

la pensée de la médiation n'était pas visible, elle n'était pas apparente, elle était notre réalité, notre soi, elle était nous-mêmes; avec l'argent la pensée est notre exil, elle se présente comme le non-soi qui satisfait notre besoin d'humanité, l'obscur objet de notre désir. C'est ce retour au contenu, à l'organique qui lie le soi au non-soi, le soi se nourrissant du non-soi, l'individu se nourrissant d'or et d'argent comme un dieu, qui conduit nos philosophes contemporains à parler de « nature humaine ».

C'est seulement notre rapport à la pensée qui s'est trouvé modifié avec l'apparition de l'argent. L'argent est bien porteur de cette pensée de la médiation, mais cette pensée, en se présentant comme l'objet de notre besoin, est-elle encore nôtre? Ne serait-elle pas plutôt la pensée du marchand s'intercalant dans un échange assimilable au troc*? Pour notre part nous continuerons à définir l'être humain en fonction de cette pensée de la médiation et, quoi qu'il arrive et quoi que nous fassions, c'est encore ce qui nous sépare, tout juste et pour un bref instant, du monde des grands singes.



l'humano-pueblo

jusqu'à présent je m'étais contenté d'évoquer certaines conceptions qui me semblaient importantes pour avancer dans cette réflexion concernant la réalité et les représentations que nous en avons. dans ce chapitre, je remets sur le tapis la pensée de la médiation pour en faire le point de départ de la réflexion, de la conscience et du langage chez l'homme, ce qui me conduit à opposer l'individu à l'*humano-pueblo*.

L'ÊTRE HUMAIN est celui qui s'est émancipé de la relation immédiate qui liait le besoin (que l'on dit naturel) à sa satisfaction (tout aussi naturelle), du genre : la vache broute de l'herbe. Pour la vache, qui n'attendra jamais son herbe d'une autre vache, la relation reste immédiate et continue entre son besoin et la satisfaction de son besoin. Comme l'herbe forme un tout que nous pourrions qualifier d'organique entre elle et la terre où elle se trouve enracinée, la vache forme un tout organique avec son environnement herbeux, la vie de la vache est subordonnée à l'existence de l'herbe et ainsi de suite. La vache comble indéfiniment la sensation du vide ou du manque, son angoisse métaphysique, en ingérant de l'herbe. Sous le vent de la soumission qui souffle sur nos vies, il semblerait que la dure loi de la « nature » se fasse à nouveau sentir. Nous sommes désormais condamnés à connaître un rapport immédiat entre besoin et satisfaction, mais, signe des temps et d'une humanité incertaine, le besoin a pris l'aspect, si peu naturel, de l'argent. Ce serait donc là notre nouvelle « nature », notre réalité ontologique, qui nous contraint à satisfaire notre besoin d'argent, en l'occurrence notre manque d'esprit, notre angoisse métaphysique, comme la nature de la vache, ou réalité ontologique de la

* Nous nous trouvons dans une situation assez paradoxale : la pensée de la médiation sous l'apparence de l'argent nous incite à ne connaître qu'un rapport immédiat avec elle (cf. page 299 : *Six thèses pour une brève histoire du capitalisme, discours sur la réalité comme apparence*).

vache, la contraint à brouter de l'herbe ? Nous sommes amenés à rappeler cette banalité de base, si évidente qu'elle est généralement, et joyeusement, ignorée : il y a société à partir du moment où apparaît la médiation de l'autre. Cette médiation rompt la continuité « biologique » qui lie besoin et assouvissement**.

« La prohibition de l'inceste, écrit Lévi-Strauss (1949), n'est pas une prohibition comme les autres ; elle est la prohibition sous sa forme la plus générale, celle peut-être à quoi toutes les autres se ramènent... Elle constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle s'accomplit le passage de la Nature à la Culture... C'est moins une union qu'une transformation ou un passage : avant elle, la Culture n'est pas encore donnée ; avec elle, la Nature cesse d'exister chez l'homme comme un règne souverain. »**

De leur côté, Raoul et Laura Makarius (1961) précisent : « Alors que l'exogamie a pour motivation subjective un tabou sexuel, le totémisme trouve son origine en un tabou alimentaire. Les deux impératifs fondamentaux de l'espèce, se nourrir et se reproduire, se retrouvent transposés du plan biologique au plan social, et, en se transposant, ils invertissent leurs signes : ce qui était positif devient négatif. » Mais ils ajoutent la réflexion suivante qui mérite que l'on s'y attarde : ils notent que les humains interposent des obstacles, des interdits entre les besoins des individus et de l'espèce et leur satisfaction immédiate. Et ils écrivent : « Ces obstacles, ces interdits absurdes, nés de la peur conjugée à l'ignorance des lois naturelles, ne se maintiennent que parce qu'ils sont les ressorts subjectifs de nécessités sociales objectives, que parce qu'ils ont un rôle capital à jouer dans la structuration, dans l'établissement et dans la conservation de la société humaine. »

* L'immédiateté se caractérise par une continuité entre le vide du soi - cette sensation de vide qu'est le besoin - et le non-soi qui va combler ce vide. Le vide de soi absorbe le non-soi, il l'assimile. Le soi se génère, ou se régénère, du non-soi. Nous pouvons nous demander si ce non-soi - les éléments nutritifs de la terre pour l'herbe, l'herbe pour l'herbivore et l'herbivore pour le carnivore - ne fait pas déjà partie du soi, s'il n'en est pas déjà le prolongement, son avenir. Notons aussi que l'espace qui sépare l'individu de son aliment a tendance à s'élargir et à se creuser du végétal au carnivore. Avec l'homme, cet espace « biologique » se trouve rompu.

** Claude Lévi-Strauss semble avoir renié en 1962, date de publication de *La Pensée sauvage*, ce qu'il écrivait en 1949, du moins a-t-il changé son fusil d'épaule ou retourné sa veste.

Pourquoi devons-nous toujours prendre comme ressort de l'activité humaine et de ses inventions, la crainte, le meurtre et le sang ? Pourquoi charger nos lointains ancêtres, qui n'en peuvent mais, de nos angoisses ? Pourquoi devons-nous partir de cet a priori qui n'a aucun fondement selon lequel nos ancêtres connaissaient « des conditions d'isolement extrêmes, de dénuement, de danger permanent et de peur chronique » (Makarius, 1961). L'étude attentive des primates comme les chimpanzés ou les gorilles pourrait sans doute nous suggérer d'autres voies et nous conduire à trouver par exemple dans la curiosité et le goût du jeu les ressorts d'une activité ouvrant sur des changements capitaux. Mais laissons là ces questions pour l'instant, et revenons à ce qui nous occupe : les conséquences de cette rupture dans la relation liant le besoin à sa satisfaction.

L'instauration d'une médiation apporte avec elle la réflexion sur soi. La conscience de soi va de pair avec la pratique sociale, elle trouve son origine dans la reconnaissance sociale que nous tirons de cette pratique. La conscience est le ricochet de l'autre ou des autres en nous. Cette conscience naît avec le langage (ou le langage naît avec elle) et s'exprime par le langage. La conscience est l'acte de concevoir, avec elle apparaît le concept. C'est le « je suis un être humain » ou le « je suis un homme-chauve-souris » (ce qui revient exactement au même), qui se déclinent dans toutes les langues connues ou secrètes. C'est dans ce creux, dans cette distance à soi apportée par la médiation que surgit l'être et la conscience de soi : l'être de celui qui s'est émancipé de l'immédiateté, qui s'est libéré des contraintes de l'instinct et de la toute-puissance de l'égo. L'être surgit avec le nom, c'est le rêve d'un nom de l'ancêtre de l'homme, l'être humain est celui qui a un ou plusieurs noms et qui entre ainsi avec son nom ou ses noms dans tout un système de relations. Son nom (ou ses noms) est son acte de naissance véritable (ou sont ses actes de naissance), son acte de naissance et de reconnaissance au sein d'une collectivité. Avec son nom, il devient l'être d'une collectivité, il est conçu par les autres et, par ricochet, il se conçoit comme être d'une communauté de pensée : je suis apache, ikoot, wixarika, etc.

« Bien que l'origine en soit souvent perdue, il est dit que les prénoms waripiri correspondent à des vers de chant condensés, forme sous laquelle les héros des Rêves auraient semé les "esprits-enfants" qui s'incarnent dans les hommes. Traditionnellement chacun personnifiait des mots chantés générés par un nom de Rêve, son totem de conception », écrit Barbara Glowczewski dans *Les Rêveurs du désert* (1989) et elle précise : « Les vers

symboliquement ou homophoniquement liés au défunt devenaient donc également tabous. Souvent, j'allais observer les femmes s'interrompre au cours d'un chant et, par quelques signes du langage gestuel, signaler ce qu'il fallait sauter pour reprendre le cycle de l'itinéraire du Rêve. Merveilleux travail du deuil qui inscrit les morts dans la mémoire par des trous dans le langage parlé ou chanté. »

Il nous est loisible aussi de juger le jaguar, qui partage sa proie avec sa famille, comme un être moral au même titre que nous-mêmes, comme le veulent les Achuar de la forêt amazonienne, mais c'est là une autre histoire.

Il n'est pas interdit, bien sûr, d'aller chercher la source du langage dans les lobes du cerveau et les processus chimiques qui s'y accomplissent dans le plus grand secret, nous pouvons aussi remarquer que les structures de la langue, fondées sur les oppositions significatives et contrastées entre les sons ou phonèmes, correspondent aux structures de l'esprit, à une réalité ontologique, donc. Pour ma part, je dirais que le langage est le bâton noueux de la bisaitéule huichol Nakawe, Notre grand-mère « Grande Oreille », qui a éloigné le soleil de la terre. Le langage né avec la vie sociale est le chant qui construit l'ordonnement de l'univers et les noms « correspondent à des vers de chant condensés ». Le cosmos, ce monde ordonné, prend forme avec le langage. Le langage établit une distance entre nous, les êtres et les choses qui nous entourent en les désignant à la conscience : il les nomme, il les identifie et les êtres et les choses apparaissent à la conscience de l'homme. La vie sociale apporte une distance à l'autre et, ce faisant, elle apporte une distance à soi, elle apporte une conscience de soi comme être socialisé, comme être en rupture d'immédiateté, comme être de la pensée (« je suis un être humain ») et c'est bien cette expression de soi par le langage qui constitue notre fameuse réalité ontologique. Il est absurde d'avancer que la réalité sociologique est subordonnée à la réalité ontologique : dans la mesure où l'être naît à la vie sociale, il naît de la médiation, la « réalité ontologique » de l'homme étant sa sociabilité, ou comment le serpent se mord la queue. Notons que la conceptualisation, l'acte de concevoir, l'acte de naissance à soi et aux autres, né de la médiation, est différent sinon opposé à l'acte d'objectivation, qui consiste à rejeter hors de soi et du soi les êtres et les choses. Il ne faut pas confondre la réflexion apportée par la médiation de l'autre et l'objectivation, qui consiste à transformer cet autre en objet.

À partir de ce constat, nous sommes amenés à inverser les propositions avancées par Philippe Descola et à nous éloigner au plus vite de la conception de l'individu partagé entre intériorité et physicalité qu'il nous propose, cet individu sorti tout armé de la tête creuse des psychologues : « Ce que semblent confirmer les travaux récents en psychologie du développement, qui voient dans cette intuition dualiste une caractéristique innée des humains. » Comme si l'enfant pouvait être abstrait de la vie sociale dans laquelle il est plongé dès sa naissance, et même bien avant si l'on en croit les Aborigènes d'Australie ! Les esprits-enfants laissés par les êtres prodigieux sur les lieux sacrés sont déjà, comme figures du mythe originel fondateur, des êtres de la pensée, des êtres socialisés. Ramener notre « réalité ontologique » à cet individu abstrait sorti tout droit des laboratoires du comportement animal est un contresens absolu. Philippe Descola cherche à nous amener dans une sorte d'antichambre de la création où n'existeraient ni homme ni société, mais où se trouverait assis un individu réduit à l'innuité de son intériorité (la sensation de la faim ou de la soif, je suppose) et de sa physicalité (la sensation d'avoir des jambes pour se lever et aller à la recherche d'un sandwich et d'un litre de vin, qu'il obtiendra en glissant une pièce dans un appareil qui, en échange, vomira un sandwich sous papier cellophane).

C'est une théorie de laboratoire. Je sais bien que nous sommes de plus en plus réduits à n'être que des animaux de laboratoire et que le rêve secret des laborantins est d'arriver à ce qu'un chimpanzé, à l'image de l'homme, use d'une pièce de monnaie pour obtenir sa nourriture. Ainsi le cercle se refermera-t-il enfin sur une énigme qui n'a jamais préoccupé les grands marchands nantais impliqués dans la traite des Noirs. Nous avons pu déjà remarquer à l'entrée ou à la sortie des autoroutes des automobilistes qui, après avoir mis quelques pièces de monnaie ou retiré un ticket, attendent vainement une banane en retour. Dans notre vie quotidienne, dans notre circulation, nous sommes de plus en plus contrôlés, étudiés, surveillés et orientés comme si nous étions des rats de laboratoire obéissant à des impulsions dictées par quelques signaux sonores ou lumineux. La conception de l'homme que se fait notre dernier anthropologue répond bien à une réalité de notre temps, mais devons-nous pour autant chercher la réponse à la question de l'homme dans un laboratoire ? Pour l'instant, en attendant que le rêve des laborantins et des philosophes se réalise, l'argent nous sépare encore, irrémédiablement, de nos frères de misère.

L'usage de l'argent reste une pratique proprement humaine, ce qui coupe court à toute spéculation pseudo-scientifique sur le développement comportemental de l'individu : La pensée de la médiation a pris la forme objective de l'argent et nous courons la langue pendante après cette pensée. Et cette pensée est une pensée générique, c'est elle qui nous a fait humain et même individu pendant qu'elle y était. Notre réalité ontologique est la réalité de la pensée et elle ne se distingue pas, dans le meilleur des cas, de notre conscience de soi comme être générique, c'est-à-dire comme être de la pensée. Cette conscience de soi comme être de la pensée nous échappe aujourd'hui, mais cela ne veut pas dire que nous ne sommes pas des êtres générés par la pensée. Nous sommes des êtres générés par la pensée à notre corps défendant.

« Je suis tzotzil », « je suis un homme-chauve-souris », « je suis wixarika », du lieu où repose Wiri Uwi, la petite sœur du guide des ancêtres, qui fut mangée par les redoutables gardiens du peyotl. C'est la conscience de l'appartenance à un peuple c'est-à-dire à une communauté de pensée. Ce n'est pas la conscience de l'individu contemporain né du *je pense à l'argent*, donc *je suis*, mais bien celle du sujet qui entre en connaissance de cause dans une activité de communication avec d'autres.

Dès la plus haute antiquité c'est bien l'esclave qui est réduit à n'être qu'un individu, un homme séparé de sa communauté ou de son peuple ; un homme qui n'est plus animé par sa propre pensée (c'est-à-dire par la pensée de la collectivité à laquelle il appartient), mais par celle de son maître. Nous en mourons toujours, à plus ou moins brève échéance.

Notre sort au sein du monde marchand s'est effectivement dégradé. Pour tenter de comprendre ce qui nous arrive et les conséquences, aussi bien sur le plan social que sur le plan ontologique, de cette dégradation de l'être, il nous faut partir non de l'état déplorable dans lequel nous nous trouvons mais bien de l'état originel. En général nous gambérons à partir de ce qui existe, ce qui est bien compréhensible, mais nous tenons ce qui existe (ce que nous connaissons) comme le *nec plus ultra*, ce en quoi nous avons tort. Nous voyons nos intellectuels partir de ce qu'ils connaissent comme si cela devait être toute la réalité, de l'individu comme être humain et de l'échange marchand comme activité sociale, sans la capacité d'élargir leurs vues et leurs spéculations sur d'autres bases. Si encore ils parlaient d'échanges, échange marchand ou autres formes d'échange, mais ils parlent d'économie, d'économie primitive, ils usent d'une notion purement idéologique

bien de chez nous et qui a pour fin de dissimuler ou d'atténuer une vérité : le pouvoir totalitaire des marchands.

Cet autisme n'ouvre sur aucune perspective et se satisfait d'explications tautologiques, qui finissent par être lassantes à la longue. Ce n'est que par rapport à la conception de l'échange comme fondement de la vie sociale que la notion d'échange marchand acquiert une signification. De la même manière, c'est en fonction de l'être humain saisi en tant qu'être collectif que la notion d'individu acquiert une signification. En général les anthropologues entreprennent la démarche inverse, ils partent de l'échange marchand pour interpréter le mode d'échange dans d'autres sociétés, la tête farcie de toute l'idéologie de leur époque. Je viens de lire par exemple que pour Raoul et Laura Makarius (1961), la chasse est « la première forme de production de la société humaine ». Et Alain Testart intitule un de ses livres : *Le Communisme primitif*. C'est vouloir faire du gibier une marchandise et ramener la société étudiée à un modèle qui est notre société selon Marx et l'économie politique. L'échange de gibier comme l'échange de marchandises produisent la vie sociale ; mais dans les sociétés étudiées le gibier n'est pas une marchandise, et cela fait toute la différence. Il n'y a pas d'argent, l'échange de gibier se fait selon les règles prescrites par les ancêtres. Ici nous pouvons rendre hommage à Pierre Clastres et à son chasseur guarani : le gibier est tabou pour celui qui l'a tué et il doit être donné à la communauté, c'est par l'abondance des dons de gibier qu'il est amené à faire à la tribu que le chasseur acquiert prestige et reconnaissance sociale, et avec cette reconnaissance, la conscience de soi et la satisfaction d'être un bon chasseur, c'est-à-dire un chasseur fortuné, un chasseur ayant reçu les faveurs de l'esprit. Nous retrouvons la même attitude chez les Evenk de la forêt sibérienne, le gibier est toujours partagé, il est impensable de manger seul le gibier*. Rien de tel avec la marchandise, ce serait plutôt l'accumulation privée de marchandises, à nos yeux plus ou moins prestigieuses, qui ferait notre bonheur.

* Les animaux chassés pour leur fourrure - écureuil, hermine, zibeline, renard, etc. - ne sont pas de la catégorie « gibier », écrit Roberte Hamayon (1990). Ils n'étaient guère chassés avant que ne survienne la demande extérieure, commerciale ou fiscale. Aussi sont-ils d'emblée associés à l'idée de monnaie, notion à laquelle l'écureuil donne parfois son nom. C'est une chasse individuelle et non le fruit d'une collaboration : elle est cachée aux autres chasseurs comme aux autorités, le butin est gardé pour soi et non partagé, on la croirait même niée idéologiquement (par exemple, les Toungouses, si friands d'histoires de chasse, n'ont pas de récits traditionnels à son sujet).

« On ne disait jamais "merci" ni "s'il vous plaît", mais "donne" et on prenait. Celui qui refuserait de donner serait très déconsidéré, la seule excuse étant de ne plus rien avoir. Alors on prêtait en sachant sciemment que la voiture reviendrait cassée, car elle allait servir à une virée de cuite, ou que le magnétoscope ne reviendrait pas car il continuerait à circuler de maison à maison jusqu'à usure. Au début, je m'énermais lorsqu'une de mes compagnes donnait toute sa pension à un parent qui voulait faire une grosse mise aux cartes. Mais lorsqu'un jour toutes les couvertures de la maison disparurent, distribuées à droite et à gauche, comme les femmes je baissai les bras et je ris. Ne me souciait plus de manger avec les doigts dans une boîte de conserve en guise d'assistette, j'attendais que les gamins brandissent fièrement les bols et les fourchettes amassés chez les autres. Cette circulation des biens matériels et le détachement de la propriété privée finirent par m'apparaître comme la manière même dont les Warpiri maintenaient une certaine cohésion sociale et une identité tribale. »

(Barbara Glowczewski, *Les Rêveurs du désert. Peuples warpiri d'Australie*, 1989)

Avec les marchandises nous avons troqué, si je puis m'exprimer ainsi, la conscience de soi comme « être d'un peuple », ou d'une communauté, pour la conscience de soi comme individu. L'individu ne se perçoit pas nécessairement comme être isolé au sein d'une société. Non. Il perçoit la société comme étant ou devant être à son service, l'autre est perçu comme étant au service de ses pulsions et de ses intérêts. L'être, chez bien des peuples, n'est pas une donnée de la « nature » mais une construction éthique de soi, une socialité que l'homme atteint peu à peu tout au long d'une vie en relation avec les autres, consacrée à cette relation, c'est « l'homme véritable » des Tojolabal, peuple maya du Sud-Est mexicain (Carlos Lenkersdorf, 1996) ou « l'homme en son authenticité » – *do kamo* – des peuples de Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1947).

Tout dernièrement, au Mexique, le peuple ayuujk (plus connu sous le nom de mixe par les ethnologues) de Tlahuitoltepec, dans la Sierra Norte de l'État d'Oaxaca, s'est réuni plusieurs fois en assemblée pour répondre à une question qui lui semblait importante dans ces temps troublés : « Pourquoi sommes-nous ce que nous sommes ? ». Un livre a été écrit à la suite à ces réunions de réflexion, il est intitulé *Wejé-Kajén* et sous-titré *Les Dimensions*

de la pensée et la formation de la connaissance communale, il nous permet de cerner à travers la cosmovision du peuple ayuujk un concept qui nous est devenu étranger. Les auteurs le traduisent par *l'humano-pueblo*, en français nous le traduirions par « l'humain-peuple » mais je préfère encore l'être-peuple, l'être collectif, l'être-ayuuik. C'est un livre sur l'apprentissage, dans le sens qu'a pu donner Goethe à ce mot. *Ja wején* signifie réveiller, s'éveiller, découvrir, *ja kajén*, dénouer, débrouiller, développer, nous avons là les éléments de la formation de l'être-ayuuik, de *l'humano-pueblo*. Cette formation touche les trois dimensions qui constituent l'être humain selon la conception ayuuik, la dimension *yaa'jkén*, qui représente le niveau biologique et psychique, la dimension *wëmmá'ny*, qui est celle de la pensée et de la connaissance, la dimension *jaá'wën*, le niveau émotionnel et spirituel. Cette formation, ou maturation de l'être-ayuuik, se fait en quatre grandes étapes (elles-mêmes divisées en quatre moments) et dans différents lieux, mais qui sont toujours des lieux de la vie collective, du foyer à la *milpa** en passant par l'assemblée, le travail en commun ou *requio*, les cérémonies, les rituels et les fêtes de la communauté et même l'école publique. Elle se présente essentiellement comme une initiation à la vie communautaire. La maturation psychique, émotionnelle et spirituelle trouve son aboutissement dans l'accomplissement par *l'humano-pueblo* d'une charge ou fonction sociale au bénéfice de la collectivité ; cette fonction peut être celle de responsable ou « autorité » désignée par l'assemblée (cela va de la charge de *topile* – un genre de factotum – à celle de *principal*), celle de *majordomo* ou de *capitan* (chargé de l'organisation des fêtes), de chaman, de guérisseur, de sage-femme, de musicien...

L'être-ayuuik, l'être-collectif et nous pourrions dire plus généralement l'être humain est celui qui garde la pensée de sa pratique sociale : pour eux, pour les Ayuujk, nous travaillons et nous agissons en termes de relations : l'autre ou les autres sont toujours à l'horizon de notre activité. Cette pensée de l'échange avec autrui, fondatrice de la vie sociale, est l'esprit qui anime les membres d'une communauté ou d'un peuple. Ou bien cette pensée nous appartient encore comme dans le cas des Ayuujk et nous travaillons en vue d'une reconnaissance effective (d'une reconnaissance sociale qui a effectivement lieu) dans l'échange à venir

* Le plant de maïs et par extension le champ où il est cultivé.

de tous avec tous, dans la fête qui se prépare, dans la *guelaguetza**, dans l'art de donner et de recevoir ; ou bien elle ne nous appartient pas, ou plus, elle appartient à d'autres, en l'occurrence aux marchands, et aux manieurs de capitaux. Dépossédés de l'esprit de notre pratique sociale, nous devenons alors les spectateurs abusés d'une débauche qui ne nous comble pas.

Philippe Descola oppose un soi purement individuel à un non-soi, conçu, lui aussi, en fonction de l'individu, le non-soi étant tout ce qui n'est pas l'individu, aussi bien les membres de la communauté que le poteau contre lequel l'individu se cogne la tête. Et si la collectivité, les poteaux comme les serpents de la forêt toute proche faisaient partie du soi ? Nous ne pouvons pas nous limiter à un soi réduit ainsi à l'individu, le soi a une tout autre envergure. Nous avons vu qu'il était lié à la pensée, qu'il était même l'une de ses expressions favorites à travers la conscience de soi, et nous avons pu remarquer que cette conscience de soi est, dans bien des cas, étendue à l'être générique, à l'être-peuple, à l'être-ayuujk, elle devient la conscience du soi, « je suis apache », c'est la conscience d'appartenir à une société définie par ses usages. Dans ce cas comme dans celui de l'individu, la réalité de l'être est donnée par la pensée, que cet être soit réduit à l'ego ou élargi aux autres au point d'englober tout un peuple, la conscience de soi n'est pas alors séparable de la conscience du soi.

Cet élargissement de la notion d'être, de l'individu à l'*humano-pueblo*, de l'être limité au « moi-je » à l'être recouvrant sa dimension sociale, me conduit à rappeler les deux dimensions de la pensée, sa dimension subjective, la conscience de soi ou du soi du sujet et sa dimension collective, chaque société se présentant alors comme une communauté de pensée.



* Mot zapotèque qui signifie à la fois l'ensemble des dons et la fête d'une communauté (avec musique, danse et distribution de nourriture et autres dons).

LES ÊTRES DU RÊVE

dans ce chapitre, je m'attache au rapport que l'homme est amené à entretenir avec le soi pris dans sa dimension collective et, pendant que nous y sommes, cosmique.

Le rêve visionnaire apparaît alors comme le moyen le plus adéquat pour se ressaisir de cette pensée qui déborde largement l'individu profane. Le soi lui-même n'a-t-il pas la consistance du rêve ?

BEAUCOUP d'hivers ont passé depuis que cela est arrivé : deux Lakotas [Sioux] étaient partis à la chasse et se tenaient à l'affût sur une colline ; ils virent alors au loin, à l'instant même où le soleil se levait, quelque chose qui s'avancait dans leur direction d'une façon étrange et merveilleuse. Quand cette chose se fut approchée, ils s'aperçurent que c'était une femme très belle, vêtue de blanches peaux de daim et portant un sac à franges sur le dos... » (Héhaka Sapa, *Les Rites secrets des indiens Sioux*, 2004)

L'apparition de la « Femme-bisonne-blanche » qui apporte au peuple sioux la Pipe sacrée lui permettant de communiquer avec Wakan-Tanka, le Grand-Esprit, a tout du rêve, mais un rêve qui a l'envergure d'un mythe, un rêve qui n'est pas individuel mais qui touche et concerne directement tout un peuple. Dans *Chamanes et visionnaires sioux* (1996), Danièle Vazeilles montre l'importance à tous les niveaux de la vie (quotidienne, sociale, religieuse, politique) des rêves pour l'avenir personnel de chacun mais surtout pour l'avenir et le bien-être de la « nation » sioux.

Les Indiens des Plaines, en Amérique du Nord, ne sont pas les seuls à accorder une importance capitale aux rêves ; toutes les sociétés qualifiées