens que ceux des multiples ouvrages publiés après Mariátegui dans les langues autochtones de l'Amérique par des Indiens-métissés (c'est le cas du recueil de poèmes *Taki Parwa* de Kilku Waraka — Andrés Alencastre — que José María Arguedas vanta pour sa maîtrise de la langue et qu'il n'estima comparable qu'à *Ollantay*, surpris par sa virtuosité : « Nous croyions que l'homme parlant le *quechua* de nos jours ne pouvait déjà plus atteindre une telle maîtrise »⁵, bien que la production indienne, légitime et prévisible, qui s'avéra la plus courante, fut celle rédigée en espagnol américain, portant sur des thèmes sociaux, politiques et littéraires du vaste domaine de la culture *criolla* nationale. Le plus connu et le plus productif de ses représentants fut l'*aymara* Fausto Reinaga, l'un des guides du Parti Indien de la Bolivie, sur lequel s'exerça l'influence du modèle de l'intellectuel révolutionnaire et indigéniste de la zone andine⁶.

Les deux écrivains indiens empruntèrent une toute autre voie : chez eux, c'est la ligne défensive d'une résistance culturelle qui se manifeste, et qui cependant ne laisse pas de mettre en évidence les profondes trans-culturations déjà accomplies.

3. *Antes o mundo não existia*, São Paulo, Livraria Cultura Editora, 1980, p. 9.

4. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca, Ayacucho, 1979, p. 221.

5. José María ARGUEDAS : « *Taki Parwa* y la poesía quechua de la República » dans *Letras peruanas*, Lima, août 1955, Année IV, n. 12, p. 73.

6. Fausto REINAGA a consacré beaucoup d'attention aux problèmes de l'intellectuel, depuis son *Alcides Arguedas*, La Paz, 1960, avec un développement spécialement mené à bien dans trois ouvrages : *El indio y el cholaje, proceso a Fernando Diez de Medina*, La Paz, PIACK, 1964, et *La « intelligentsia » del cholaje boliviano*, La Paz, PIB, 1967, *El indio y los escritores de América*, La Paz, PIB, 1968. Le ton polémique de ses livres et de ses nombreux travaux théoriques ont suscité des réponses. Parmi celles-ci, Luis ANTEZANA, *El populismo criollo y la necesidad de combatirlo*, La Paz, 1970.

Son site : la culture tukâno en Amazonie

Avant d'étudier leur ouvrage, il convient de noter que la région dont ils sont originaires est l'une des plus étendues et des moins peuplées des trois pays limitrophes où se trouve installée la culture tukâno à laquelle ils appartiennent⁷. Les tribus sont disséminées le long des fleuves, en particulier dans la zone des rapides (*cachoeiras*), les liens entre les *malocas* qu'ils habitent sont faibles. Leur nombre s'est progressivement réduit, à tel point qu'ils ne seraient pas plus de mille individus à parler la langue desâna de nos jours. Ils ont entretenu des contacts constants avec les cultures occidentales, qui se sont intensifiées depuis l'installation, en 1926, sur leur territoire, de la mission salésienne ; et ils se sont accrus, prenant un caractère dangereusement dissolvant, depuis les projets de construction d'une autoroute qui fait le tour du nord du Brésil.

La région connut un essor éphémère à la fin du XIXe et au début du XXe siècles, avec le «boom» du caoutchouc, qui donna lieu dans la littérature aux rapports de Euclides Da Cunha et aux images de l'« enfer vert » parcouru par Arturo Cova dans *La Voragine* de José Eustasio Rivera. Un secteur marginal, situé dans la zone de Marañón et relevant des autorités de Iquitos, au Pérou, fit son entrée dans la littérature avec le roman de Vargas Llosa *La maison verte*. Plus récemment, l'Amazonie brésilienne, qui avait déjà fait l'objet de plusieurs ouvrages d'écrivains originaires d'autres régions du pays, a révélé une productivité littéraire accrue, qui traduit le souci de protéger et d'affiner les traditions qui lui sont propres.

Nul ne l'a mieux exprimé que Marcio Souza (1946) depuis la parution, en 1976, de son feuilleton *Gálves, imperador do Acre* et personne n'a cherché comme lui à fonder cette attitude sur un discours historique et théorique qui fait renaître au Brésil la perspective culturelle régionaliste déjà manifestée dans les années vingt. Plus que dans les romans, où il manie des techniques narratives du feuilleton que l'on pourrait apparenter à quelques-unes de celles dont García Márquez fait usage, la particularité de la production littéraire de Marcio Souza réside dans la combinaison de formes traditionnelles (rituels ou mises en scène indiennes, compositions musicales et dramatiques à la manière des opéras populaires) et dans l'utilisation de systèmes de communication modernes (de préférence le cinéma, qu'il étudia dans les années passées à São Paulo, lorsqu'il se spécialisa en sciences sociales) ; le fruit en est un complexe baroque, dissonnant, à la fois démodé et très sophistiqué.

Dans son livre *A expressão amazonense : do colonialismo ao neocolonialismo*, Marcio Souza estime que « l'histoire de l'Amazonie est la plus officielle, la plus déformée, enfoncée dans la tradition 'normative' la plus rétrograde et superficielle de l'historiographie brésilienne »⁸ et il attaque cette situation d'un point de vue d'un écrivain hautement modernisé qui manie de façon créatrice les catégories marxistes et les esthétiques les plus récentes : « L'art est une écriture dangereuse, un exercice de contre-massacre, qui lutte sur le terrain où s'est établie la langue du silence, répressive et castratrice »⁹.

Lorsqu'il constate l'ethnocide systématique pratiqué par la civilisation occidentale dans son déplacement à travers le monde, Marcio Souza en souligne l'échec technologique à son arrivée sous les tropiques, échec qui est aussi celui des intellectuels : « La même chose est arrivée aux artistes 'civilisés' qui n'ont jamais résolu les énigmes de la langue régionale »¹⁰. Ces observations conduisent à reprendre le discours américain déjà ancien, opposé au discours euro-centrique, qui sur non moins de deux siècles, s'est appuyé à maintes reprises sur le caractère indigène autochtone : « Une connaissance plus approfondie des cultures autochtones fait écrouler les vieilles prétentions ethnocentristes. Comment qualifier de barbares des cultures qui ont produit des pages comme celles réunies par Nunes Pereira dans *Morongetá, um Decameron Indígena* ? Comment qualifier de primitive une civilisation qui unit le dionysiaque et l'apollinien en une seule force créatrice ? Pour les Indiens, il n'y a pas de séparation entre le travail manuel et intellectuel, entre poète et philosophe, entre vie et être »¹¹.

L'ouvrage de Umúsin Panlõn Kumu et de Tolamãñ Kenhíri tend vers cette connaissance des cultures autochtones, tant dans la force de leur persistance séculaire que dans les processus de métissage graduel. Ce livre correspond à la strate intérieure la plus profonde des littératures latino-américaines, parce qu'il est lié à une langue indienne, parce qu'il cherche à récupérer la vision d'une culture

7. Pour la zone colombienne, Reichel-Dolmatoff signale que le Commissariat du Vaupés couvre une superficie de 100 000 kilomètres carrés, avec une population de 14 000 habitants, et que le Commissariat du Guainía, créé en 1963, a 78 000 kilomètres carrés et seulement 4 000 habitants. Voir *Amazonia Cosmos. The Sexual and Religious Symbolism of the Tukâno Indians*. Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p. 9.

8. *A expressão amazonense*, São Paulo, Editora Alfa-Omega, 1978, p. 17.

9. *Op. cit.*, p. 28.

10. *Op. cit.*, p. 34.

11. *Op. cit.*, p. 37.

et à l'insérer dans la société contemporaine qui lui est étrangère, parce que ce n'est pas une simple rémanence archaïque à reléguer au chapitre des « littératures précolombiennes », mais une œuvre contemporaine née de ce second traumatisme qui fait revivre — selon la théorie freudienne — le premier traumatisme originel et qui est une conséquence du processus modernisateur en cours.

Dans sa description de l'Amazonie, Manuel Diégues met l'accent sur l'unité culturelle de l'homme amazonien en dépit de la diversité de ses très multiples activités. Il octroie par là une place centrale, dans la configuration culturelle de la région, au métissage *criollo*, régi à la base par des modèles portugais et imprégné par le substrat indigène. Les témoignages anthropologiques des cinquante dernières années ont donné la preuve de la survivance de puissants contingents indiens qui ne peuvent être assimilés au *caboclo* amazonien, décrit en fait par Diégues, et qui ont permis d'accéder aux sources originelles de la particularité culturelle amazonienne. Diégues lui-même le reconnaît (« L'Amazonie est donc fondamentalement indigène et ceci constitue sa caractéristique la plus forte en tant que région culturelle »)¹², bien que les produits du mélange avec le portugais et avec les populations du nord-est, dans les activités d'exploitation du caoutchouc et dans l'adoption de la cuisine indienne, le tout combiné à l'intérieur du moule des modèles culturels occidentaux qui façonnent le Brésil, l'intéressent davantage que cette continuité culturelle vieille de plusieurs siècles.

Or, cette immense région, envahie par la jungle, faiblement peuplée, conserve non seulement l'un des habitats les moins touchés par l'Occident que l'on connaisse dans le monde, mais aussi une société extraordinairement conservatrice pour ce qui est de ses traditions sociales, économiques et culturelles. Pour comprendre les produits littéraires qui surgissent de cette strate profondément enfouie des cultures américaines, il s'avère indispensable de donner un bref aperçu de leurs caractéristiques.

Le résumé réalisé en 1948 par Irving Goldman (à qui nous devons le récit le plus complet sur les Cubeos)¹³ concernant les tribus de la région de Uaupés-Caqueta, reconnaissait trois origines (tukâno, arawak et caraïbes) dont la plus large comprenait non moins de 18 tribus tukâno disséminées dans le quadrilatère délimité au nord par la Guaviare, à l'est par le Rio Negro et le Guainía, au sud par le Caquetá et à l'ouest par la muraille des Andes. Les traits culturels de toute la région étaient synthétisés par Goldman de la façon suivante :

« Fondamentalement l'accent sur la culture du manioc amer et la pêche, la chasse étant secondaire ; l'utilisation de larges maisons multifamiliales, chacune constituant un groupe familial local plutôt que des villages ; un complexe de rites d'hommes associé à un culte des ancêtres, d'ailleurs inadéquatement rapporté dans la littérature sous le nom de yurupary ; des lignages patrilinéaires ; des masques en tissus d'écorces peintes, inégalement distribués dans la région ; consommation fréquente et prolongée de chicha, avec intoxication commune ; mâchage de coca en poudre mêlée à des cendres de feuilles et usage de lianes qui donnent des visions ; chamanisme lié au jaguar ; et insistance étonnante sur la sorcellerie. L'organisation tribale est faible ou absente ; l'autorité appartient au leader du lignage ou au groupe de parenté local »¹⁴.

Des études ultérieures ne sont pas trop écartées de ce résumé. Les *desâna*, qui vivent sur les rives du Papurí et du Tiquié, dans la latitude de la ligne équinoxiale, habitent dans des *malocas* dispersées qui composent des groupes familiaux comprenant entre 20 et 100 personnes et sont caractérisés par les pratiques exogamiques à résidence « virilocale », ce qui a contribué à développer les liens entre les diverses tribus tukâno. Le meilleur témoignage dont nous disposons sur leur culture était, jusqu'ici, l'excellent ouvrage de G. Reichel-Dolmatoff¹⁵, écrit grâce à un informateur *desâna* de nationalité colombienne, Antonio Guzmán, qui raconte la cosmologie et les mythes de la tribu des Vaupés à laquelle il appartenait. Il entretint avec Reichel-Dolmatoff des échanges prolongés qui permirent à ce dernier de mener à bien une lecture intelligente de leurs formes culturelles particulières.

Les textes transcrits par Reichel-Dolmatoff sont peu nombreux, ils furent enregistrés au cours d'une série de séances de travail et articulés en discours cohérent. Ils diffèrent amplement de ceux que nous trouvons dans l'ouvrage de Tolamán Kenhíri qui, à la différence de Antonio Guzmán, les écrivit lui-même en langue *desâna* et les traduisit lui-même, avec l'aide de Berta Ribeiro, en portugais. Alors que Antonio Guzmán avait réussi à vivre à Bogota et que son éducation lui avait permis

12. Manuel DIEGUES, *Regiões culturais do Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais INEP, 1960, p. 221.

13. *The Cubeo Indians of the Northwest Amazon*, Urbana, University of Illinois Press, 1963.

14. « Tribes of the Uaupés-Caqueta Region » dans : Julian H. STEWARD (ed.) *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1948, p. 763-764.

15. *Desâna : simbolismo de los indios tukâno del Vaupés*, Bogota, Universidad de los Andes, 1968. Traduction anglaise citée : *Amazonian Cosmos*, 1971.

d'occuper des postes d'instituteur, Tolamãñ Kenhíri (en portugais, Luis Lana) habite le village de Sao Joao sur la rivière Tiquié ; il avait appris le portugais à la mission salésienne et nous en déduisons que c'est également là qu'il apprit à écrire le desãna. Le livre *Antes o mundo não existia* est signé par lui et par son père (Umúsin Panlõñ Kumu : Firmiano Arantes Lana) ; mais ce dernier, qui ne voulut jamais apprendre le portugais, bien qu'il ait permis à ses enfants de le faire, joue le rôle d'informateur, muni des connaissances que lui vaut le fait d'être *kumu* de sa tribu, fonction d'éducateur spirituel que l'on pourrait apparenter à celle des *payés*, dont Reichel-Dolmatoff avait déjà fait mention dans son ouvrage comme étant la plus haute fonction dans le domaine de la connaissance des mythes, qui donnait une sagesse (*mahsí-doári*) permettant la compréhension plus profonde de ce qui, pour la plupart des individus de la tribu, n'était déjà plus que des rituels¹⁶. Berta Ribeiro souligne dans son introduction que, de tous ses enfants, Tolamãñ Kenhíri est le plus attaché à la tradition que son père représente, au point d'avoir hérité, après avoir mené à bien l'apprentissage requis, la fonction de *kumu*.

Écriture indienne : déperdition et résistance

Les raisons qui le poussèrent à écrire le livre sont curieuses : d'une part, le désir de protéger des traditions qui se perdaient dans le processus d'acculturation que cette région subit ; d'autre part, le sentiment que l'apparition du magnétophone permettait que « même des garçons de 16 ans » commencent à enregistrer la mémoire des anciens, avec le danger que « tout le monde va penser que notre histoire est fautive, que tout va paraître embrouillé ». De là sa décision d'écrire lui-même ce que son père accepta de lui dicter, dans de petits cahiers réglés que lui fournit le père Casemiro Beksta de la mission salésienne. Un orgueil d'auteur, d'auteur de livres, que Berta Ribeiro respecta quand elle fit sa connaissance, face à la résistance du fils et du père à devenir des informateurs (« Les deux alléguèrent que nous, anthropologues, venons à leurs villages, recueillons leurs légendes, étudions leurs traditions, puis nous publions nos œuvres au Brésil ou aux États-Unis, alors qu'eux, leurs dépositaires, ne gagnent que de misérables présents »), fut à l'origine de la résolution de Berta Ribeiro de les aider à ce que le livre parût sous leurs noms et que le copyright leur appartienne.

La conscience de l'objet-livre et de ce que signifie être auteur est ici évidente ; il est indéniable qu'elle ne fait pas partie des traditions culturelles de la tribu mais des pratiques de la culture brésilienne, connues, comme on pouvait s'y attendre, par le biais de l'école, laquelle est assumée et maniée à l'encontre des traditions de cette culture. L'ambition des auteurs fut placée dans l'idée du retour du livre à la tribu, pour y être lu par les jeunes qui perdent les liens culturels internes afin de contrebalancer en quelque sorte une éducation parlant, comme le fait remarquer l'anthropologue, davantage de la Grèce, de Rome et de l'histoire politique de Rio de Janeiro, que des affaires concrètes de la vie desãna et de son passé. Mais cette situation met également en évidence la présence d'un modèle d'intellectuel, représenté par l'anthropologue, un agent caractéristique de contact culturel qui, dans les dernières décennies, par l'action d'une jeune génération marquée par les mouvements tels que Mai 68, remplaça la collecte neutre de données pour des études académiques, par une plus grande participation à la destinée des sociétés indiennes qu'il voyait subir un processus de désintégration. La revalorisation positive de l'héritage culturel des sociétés archaïques réalisée par ces anthropologues a servi de modèle pour que surgisse celui que l'on ne peut désigner autrement que par le terme d'intellectuel, d'écrivain, indien. Sa production est incomparablement plus intéressante et plus précieuse que la production induite par d'autres influences éducatives exercées sur les Indiens, comme celles des missions religieuses qui, malgré les progrès réalisés dans leur perception du problème culturel indien, ne peuvent que corroder leur vision du monde en cherchant à la remplacer par la religion occidentale, comme aussi les influences provenant de groupes politiques et sociaux qui recherchent la même corrosion pour substituer une conception sociale et une conception de classes, selon leurs diverses doctrines, à une conception mythique.

Sous l'influence du modèle anthropologique, une forme de résistance culturelle, de préservation d'identité est atteinte, qui ne laisse pas de ressembler à celle que les franciscains millénaristes essayèrent, vainement et tragiquement, d'épargner dans le premier siècle de la colonisation (l'œuvre du père Mendieta en Nouvelle Espagne), en forgeant une chimère isolationniste. Mais dans la mesure où ces intellectuels indiens travaillent sur un fonds culturel encore vivant, immergés dans leur système de valeurs, ils acquièrent une expressivité riche, originale et forte, bien supérieure à celle de leurs productions cachées sous les masques chrétiens ou sociaux. La trans-culturation que l'on perçoit dans leur travail n'en est pas moindre pour autant.

La résistance culturelle qui anime ce livre passe déjà par un nouveau système d'éducation (et, par conséquent, socio-culturel), par le maniement de l'écriture, par des moyens de communication

16. *Amazonian Cosmos*, op. cit. p. 249-252.

qui, si prestigieux qu'ils nous semblent dans les sociétés modernes, sont bien plus pauvres que les moyens traditionnels des sociétés archaïques. La transmission des mythes de la création et de ceux qui expliquent la réalité environnante s'effectuait dans les *malocas* desâna à l'occasion de deux fêtes collectives (*dabucurí* et *cachirí*) auxquelles participaient tous les habitants de la *maloca* concernée ainsi que ceux des *malocas* voisines. Ils assistaient à ces fêtes parés de peintures cérémonielles, munis d'instruments de musique, vêtus de tenues spéciales ; un rituel établi au préalable y était accompli : on y buvait, on y dansait, les mythes y étaient récités avec la participation des *kumu* et des *payés* qui, en règle générale, étaient les anciens de la tribu, ce climat communautaire étant intensifié par l'usage de drogues, notamment le *yajé*¹⁷. Cette communauté organique qui relie à une collectivité, qui atteint une participation spirituelle, physique, sociale, qui manie la pluralité des énergies émotionnelles et rationnelles des êtres humains, est maintenant remplacée par un homme ne parlant plus à un autre homme mais écrivant, et écrivant en solitaire avec son crayon et son papier, avec l'ambition que d'autres hommes lointains et également seuls le lisent et cherchent à reconstruire avec leur imagination les codes complexes qui étaient mis en œuvre dans les fêtes communautaires. L'appauvrissement atroce qu'impliquent l'écriture, les principes grammaticaux et leur système de signes graphiques dépourvus de voix et de peau, se manifeste dans ce saut, qui a fait entrer un Indien dans les systèmes culturels modernes.

De par notre expérience d'un genre littéraire privilégié que, depuis Aristote, nous opposons à tous les autres genres, le théâtre, dont les racines sont enfouies dans le rite religieux, nous connaissons l'énorme distance qui sépare le spectacle de sa partition, c'est-à-dire de son texte, et nous pouvons mesurer l'extrême difficulté technique que rencontre l'écrivain pour insérer dans le tissu grammatical la présence des multiples codes qui configurent la scène théâtrale (les gestes, les intonations, l'éclairage, les costumes, etc.). Nous avons conservé le texte de l'adaptation à la scène, sous forme de dialogues, de la pantomime *Juan Moreira*, faite par Juan José Podestá, plutôt à partir de cette pantomime réaliste que tirée du feuilleton d'Eduardo Gutiérrez ; nos connaissances historiques sur la mise en scène de ce spectacle nous permettent de mesurer l'énorme écart existant entre le texte écrit de l'œuvre elle-même et l'extrême pauvreté expressive qu'il manifeste¹⁸. Nous pouvons en déduire que quelque chose de semblable intervient dans le livre de Tolamã Kenhíri, en ce qui concerne les modèles que nous connaissons par le biais des témoignages anthropologiques. Un appauvrissement supplémentaire peut être déduit des observations de Basil Bernstein à propos de l'usage populaire dans la langue de « codes restreints », de « symboles condensés », de « rôle collectifs » qui ne peuvent être séparés du contexte et qui le présupposent, bien qu'ils ne soient pas enregistrés dans l'écriture¹⁹.

Dans cette transposition d'un spectacle partagé et vécu par ceux qui le réalisent, dont le modèle historique fut le dithyrambe grec annonciateur de la tragédie (et dont le modèle contemporain en Amazonie brésilienne peut être décelé dans certaines pièces de Marcio Souza qui partent de modèles indigènes, telles que *Tem piranha no piruarem* et *As folhas do látex*)²⁰, reconstruit maintenant comme un texte écrit, nous trouvons subrepticement la trace du « compte rendu anthropologique » en tant que guide, lequel tend à faire prévaloir le niveau de dénotation et de référence du texte, parce qu'il n'est pas à même d'y traduire la pluralité de connotations richement symboliques du spectacle original. Il faut malgré tout reconnaître que la cosmogonie racontée par Tolamã Kenhíri est plus subtile, plus complexe et plus chargée de suggestions que celle communiquée par Antonio Guzmán à Reichel-Dolmatoff. Si on les compare, cette dernière semble répondre à une rationalisation plus poussée et à une adaptation plus rigoureuse au modèle du « compte rendu anthropologique ».

Vers un élargissement de la « littérature »

Néanmoins, l'aspect le plus important du livre *Antes o mundo não existia* reste à définir ; mais il implique une modification, réellement urgente, du maniement habituel des conceptions littéraires. Un glissement, découlant de la spécialisation et de la technicité croissantes du discours historiographique caractérisé (au même titre que d'autres disciplines scientifiques ou prétendument telles) par

17. Information dans le livre cité de Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos*, dans le chapitre 5, « Society and the Supernatural », p. 159-166. Également, dans d'autres livres du même auteur : *The shaman and the jaguar : a study of narcotic drugs among the Indians of Colombia*, Philadelphia, Temple University Press, 1975 ; *Beyond the Milky Way : hallucinatory imagery of the Tukáno Indians*, Los Angeles, UCLA Latin American Center Publications, 1978 ; et dans quelques-uns des *Estudios antropológicos*, Bogota, Instituto Colombiano de Cultura, 1977, spécialement le brillant travail : « Cosmología como análisis ecológico : una perspectiva desde la selva pluvial », précédemment publié dans *Man*, 11 (3), 1976.

18. Je l'ai analysé dans mon livre *Los gauchipolíticos rioplatenses. Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Calicanto, 1976.

19. Voir *Class, Codes and Control*, London, ROUTLEDGE et KEGAN Paul, 1971-74, 3 vol.

20. *Tem piranha no piruarem & As folhas do látex*, Rio de Janeiro, 1978. Voir également son *Teatro indígena do Amazonas*, Rio de Janeiro, Codecri, 1979.

une annulation incessante des discours précédents que les nouveaux discours, mieux fondés, remplaçant, a apporté à la littérature une masse considérable de matériaux qui sont sortis de leur lit disciplinaire d'origine, en se déplaçant vers un nouvel espace qui leur accorde signification et survie méritée. Il n'y a là rien de neuf par rapport à l'histoire millénaire de la culture. La littérature latino-américaine a reçu la masse énorme des chroniques de la conquête et de la colonisation, et l'a acceptée ; elle est maintenant en voie d'accueillir l'immense cumul de textes apportés par l'hagiographie, la cathèse, l'art oratoire sacré et l'historiographie religieuse. Elle a aussi hérité du discours religieux, rituel et historiographique indigène (*Popol Vuh*, *Chilam Balam*, etc.) et, très tôt, elle l'a incorporé en raison du prestige qui entoure des textes fondateurs.

Cette grande réceptivité vis-à-vis de la production hétérogène du passé ne fut pas accompagnée d'une attitude semblable envers la production, beaucoup plus étendue, de l'anthropologie du siècle dernier. Le *corpus* monumental de mythes et de légendes recueilli par les anthropologues a à peine effleuré la littérature, il n'a pas éveillé l'intérêt des spécialistes contemporains, ni même celui des chercheurs qui proposent un renouvellement du concept de littérature mais qui continuent d'étudier ce que l'on a traditionnellement désigné sous le terme d'*œuvres littéraires*, selon la norme culturelle de cette indéradicable « cité lettrée » qui domine le continent depuis les débuts de la colonisation jusqu'à nos jours.

Le livre *Antes o mundo não existia* est une œuvre littéraire et appartient pleinement à son orbite spécifique, y compris à cause de la trans-culturation que signifie le fait d'avoir adopté le livre comme véhicule de communication et d'avoir assumé un modèle provenant des discours intellectuels en vigueur dans la modernité. La transposition d'une fête rituelle dans un texte scolaire et le maniement des deux langues principales (le desâna et le portugais) afin d'assurer une communication élargie, dont le rayon d'action atteigne le niveau national, le placent de plain-pied dans la littérature brésilienne, à une strate-limite dans l'épaisseur de la production littéraire de toute époque quelle qu'elle soit. C'était une œuvre en langue indienne, transmise oralement, et par conséquent, fixée par la censure communautaire, située à l'intérieur et à l'extérieur de l'histoire, qui créait un genre composite (paroles, rythmes, croyances, danses, dessins, odeurs, sexe, peau) destiné à régler la vie de la communauté ; c'est maintenant un texte d'auteurs individuels, en langue portugaise, du genre « récit mythique », qui a acquis des traits prononcés de la définition courante (occidentale) de la littérature.

Le vaste ensemble que composent ces matériaux littéraires (un mythe est un conte, a dit Barthes) appelés communément anthropologiques, est visiblement médiatisé par les grilles intellectuelles de l'époque et par celles qui sont l'apanage des anthropologues. Il suffit de comparer un recueil à un autre, y compris ceux qui se rapportent à une même communauté, il suffit de mettre en parallèle deux moments distants de la recollection des matériaux. Dans ces derniers cas, les grilles culturelles, comme cela se produit pour les œuvres littéraires quelques décennies seulement après leur diffusion ; parmi les premiers, une typologie peut être déterminée, ayant pour « marques de fabrique » des noms prestigieux : Frazer, Boas, Lévy Bruhl, Malinowski, Whorf, Lévi-Strauss, etc. Ces grilles subissent des modifications lorsque le récit est composé par un Indien, mais elles ne disparaissent pas pour autant, en raison de l'incidence sur tout individu des modèles culturels qui le régissent.

Toutes ces grilles tendent à dresser un compte rendu objectif, à enchaîner de façon cohérente un discours et, bien que partant de ces traditions que nous pourrions appeler « anthropologiquement génériques », elles ont tendance à se diversifier selon les époques, selon les individus, selon les doctrines ; elles pèchent toutes, cependant, par défaut d'attention aux aspects strictement littéraires du message, aux aspects poétiques, dirait Jakobson, parce qu'elles fixent l'intérêt sur la communication de significations pour les soumettre ensuite à une lecture de symboles dans une sorte de
Une telle concentration sur des signifiés, en outre traduisibles, a été légitimée par Lévi-Strauss, ce qui a sans doute entraîné une plus grande efficacité de son analyse logico-structurale à la recherche de catégories, mais qui a porté atteinte à l'évaluation littéraire du message et, par là-même, à la possibilité d'en capter intégralement le sens²¹. La distinction que Lévi-Strauss a mise en avant avec opiniâtreté, en séparant la littérature du mythe, en décrétant que ce dernier était traduisible, afin de faire reposer son caractère opérationnel sur les faisceaux de signification qui se dégagent du texte lui-même, n'est évidemment pas convaincante, elle ne s'adapte pas non plus à n'importe quelle appréciation linguistique d'un message donné. Un texte où les signifiants ne remplissent aucune fonction, où ils n'agissent point sur la production de sens, est impensable. Pour le moment, il semble excessivement ambitieux de prétendre atteindre ce niveau d'interprétation, alors que l'on commence seulement à travailler sur la détermination des codes sur la base desquels les messages sont construits. Toutefois, bien que lent, il existe un progrès dans l'appréciation des opérations psychiques qui président à leur construction, que nous connaissons grâce à la longue expérience apportée par la rhétorique.

21. Voir *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (chap. « La structure des mythes ») et *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964 (t. I, *Le cru et le cuit*).

Les études de Reichel-Dolmatoff traitent, dans la mesure du possible, de ce problème. Sa lecture fait appel aux méthodes habituelles de symbolisation, avec un penchant freudien prononcé, bien qu'il les affine en y incorporant la tropologie : celle-ci lui permet de reconstruire les opérations exigeant le recours aux métaphores ou aux métonymies²². En fait, il part de la reconnaissance des répressions qui constituent des composantes obligées des cultures, en observant leur action sur la production de messages, c'est-à-dire, leurs enchaînements analogiques et leurs déplacements sur des éléments contigus, ce pourquoi il doit effectuer une étude minutieuse de l'habitat, afin d'approcher le sens de textes qui révèlent une très forte contextualité implicite. La lecture de son œuvre est suggestive et il a mérité les louanges de Lévi-Strauss. Ses limites proviennent du problème linguistique, presque insoluble, tant en ce qui concerne les textes que la région d'où ils proviennent, et les difficultés soulignées par Berta Ribeiro au sujet de la traduction en portugais du texte original de Tolemãñ Kenhíri permettent d'en mesurer le degré.

Le desána, rappelons-le, est une langue en voie d'extinction, parlée par mille individus à peine, disséminés dans des *malocas* le long des rivières Tiquié et Papuri. Il appartient au tronc tukáno, qui joue le rôle de *lingua franca* pour non moins de dix-huit tribus de la zone (Goldman). Le desána vient s'ajouter à diverses familles linguistiques (Arawak, Caraïbe, Witoto) distribuées parmi des tribus dispersées, et à la diffusion du *nheengatu*, la *lingua geral* indigène introduite par les missionnaires, dès le XVIIIe siècle, qui la prirent du tupi rencontré sur les côtes et au moyen de laquelle ils acculturèrent plusieurs tribus (dans la région de Warekêna). Cela ressemble à un charabia linguistique, compliqué encore par les pratiques exogamiques qui déplacent les femmes vers la résidence maritale, et plus encore parce qu'il s'agit d'une zone frontière où se mêlent deux langues officielles, l'espagnol et le portugais. Celles-ci étant les langues dominantes, elles sont devenues les véhicules par lesquels nous recevons une bonne part de la production littéraire indigène. L'effort de Tolemãñ Kenhíri en est un exemple : après avoir écrit son livre en desána, il le traduisit en portugais, alors que le texte mythique fourni par Antonio Guzmán fut formulé en espagnol.

La littéralité, tremplin vers l'imaginaire

Berta Ribeiro illustre parfaitement le problème lorsqu'elle raconte sa collaboration pour traduire le texte desána en portugais. Elle opta pour une traduction strictement littéraire, mot à mot, des passages que l'auteur, Tolemãñ Kenhíri, avait laissés en desána dans sa propre traduction. « La traduction littéraire permet, à mes yeux, d'inférer la structure de pensée des Tukáno et le signifié symbolique d'expressions comme Tolemãñ Kenhíri ponlãn, le clan auquel appartiennent les auteurs. Tolemãñ : nom propre ; Kenhíri : fleurs ou dessins qui apparaissent dans les rêves ; ponlãn : descendant. Auparavant, cette expression avait été traduite par « fils des fleurs du rêve ».

Nous nous heurtons au même problème dans les observations critiques de Arguedas au sujet de poèmes et de chansons populaires en langue quechua : ces remarques délimitent la zone irréductible de la rencontre culturelle que représente la traduction linguistique. Nous y enregistrons les mêmes difficultés que dut affronter l'anthropologue, quand elle ajoute : « Ainsi encore, il a cessé de me donner la traduction de certaines paroles de cérémonies qu'il considérait comme secrètes ou dont il ignorait l'équivalent portugais ».

La barrière de la traduction révèle que nous manquons des codes culturels qui encadrent les textes indigènes, lesquels incarnent la signification dans les strictes opérations linguistiques servant à formuler la pensée et le sentiment. Les produits littéraires indiens, partie de la résistance culturelle, sont ceux qui déterminent les limites de la littérature en Amérique latine car ils mettent en évidence, mieux qu'aucune autre forme de communication linguistique, l'altérité culturelle. Pour la même raison, ils en appellent à une nouvelle fonctionnalité de la littérature, qui aurait à intégrer ces discours dans un cadre homogène. La littérature a rempli de multiples fonctions à l'intérieur du continent (et dans le monde) et, de même que, pendant l'époque coloniale, elle a jeté les fondements de l'occidentalisation et, sous la République, ceux de la nationalité, elle peut bien, en ce siècle, le faire pour les messages culturels, en leur prêtant l'homogénéité de son discours. Nous avons déjà signalé que la littérature a progressivement dévoré des disciplines qui lui étaient étrangères, bien plus éloignées de sa nature propre que le « compte rendu anthropologique » qui appartient à la transcription des littératures orales et qui, de ce fait, est proche des constructions les plus libres de l'imaginaire.

22. *Amazonian Cosmos*, p. 93-97.